

BOLLETTINO DEL CENTRO  
DI  
STUDI VICHIANI

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

Anno XXXIII 2003



*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](http://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](mailto: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

## INTERPRETAZIONI VICHIANE

GILBERTO PIZZAMIGLIO, <i>Presentazione</i>	p.	5
ALESSANDRO STILE, <i>Il Centro di studi vichiani</i>	»	7
MANUELA SANNA, <i>La Scienza nuova del 1730 e la sua edizione critica</i>	»	15
PAOLO CRISTOFOLINI, <i>Cinematica di un'edizione: la Scienza nuova del 1730</i>	»	23
DAVID MARSHALL, <i>Questions of reception for Vico's De antiquissima italorum sapientia</i>	»	35
NANCY S. STRUEVER, <i>The pertinence of Rhetorical Theory and Practice for current vichian scholarship</i>	»	67
PASQUALE GUARAGNELLA, <i>Dalla «Politica poetica» alla «ragion di stato» nella Scienza nuova</i>	»	85
BARBARA ANN NADDEO, <i>Vico Anthropologist: from Civic to World History</i>	»	103
MASSIMO RIVA, <i>Vico e il Mostro Civile</i>	»	119
ANDREA BATTISTINI, <i>Le idee di un cervello «alquanto vesuviano». Melchiorre Cesarotti, interprete di Vico</i>	»	133
STEFANO TROVATO, <i>Un aspetto della fortuna di Vico a Venezia: il caso di Emilio De Tipaldo</i>	»	159
ALESSANDRO SCARSELLA, <i>Nota su Noventa e Vico</i>	»	181
SCHEDE E SPUNTI		
FULVIO TESSITORE, <i>Vico religioso e moderno</i>	»	191

GIUSEPPE CACCIATORE, <i>Storia, memoria, immagini tra Vico e Hegel</i>	p. 199
JOHN COTTINGHAM- VANNA GESSA KUROTSCHKA, <i>Ragione e passioni/passioni e ragione. Note su metafisica, antropologia ed etica in Descartes e Vico</i>	» 209
STEFANO TROVATO, <i>I Germani di Vico e Strabone</i>	» 249
DANIELE PICCINI, <i>Verum et factum non convertuntur. Vico e la 'ragione ermeneutica'</i>	» 263
ALESSIA SCOGNAMIGLIO, <i>Girolamo Borgia e la sua raccolta lirica manoscritta</i>	» 285
RECENSIONI	
<i>Studi sul De antiquissima Italorum sapientia</i> (Alessandro Stile)	» 303
<i>G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique</i> (Leonardo Pica Ciamarra)	» 314
GIUSEPPE COSPITO, <i>Il 'Gran Vico'. Presenza, immagini e suggestioni vichiane nei testi della cultura italiana pre-risorgimentale (1799-1839)</i> (Maurizio Martirano)	» 318
<i>Scelta de' migliori opuscoli</i> (Roberto Mazzola)	» 322
FABRIZIO LOMONACO, <i>Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto</i> (Annarita Placella)	» 325
FRANCESCO MARIO PAGANO, <i>De' Saggi politici</i> (Vincenzo Martorano)	» 329
RAIMONDO DE SANGRO, <i>Lettera Apologetica</i> (Maurizio Cambi)	» 337
ANGELA BORGHESI, <i>L'officina del metodo</i> (Maurizio Martirano)	» 341
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	» 347
NOTIZIARIO	» 417

## INTERPRETAZIONI VICHIANE

### PRESENTAZIONE

I contributi che vengono qui presentati sotto la comune intitolazione di «Interpretazioni vichiane» rappresentano la gran parte degli interventi succedutisi nel corso di un omonimo convegno tenutosi a Venezia, presso la Fondazione Giorgio Cini, nell'isola di San Giorgio Maggiore, il 22 e il 23 novembre 2002. Quinto degli annuali appuntamenti di studio previsti da una Convenzione in atto tra la Fondazione Cini e il «Center for XVIIth and XVIIIth Century Studies» dell'Università di California a Los Angeles, l'incontro continuava una sequenza tutta settecentesca che, svoltasi secondo l'alternanza di dislocazioni italo-americane prevista dall'accordo, era stata dedicata in precedenza a «Giacomo Casanova tra Venezia e l'Europa» (1998, Fondazione Cini); «Casanova and the Enlightenment» (1999, Los Angeles); «Venezia '700» (2000, Fondazione Cini); «The Masonic Legacy as Myth and Reality» (2001, Los Angeles).

Allo stesso modo, l'argomento prescelto questa volta intendeva anche proporre la ripresa di una riflessione su Vico e i vari aspetti del suo pensiero avviata giusto venticinque anni fa nella stessa sede con il Convegno «Vico e Venezia», in occasione del 350° anniversario della pubblicazione, a Venezia, dell'autobiografia vichiana: come era accaduto allora, si sono dunque messi di nuovo a confronto, su altri settori della produzione vichiana e attraverso una quindicina di interventi equamente ripartiti, i risultati delle ricerche condotte sulle due sponde dell'Atlantico, da parte di studiosi nordamericani, da sempre vivamente interessati alla filosofia di Vico, e di ricercatori italiani, attivi nelle università o in centri specializzati, quale il Centro di Studi Vichiani di Napoli, prestigioso e primario partner nell'iniziativa, o riuniti in appositi gruppi di studio, come quello costituito anni fa nell'ambito di una ricerca a finanziamento ministeriale presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e coordinato da Paolo Cristofolini.

Proprio la presentazione, con relativa discussione, della nuova edizione critica della *Scienza nuova* 1730 approntata dallo stesso Cristofolini, ha costituito il tema di una delle quattro sessioni in cui si è articola-

to il Convegno, dedicato negli altri suoi momenti a indagini su Vico considerato nel contesto del pensiero italiano ed europeo del Settecento, nonché sul Vico storico, storiografo, antropologo e politico, con un finale riservato alla fortuna vichiana in area veneta ieri e oggi, dall'Ottocento di De Tipaldo al Novecento inoltrato di Giacomo Noventa.

Un ventaglio di studi metodologicamente quanto mai aggiornato, aperto a suggestioni di varie discipline, che, come avvenne per le relazioni presentate nella precedente occasione convegnoistica veneziana (*Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis e mia, Firenze, Olschki, 1982) si è ritenuto quanto mai opportuno pubblicare, nel convincimento che costituisca un valido contributo all'esplorazione di angoli primari del vastissimo dominio vichiano.

GILBERTO PIZZAMIGLIO

## IL CENTRO DI STUDI VICHIANI

Nel fornire, per questo Convegno veneziano, una breve informazione sul «Centro di studi vichiani», secondo il desiderio degli organizzatori, mi preme subito puntualizzare come, almeno formalmente, il Centro non esista più: con un decreto del maggio 2001, il Consiglio Nazionale delle Ricerche deliberava infatti la costituzione dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno - ISPF, diretto dal Prof. Enrico Isacco Rambaldi Feldmann, che accorpava in sezioni il «Centro di studi del pensiero filosofico del '500 e del '600 in relazione ai problemi della scienza» di Milano e il «Centro di studi vichiani»; ad essi si aggiungeva poi il «Centro di studi sulla filosofia contemporanea» di Genova.

Questa trasformazione può essere considerata, soprattutto agli occhi di un osservatore esterno, come un segno dei tempi, forse il preannuncio di realtà difficili legate al destino dell'ente da cui i nascenti Istituti dipendono. Ma se si osserva con attenzione, insieme a queste pur legittime considerazioni e preoccupazioni, possiamo cogliere un altro segnale: quello dell'inserimento di una istituzione che ha costruito la sua fisionomia intorno al più importante filosofo italiano, in una realtà in cui è indispensabile e necessaria la piena integrazione della cultura filosofica e scientifica moderna con quella contemporanea; in questo senso, è stato colto l'ampio respiro europeo che indiscutibilmente il pensiero di Vico ha avuto e continua oggi ad avere, anzi ampliando ulteriormente le sue possibilità di relazioni.

Tutto questo si lega in modo sotterraneo e, come vedremo, non soltanto suggestivo, al rapporto che vede coinvolti Vico e Venezia, ma anche la fondazione Cini, gli studiosi vichiani e quelli di area anglosassone. Nel rileggere i primi scritti «programmatici» che accompagnarono la nascita del «Bollettino del Centro di studi vichiani», e che a mio avviso costituiscono ancor oggi il tracciato ermeneutico del trentennale cammino del Centro, non potevo non rileggere le pagine con cui Pietro Piovani, suo primo Direttore, inaugurava la rivista nel 1971. Tra i molteplici modelli e stimoli che Piovani amava cogliere, con l'umiltà del vero intellettuale, per fornire strumenti e prospettive al giovane Centro, mi ha

colpito un fugace, ma significativo accostamento, quando, nel citare dei modelli istituzionali a cui guardare come a un luminoso riferimento, anzi, «ai quali, per cento motivi, dalla città natale di Vico oggi non si osa neppure parlare», nominava la Fondazione Cini<sup>1</sup>. In quelle stesse pagine venivano ricordate alcune iniziative che con il 1968, l'anno del tricentenario della nascita di Vico, avevano aperto la strada a un nuovo corso degli studi a lui relativi, e, tra queste, il volume con gli atti dell' *International Symposium* statunitense, curati da Giorgio Tagliacozzo, e pubblicati nel 1969. A quella pubblicazione, come è noto, ne seguirono altre nel giro di pochi anni, come gli atti del convegno newyorkese del gennaio 1976 (che confluirono nel volume su *Vico and contemporary Thought*), nonché il volume *Giambattista Vico's Science of Humanity*, pubblicato nello stesso anno, sempre grazie alla cura infaticabile di Giorgio Tagliacozzo, affiancato da Verene e da Mooney.

Ma è a Venezia che volevo ritornare, perché il grande Convegno dell'agosto 1978 ha significato per il «Centro di studi vichiani» il primo confronto con delle immagini di Vico diverse rispetto alla propria. Si è parlato di una «linea italo-napoletana»: in quel Convegno, Andrea Battistini lo rimarcava enunciandone i temi: in primo luogo, «l'impegno filologico di assicurare un'edizione veramente critica delle opere vichiane»; quindi, «l'accurata e sistematica informazione bibliografica, le indagini sulla formazione culturale del Vico, l'ascolto sempre più attento dei suoi studi 'giovanili' e 'minori', l'esame del milieu culturale in cui egli si forma, indagato entro precise e ristrette coordinate temporali e spaziali»<sup>2</sup>. Battistini notava ancora che «lo studio comparativo degli italiani è attuato per far risaltare le *differenze*, e comunque tende sempre a riscontri oggettivi e documentabili, fatti di citazioni o di altre testimonianze esplicite»<sup>3</sup>. Di contro a questi connotati così minuziosamente enunciati dall'allora giovanissimo studioso bolognese, l'area anglosassone sembrava porsi in un atteggiamento radicalmente diverso, guardando a Vico «in funzione terapeutica»<sup>4</sup>, per cogliere nel suo pensiero la presenza di elementi di sintesi e di unità in grado di venire incontro all'eccesso di specializzazione, ricercando piuttosto «le *somiglianze*, i parallelismi, approfonditi anche se si tratta di coincidenze prive di qualsivoglia genesi diretta o indiretta»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> P. PIOVANI, *Il Centro di Studi vichiani*, in questo «Bollettino» I (1971), p. 12.

<sup>2</sup> A. BATTISTINI, *Le tendenze attuali degli studi vichiani*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 17-18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 23.



Da queste sostanziali differenze di approccio conseguiva anche lo sforzo italiano di «notomizzare le varie fasi dell'interna evoluzione speculativa del Vico», mentre in America, scriveva all'epoca Battistini, «si tende piuttosto a obliterare queste differenze, annullabili perché le si traguarda da un punto focale distante tre secoli, dal quale la produzione di un cinquantennio è vista come un blocco unico»<sup>6</sup>.

In altri termini, divergenze quasi inconciliabili, al punto che lo stesso Battistini parlava di «acceso antagonismo» tra le due linee, dove quella italiana imputava all'altra «una indebita estrapolazione di temi sradicati 'dalla loro costitutiva storicità'»<sup>7</sup>, mentre quella angloamericana accusava la prima di una erudizione fine a se stessa e «scarsamente proficua per la soluzione dei problemi attuali»<sup>8</sup>. Si deve senza dubbio all'impegno del compianto Giorgio Tagliacozzo e di Donald Ph. Verene, l'aver mantenuto aperto un canale di comunicazione, anche attraverso la fondazione del «New Vico Studies», nel 1983.

Dopo un quarto di secolo, è possibile constatare che, da una parte, le letture di Vico abbiano sostanzialmente confermato i tratti fisiognomici delle varie aree interpretative, ma che le diverse identità abbiano oramai acquisito una pratica di dialogo che ha arricchito ciascuna di esse. Nell'ottica del «Centro di studi vichiani», che è stato *uno* degli osservatori italiani, questa apertura è partita da un confronto con l'Europa; innanzitutto, con quella che, nella sua differenza, è l'area più stimolante, cioè quella francese; poi, con quella tedesca, quella spagnola, e via via con aree tradizionalmente marginali rispetto a Vico, come quella slava e quella scandinava. A questo proposito, vorrei solo ricordare le ultime iniziative che hanno visto il Centro in veste di organizzatore o partecipante, proprio per rafforzare o tessere le reti dello scambio: il convegno italo-tedesco, svoltosi a Napoli nel 1997, su *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*<sup>9</sup>; quello del 1998 su *Vico tra l'Italia e la Francia*<sup>10</sup>, che ha segnato l'inizio di una convenzione con il CERPHI di Fontenay St-Cloud; i numerosi incontri con gli studiosi spagnoli, con i quali è stato possibile organizzare il convegno di Si-

<sup>6</sup> *Ivi*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 24. Battistini citava qui una espressione tratta dall'articolo di F. TESSITORE, *Vico in America*, in «Il Mattino» LXXXVI, 6 luglio 1977.

<sup>8</sup> *Ivi*.

<sup>9</sup> Gli atti sono stati pubblicati nel volume: *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.

<sup>10</sup> Gli atti sono stati pubblicati nel volume: *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna-A. Stile, Napoli, 2000.

viglia del 1999 su *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*<sup>11</sup>. Ma è anche significativa la tensione verso le culture oltreoceaniche; nel solo 2002 sono stati da noi organizzati due convegni. Mentre quello su *Vico nelle culture ispaniche e lusitane* ha consentito di porre le basi per un rapporto continuativo con l'area messicana e con quella brasiliana, quello su *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, ha sintetizzato l'ampio percorso qui solo accennato, aggregando su un tema classico vichiano, oltre agli studiosi italiani, quelli francesi e spagnoli, tedeschi, statunitensi e canadesi. Questo incontro, che sarebbe stato impensabile anni addietro, ha rivelato come per la prima volta, nel luogo del più radicato vichismo italiano, l'antica babele ermeneutica era diventata colloquio, sempre rigoroso e culturalmente definito, ma improntato ad un autentico dialogo tra culture che apparivano sorprendentemente vicine, particolarmente quella italiana e quella anglosassone. Se per la prima, infatti, sembra quasi introiettato il battagliero invito che si levava dal primo numero del «New Vico Studies», di intendere lo studio di Vico come qualcosa che investa non soltanto le sue opere, ma anche quelle idee «che siano vichiane nella loro natura»<sup>12</sup>, per la seconda traspare un'attenzione crescente verso le tematiche giuridiche di *Vico* (vedi la traduzione del *Diritto universale*<sup>13</sup>) e per le stesure della *Scienza nuova* (vedi la traduzione della *Scienza nuova 1725*<sup>14</sup>).

Naturalmente, convegni e giornate di studio non sono che le «manifestazioni» di quanto si svolge in una specifica istituzione culturale, inserite però in un contesto di progetti a cui mi preme adesso fare almeno un rapido accenno per quel che riguarda il prossimo quinquennio.

Il progetto dedicato a «Vico e l'Oriente» intende approfondire tanto i riferimenti alla storia e alla cultura dell'Estremo Oriente presenti nel pensiero vichiano, quanto la presenza di Vico nella riflessione filosofica orientale contemporanea, con particolare riferimento a Cina, Giappone

<sup>11</sup> Gli atti sono stati pubblicati nei tre volumi dal titolo *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, 2001.

<sup>12</sup> «We understand the study of Vico to be not only the study of Vico's works but to be inclusive of ideas that are Vichian in nature, ideas that may have some special interest for those involved in Vico's thought» (G. TAGLIACCOZZO-D. PH. VERENE, *Editors' Foreword*, in «New Vico Studies» I, 1983, p. V).

<sup>13</sup> G. VICO, *Universal Right*, Translated from Latin and Edited by Giorgio A. Pinton and Margaret Diehl, Amsterdam-Atlanta, (Value Inquiry Book Series-Values in Italian Philosophy), 2000.

<sup>14</sup> ID., *The first New Science*, ed. by L. Pompa, Cambridge, 2002.

e Corea. In questi paesi, le opere del filosofo napoletano sono infatti oggetto di traduzioni e studi significativi, se si pensi che negli ultimi decenni complessivamente i tre paesi hanno prodotto traduzioni della *Scienza nuova*, del *De antiquissima*, del *De ratione*, oltre ad antologie e a una notevole quantità di saggi<sup>15</sup>.

D'altra parte, proprio in quanto il dialogo con altre culture deve partire dall' «espansione» delle idee vichiane, si può ben comprendere lo scopo di un altro progetto, che ha per titolo «Le modificazioni della mente. Il contributo dell'età moderna allo sviluppo delle scienze della mente», dove un filone di ricerca che ha come basi il moderno si apre al confronto con il contemporaneo, in particolare con quella dimensione che - non diversamente che nell'età moderna - consente di non separare la filosofia dalla scienza. Di qui il coinvolgimento di filosofi e storici della scienza.

Come si può vedere, queste iniziative fanno trasparire tanto il punto fermo di trovare in Vico una autentica ispirazione di ricerca, quanto la sete di nuove esperienze tali da far cogliere attraverso Vico significati nuovi. Il Seminario di studi su «Lectures testuali di opere moderne» intende sottolineare la centralità dei testi, articolandosi in una serie di interventi, a cadenza mensile, nei quali vengono analizzate opere moderne edite in lingua italiana. I relatori vengono scelti tra i curatori italiani di opere di interesse filosofico dell'età moderna<sup>16</sup>.

Il testo, sempre e comunque: dell'edizione critica non dirò niente, perché un momento centrale del Convegno è dedicato all'ultima fatica di questo progetto, solo entro il quale assume significato ogni altro. Vorrei piuttosto ricordare che il Centro ha prodotto e continua a produrre una serie di Cd Rom: sono già disponibili la riproduzione informatica delle prime edizioni delle tre stesure della *Scienza nuova*, del *Diritto universale* e dell'*Autobiografia*, oltre al Catalogo della biblioteca e a quello delle prime venti annate (1971-1991) del «Bollettino».

Di un ultimo progetto vorrei brevemente informare. Questa iniziativa non si sovrappone, ma si integra al lavoro già effettuato e a quello in

<sup>15</sup> Un primo momento di confronto, all'interno di questo progetto, è stata la relazione del Prof. Federico Masini, ordinario di Lingua e Letteratura cinese dell'Università di Roma, sul tema «La Cina in Vico. Vico in Cina», svoltosi a Napoli il giorno 5 maggio 2003, dunque dopo lo svolgimento del convegno veneziano.

<sup>16</sup> Nel corso del 2003, dunque dopo la scrittura di queste pagine, ci sono stati i seguenti incontri: 27-28 marzo: Francesco Piro sulla *Confessio philosophi* di Leibniz; 29 aprile: Luisa Simonutti, su *Malebranche e la visione in Dio* di Locke; 26 maggio: Maurizio Cambi, su *L'isola degli ermafroditi*, di anonimo [attribuito a T. Arthus]; 18 giugno: Maurizio A. Iacono, sulla *Digestione sugli antichi e sui moderni*, di Fontenelle.

preparazione presso il «Lessico intellettuale Europeo». Laddove quest'ultimo, come è noto, lavora su «Concordanze» lemmatizzate, su «Indici di frequenza» dei lemmi e delle forme e su «Indici delle classi di frequenza» dei lemmi, il nostro obiettivo è la realizzazione di un «Lessico enciclopedico». Si tratta in effetti di coniugare la «geografia» del testo (il «Lessico») con la ricostruzione contestuale del valore di ogni voce (secondo il modello «enciclopedico»). Non si tratta perciò della elaborazione di saggi, ma di ampie schede di riferimento, la cui lunghezza sarà preventivamente concordata a seconda dell'importanza della voce, e che saranno assegnate, almeno cinque ogni anno, ciascuna a uno studioso italiano o straniero. Al termine del lavoro, che non dovrà superare i sei mesi, ciascun testo sarà assegnato a un *discussant* che, a sua volta, in un arco di tempo non superiore ai tre mesi, si impegna a produrre le proprie osservazioni, preferibilmente scritte, che saranno già sottoposte al relatore prima del momento del confronto pubblico.

Ogni anno, infatti, in una delle sedi dell'istituto sarà organizzata una giornata di studio in cui ciascun relatore riassumerà il suo testo, cui seguirà un dibattito introdotto dalle osservazioni del *discussant*. Il relatore avrà poi un tempo non superiore a tre mesi per eventuali integrazioni in base agli spunti ricevuti durante la giornata di studio, prima di consegnare la stesura definitiva della voce. Nell'arco di un anno l'intera stesura delle voci assegnate sarà completata.

Nel «Bollettino», una sezione specifica ospiterà ogni anno le voci che, a conclusione dell'intero progetto, confluiranno in un'opera autonoma.

Ed è con il Bollettino, che ospita le pagine di questo Convegno, che mi pare doveroso concludere. C'è stata una precisa volontà nel lasciare intatto il titolo della rivista, nonostante sia venuto meno formalmente il Centro che le dà il nome; in quel titolo, infatti, vi è tutta la sua storia, che va orgogliosamente conservata e rinnovata. Alla luce delle trasformazioni che ci sono state, ritengo possibile un salto di qualità per la rivista. Innanzitutto, sui tempi di pubblicazione, che, a partire da questo volume XXXIII (2003) saranno più celeri per due motivi essenziali: da una parte, il numero maggiore di collaboratori che alleggeriranno il peso che ha gravato finora esclusivamente sul segretario di redazione; dall'altro, un'impostazione che tenderà a dare maggiore omogeneità alle sezioni in cui la rivista si riparte, consentendo un indispensabile lavoro «a monte» del lavoro tipografico. È anche in questo spirito che va intesa la pubblicazione degli Atti del Convegno veneziano nel presente numero. La rivista manterrà le sue tradizionali sezioni, alle quali se ne aggiungeranno altre, come nel caso della sezione Enciclopedica. L'«Avvisatore bibliografico» richiede la massima collaborazione da parte degli studiosi vichia-

ni, soprattutto di quelli stranieri che oramai, in tempo reale, possono farci partecipi delle ultime pubblicazioni, e come è sempre stato, le informazioni fornite confluiranno nella Bibliografia vichiana, di cui è stato pubblicato l'aggiornamento relativo al quinquennio 1996-2000.

Dietro ciascuno di questi progetti vi è un ricercatore che lo ha proposto e un gruppo che vi collabora; a questo proposito, voglio ricordare che l'organico della neonata sezione napoletana dell'Istituto vede il suo numero triplicato: dai quattro ricercatori e due tecnici del «Centro di studi vichiani» si è passati ad avere un dirigente, ben sette ricercatori, una borsista, due tecnici, un informatico, un amministrativo. Con questo gruppo, destinato ad ampliarsi ulteriormente, gli amici di Vico dovranno confrontarsi: con la loro collaborazione, il loro incoraggiamento e anche con la loro critica, quando essa nasca da un comune legame e non da interessi collaterali o da antiche e non risolte contrapposizioni, che non avrebbero una valida giustificazione.

Vale oggi più che mai il principio ispiratore di Piovani: «il Centro non ha, non deve non può avere una sua immagine di Vico da difendere, una sua interpretazione da imporre; si limita, 'senza niun affetto di setta', a fornire o indicare strumenti di lavoro ed eventuali limitati appoggi a qualunque iniziativa di ricerca che sia condotta con rigore di metodo (la sola garanzia richiesta)»<sup>17</sup>. E risuonano parimenti come monito e incitamento quelle parole, per cui «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»<sup>18</sup>.

ALESSANDRO STILE

*THE CENTRO DI STUDI VICHIANI. This essay outlines the history of the «Centro di studi vichiani» from its beginning at the end of the Sixties to the recent conversion into the "ISPF" and reviews its cultural patterns and its present prospects.*

<sup>17</sup> PIOVANI, *op.cit.*, p. 13

<sup>18</sup> *Ivi*. Per l'imponente attività svolta dal «Centro» nei suoi oltre trent'anni di vita rinvio ai tre «Indici» del BCSV pubblicati alla conclusione del primo (1980), del secondo (1990) e del terzo (2000) decennio di vita dell'Istituto napoletano.



## LA SCIENZA NUOVA DEL 1730 E LA SUA EDIZIONE CRITICA

Credo che la domanda principale alla quale doveva rispondere questa nuova edizione<sup>1</sup> per assumere una configurazione precisa rispetto alla tradizione era la seguente: esiste una sola *Scienza nuova* in varie stesure oppure tre *Scienze nuove* in relazione fra di loro ma in sé strutture concluse?

La storia di questo lavoro critico è una storia complessa, soprattutto perché per me coincide con la storia di un rapporto personale privilegiato, un percorso di crescita e di intese, che segna intensamente la storia della mia amicizia con il curatore del volume. È difficile per me presentare in maniera esterna questa nuova edizione, quando magari per settimane o mesi si è discusso insieme di corsivi, sottolineature, capoversi e apparenti minuzie interne come queste. Tenterò quindi di ricostruire e descrivere lo *status quaestionis* nel quale questa ricerca è andata a inserirsi e di porla il più possibile in relazione con la tradizione ecdotica del testo.

È noto che *La Scienza nuova* nasce e si sviluppa seguendo un itinerario di accrescimenti, sovrapposizioni e levitazioni di un'idea, di un pensiero originario che sviluppa proporzioni e misure nuove, sempre più ampie e dilatate.

L'opera nasce dal proposito di ristampare a Venezia una nuova edizione del lavoro del 1725, su richiesta, tra la fine del 1727 e gli inizi del 1728, di Gian Artico di Porcia – già commissionario della *Vita* vichiana –, del teologo veneziano Francesco Carlo Lodoli e del matematico Antonio Conti, grazie alla pressione dei quali «il Vico tanto più si sentì stimolato a scrivere delle note e commenti a quest'opera»<sup>2</sup>.

L'opera si accresce così, rispetto alla precedente stesura, delle *Annotazioni* – precedute dall'*Idea dell'opera* e dall'*Occasione di meditarsi quest'opera*, che comprendeva anche la «Spiegazione della dipintura» – alle quali vengono aggiunte alla fine le *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*

<sup>1</sup> G. VICO, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, Napoli, 2004 (in corso di stampa).

<sup>2</sup> Id., *Autobiografia*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990 (d'ora in poi *Vita*), p. 72.

*prime*. Poco dopo avere spedito il materiale per la stampa a Venezia verso la fine del 1729, Vico ne chiese la restituzione, che però avvenne solo intorno all'estate del 1730. Nel catalogo delle sue opere spedito al viceré Ludwig von Harrach, questa è la versione proposta dal Vico: «Tal'Opera della Scienza Nuova essendo fatta rarissima per l'Italia, e volendosi in Venezia stampare non con tutta la soddisfazione dell'Autore, esso, avendola ridotta in forma d'un perfetto sistema, e di molto anco accresciuta, l'ha ultimamente data fuori in Napoli dalle stesse stampe del Mosca»<sup>3</sup>.

La stampa cominciò proprio nell'estate del 1730 e, quando già erano usciti dalla tipografia un migliaio di esemplari, Vico decise di eliminare dal testo la *Novella letteraria* e di distruggere per questo gli esemplari già pronti. Le copie postillate del volume testimoniano lucidamente le intenzioni vichiane: negli esemplari XIII H 58 e 59<sup>4</sup> Vico barra di proprio pugno l'*Occasione di meditarsi quest'Opera*, e il *Trascelto dell'Annotazioni, e dell'Opera dintorno alla Natura comune delle Nazioni*, che si ipotizza fosse il titolo originariamente destinato all'opera. *Occasione* che fa riferimento all'introvabile *Novella letteraria*, dove, ricorda Vico, «si riportavano tutte le lettere del Padre Lodoli, e mie dintorno a cotal'affare, con le riflessioni, che vi convenivano»<sup>5</sup>, lettere allo stato attuale disperse e delle quali si conserva solo un'epistola di padre Lodoli a Vico del 15 gennaio 1728<sup>6</sup>; Vico ricorda anche in questa sezione ripudiata che un riferimento alla *Novella* trova ancora posto nell'opera all'interno della parte sulle «Origini delle lingue», riferimento che nei postillati viene cancellato dall'autore proprio all'interno del testo.

L'opera uscì nel dicembre dello stesso anno, con una dedica a Clemente XII, e l'amico Francesco Spinelli, subito dopo aver ricevuto il volume, scrisse a Vico segnalandogli tre errori nei quali era incorso. Questa lettera<sup>7</sup> fu dal Vico fatta subito stampare – costituendo quelle che furono da lui stesso chiamate le *Correzioni, miglioramenti e aggiunte seconde* – e rilegare assieme agli esemplari non ancora distribuiti. Per la prima volta compaiono la «Dipintura» allegorica, corredata di una «Spiegazione» che ne facilita la lettura dei simboli, la «Tavola cronolo-

<sup>3</sup> Id., *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1993 (d'ora in poi *Epist.*), ep. 69, p. 164.

<sup>4</sup> È possibile ora consultare la pregevole ristampa anastatica dell'esemplare XIII H 59: G. VICO, *Principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, a cura di F. Lomonaco e F. Tessitore, con una nota al testo di M. Sanna, Napoli, 2002.

<sup>5</sup> Id., *Principj d'una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni (1730)*, a cura di M. Sanna e F. Tessitore, Napoli, 1991, p. XII.

<sup>6</sup> *Epist.*, ep. 52, p. 137.

<sup>7</sup> *Ibid.*, ep. 67, pp. 159-161.



gica», i 109 Assiomi o Dignità e la finale «Tavola d'Indici» (abbandonata nella successiva pubblicazione e comunque limitata al solo nome di Giove), e viene stabilita l'architettura definitiva dell'opera nella divisione dei libri interni.

Il progressivo allontanamento – che diventerà nelle *Correzioni terze* un vero e proprio ripudio – dalla stesura del 1725 è dal Vico stesso sintetizzata nell'*Autobiografia*, dove si legge che «nella *Scienza nuova prima*, se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perchè trattò de' principi dell'idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra lor uniti, e pur divisamente dagli uni e dagli altri ragionò del metodo con cui si conducevano le materie di questa Scienza, le quali, con altro metodo, dovevano fil filo uscire da entrambi i detti principi: onde vi avvennero molti errori nell'ordine. Tutto ciò fu nella *Scienza nuova seconda* emendato»<sup>8</sup>.

La storia di questi rifacimenti e di queste modifiche mette in evidenza un primo tema forte dell'*excursus* vichiano: il tema dell'ordine, della struttura architettonica dell'opera, legato a doppio filo al tema del risalto grafico delle parti, che al funzionamento dell'ordine doveva servire. Non nell'*inventio*, ma nella *dispositio* consiste la geniale novità – secondo la più recente edizione dell'opera, quella di Battistini – della *Scienza nuova*<sup>9</sup>. Il mutamento nell'ordine della disposizione delle idee, cambiando nelle tre opere a stampa, decide il risalto da dare a un'idea piuttosto che a un'altra nel significato del discorso complessivo. Molto di quel che viene soppresso rifluisce in altro modo e in altro ordine in luoghi diversi perché risponde all'esigenza di far risaltare un cosa piuttosto che un'altra.

La questione del rispetto della volontà vichiana dell'aspetto grafico della pagina, di quella pagina a volte impossibile da leggere ma fedele a un autore 'visivo' come Vico; a un autore per il quale, come ricorda ancora Battistini, la vista ha una predominanza sull'udito proprio perché più legata alla fisicità corporea delle cose. Bella la ricostruzione della portata di questa superiorità: «perfino i caratteri tipografici, quantunque costretti alla sequenza lineare, non rinunciano ad emulare la pittura, alternando corsivi, maiuscoletti, titoli intertestuali, parole spaziate con un'abilità che deve farci ricordare l'attività di epigrafista svolta quasi quotidianamente da Vico, la cui tecnica non è più [...] 'oratoria', ossia mimetica dei suoni, ma 'lapidaria', per il risalto visivo così accentuato da trasformare le frasi in iscrizioni dilatate»<sup>10</sup>. Le edizioni canonicamente utilizzate finora dallo

<sup>8</sup> *Vita*, p. 79.

<sup>9</sup> A. BATTISTINI, *Note*, in G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1474.

<sup>10</sup> A. BATTISTINI, *Introduzione* a G. VICO, *Opere*, cit., p. XXX.

studioso vichiano nella maggior parte dei casi non tengono presente una questione simile e privilegiano la maggiore leggibilità del testo rispetto a un criterio di fedeltà, quando invece non modificano, intervengono e correggono per portare avanti una tesi, quella dell'editore.

Al criterio di comprensibilità del testo, non certo di fedeltà, s'ispira il lavoro di Nicolini editore, adeguandosi allo stile a lui contemporaneo di restituzione del testo. Fubini<sup>11</sup> addirittura commenta le edizioni di Nicolini e le loro variazioni in conformità alla maggiore o minore resa dell'andamento ritmico della pagina vichiana. Nell'edizione Cristofolini ritorna ed esplose, dopo l'*editio princeps*, tutta la complessità della punteggiatura o della grafia adoperata nell'originale.

Questa breve storia di un testo così complesso e variegato rende subito ragione della complessità dei problemi aperti all'editore, per giunta editore critico.

La prima volta che venne formulata l'idea di raccogliere tutta l'opera vichiana in una *collectio* critica fu nel secondo numero del «Bollettino del Centro di studi vichiani», quello del 1972<sup>12</sup>, e lo fece Pietro Piovani, che già l'anno precedente<sup>13</sup>, inaugurando la rivista napoletana, aveva fatto emergere con prepotenza il 'problema Vico' nella cultura filosofica novecentesca.

Benedetto Croce aveva di fatto cominciato già nel 1904, con la sua prima redazione della *Bibliografia vichiana*, l'inesauribile raccolta e pubblicazione di carte e documenti che man mano sarebbero andati a formare la preziosissima *collectio vichiana*, tuttora intatta nella suggestiva casa napoletana di Croce. La fatica di Croce, affiancato quasi da subito da Fausto Nicolini, condizionò e diresse la lettura di Vico delle ultime generazioni. È stato necessario fare i conti con questa tradizione prima d'intraprendere un'edizione critica di Vico, e rispetto a questa andava presa una posizione precisa. Si è partiti naturalmente dalla convinzione della necessità di proporre un Vico non più tanto, o almeno non solo, comprensibile, quanto piuttosto fedele, fedele alle patologie e ai problemi sollevati dal testo originale, così tanto maneggiato e postillato dall'autore<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. M. FUBINI, *Dalla prima alla seconda «Scienza nuova»*, in ID., *Stile e umanità di G. Vico*, Milano-Napoli, 1975, pp. 3-82.

<sup>12</sup> P. PIOVANI, *Per l'edizione nazionale di Vico*, in questo «Bollettino» II (1972), pp. 5-12.

<sup>13</sup> ID., *Il Centro di studi vichiani*, in questo «Bollettino» I (1971), pp. 5-19.

<sup>14</sup> Cfr. *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile, Napoli, 1997; M. SANNA, *L'édition critique des œuvres de Giambattista Vico*, in *Recherches sur la pensée de Vico*, a cura di P. Girard e O. Remaud, Paris, 2003, pp. 15-33.

I problemi stesi sul tappeto sono stati innumerevoli e il Centro ha dedicato in questi ultimi dieci anni numerosi seminari filologici e filosofici al dibattito con il curatore, ha proposto e continua a proporre le ristampe anastatiche degli esemplari. In occasione di questo dibattito Antonio Garzya, responsabile scientifico dell'edizione, per schematizzare la singolare varietà di interventi con i quali Vico operava, propose di distinguere tra «variante d'autore» – la sostituzione della redazione primitiva poi ripudiata dall'autore – e «autoglossa» – l'integrazione e la modifica di un testo che si continua peraltro ad accettare<sup>15</sup>.

L'operazione ha avuto come primo obiettivo quello di stabilire che testo vogliamo andare a leggere e quanto questo sia vicino alla stesura dal Vico realmente voluta. Un lavoro faticoso e lungo che privilegia il rapporto con il testo e con le sue varie redazioni e che propone alla fine delle scelte in grado di orientare l'intero dibattito filosofico sull'autore in questione. E anche in grado di ribaltare posizioni culturali precedenti tradizionalmente accolte.

Torniamo alla domanda iniziale, che è anche quella che l'editore ha dovuto formulare all'inizio: quante *Scienze nuove* ci sono?

1. Tutta la tradizione, da Nicolini in poi, considera la *Scienza nuova* del 1730 una 'ristampa' dell'edizione del 1725, così come fa lo stesso pubblico contemporaneo a Vico; nella lettera del gesuita Domenico Lodovico della vigilia di Natale del 1730 – quella lettera che rafforza in Nicolini la congettura sulla datazione della messa in commercio dell'opera, dal momento che per la prima volta, tra le lettere conservate, viene citata l'edizione del '30 – Vico riceve il ringraziamento per l'omaggio di quella che viene definita la sua «bell'opera nuovamente ristampata»<sup>16</sup>.

2. L'edizione nicoliniana, l'unica pubblicata, della *Scienza nuova* del '30 non ne propone il testo in quanto tale, ma vengono aggiunte le parti mancanti o soppresse alla versione del '44<sup>17</sup>. Si teorizza, cioè, la nozione di «redazione intermedia»: la stesura del 1730 è una «redazione intermedia» appunto tra il '25 e il '44. Il concetto di «redazione intermedia» è insito in una teoria precisa della sequenza e dei ritmi dell'opera, da Cristofolini modificata.

Secondo Nicolini, laddove «la *Scienza nuova prima* dovrebbe, a rigore di termini, dirsi 'seconda', alla *Scienza nuova seconda* competerebbe, per una ragione analoga, l'indicazione numerica di 'quarta', come quel-

<sup>15</sup> A. GARZYA, *Per l'edizione nazionale di Vico*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 28-32.

<sup>16</sup> *Epist.*, ep. 66, p. 159.

<sup>17</sup> G. VICO, *La Scienza nuova seconda, giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1942.

la che, in un certo senso, era stata anch'essa preceduta da un'altra *Scienza nuova* restata inedita e poi andata smarrita»<sup>18</sup>.

Cristofolini preferisce invece perseguire la strada già battuta dalla ricostruzione di Fubini<sup>19</sup> e individuare nove di quelli che chiama propriamente «strati» e non «redazioni differenti», partendo dal *De constantia philologiae* per arrivare al 1744, secondo la linea evolutiva che indica nell'*Introduzione alla lettura della Scienza nuova*<sup>20</sup>. Parlare di 'stratificazione' in luogo di 'redazione' cambia l'orizzonte entro il quale muoversi, perché significa parlare non di piccoli tasselli di una redazione conclusiva quanto piuttosto di fasi di lavoro autonome, rispondenti ognuna a momenti di elaborazione diversa.

3. La posizione di Cristofolini si sintetizza nell'originale definizione della *Sn30* come edizione «mancata», non nel senso che non è giunta alle stampe, ma nel senso che, uscita imperfetta, si accompagna a una serie di «materiali autocorrettivi e d'accrescimento ad essa sovrapposti e giustapposti dall'autore nell'arco di non più di un quinquennio»<sup>21</sup>.

Tutto il lavoro teorico da Cristofolini dedicato a Vico in quest'ultimi quindici anni, vale a dire dal momento in cui il Centro di studi vichiani decise di affidargli il compito di questa spinosissima edizione, ha sempre costantemente messo insieme il piano filosofico e filologico della questione vichiana, abituando gli studiosi che con più assiduità collaboravano con lui a immaginare un Vico frequentatore abituale della tipografia, preoccupato di correggere gli errori più vistosi, munito d'inchiostro per intervenire ad uno ad uno, su tutte le copie appena uscite dalla macchina del tipografo, su quegli errori che ha modificato sull'intera tiratura. Errori che Cristofolini ha individuato solo dopo qualche mese di lavoro sulla ricognizione degli esemplari esistenti e che hanno subito gettato luce diversa rispetto alla tradizione sul metodo di lavoro utilizzato da Vico.

Questo cambiamento di tendenza ha modificato di fatto anche il lessico ecdotico: Nicolini ricorda che «anche il titolo di *Scienza nuova prima* risale al Vico, che, per altro, cominciò a usarlo non, come potrebbe sembrare, nel dare fuori la seconda (1730), bensì dopo che, nell'agosto 1731, ebbe scisso del tutto l'una opera dall'altra e rifiutato, salvo che per tre luoghi, la più antica»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Napoli, 1947, vol. I, p. 45.

<sup>19</sup> FUBINI, *op. cit.*, p. 9 n.

<sup>20</sup> P. CRISTOFOLINI, *Introduzione alla lettura della Scienza nuova*, Firenze, 1995.

<sup>21</sup> ID., *Ecdotica di edizioni mancate. Il caso della Scienza nuova*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» IV (1998) 1, pp. 181-186, in partic. p. 182.

<sup>22</sup> CROCE, *op. cit.*, p. 34.

Solo con molta leggerezza ci si azzarderebbe oggi a parlare ancora di *Scienza nuova prima, seconda o terza*, ora cioè che questa nuova edizione ci propone una versione dei fatti diversa da quella tradizionalmente accolta. Meglio – e Cristofolini lo propone nel «Bollettino» del 1994<sup>23</sup> – evidenziare l'anno di pubblicazione delle singole opere, e coglierne la differenza parlando di *Scienza nuova* del 1725, 1730 e 1744. Per non dire del dibattito ancora aperto sull'uso della paragrafatura: *Che fare dei paragrafi?* chiedeva Cristofolini in quello stesso intervento alla comunità degli studiosi e rispondeva proponendo la loro decisa eliminazione dall'intero piano di edizione critica.

Il «Bollettino del Centro di studi vichiani» è stato in questi anni depositario dei numerosi interventi che testimoniano il *work in progress* che questa nuova edizione, quasi al pari della *Scienza nuova*, andava compiendo; nella sezione dei «Materiali per l'edizione critica», inaugurata nel 1992 proprio per creare uno spazio di dibattito teorico intorno a questioni filologiche legate all'edizione in corso, hanno trovato posto correzioni di lezioni tradizionalmente accolte in *Sn30* e *44* rispondenti proprio alla lettura dei manoscritti e degli interventi autografi.

Questo è anche l'avvio di un percorso che può consentire di colmare quella lacuna presente ancora nella pur ricca bibliografia vichiana, ricordata da Battistini, di «un confronto puntuale di motivi presenti nelle tre edizioni»<sup>24</sup>.

MANUELA SANNA

*THE NEW SCIENCE 1730 AND ITS CRITICAL EDITION. The Issue presents the critical edition of Vico's Scienza nuova 1730; it highlights the originality of the new edition published by «Centro di studi vichiani» in comparison with ecdotal tradition.*

<sup>23</sup> P. CRISTOFOLINI, *Che fare dei paragrafi?*, in questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 258-259.

<sup>24</sup> BATTISTINI, in VICO, *Opere*, cit., p. 1756.



## CINEMATICA DI UN'EDIZIONE: LA SCIENZA NUOVA DEL 1730

Quanto verrò a proporvi, in questo intervento preliminare all'edizione dei *Cinque libri di Giambattista Vico de' Principj d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, seconda delle tre edizioni del capolavoro vichiano, sarà la testimonianza di una attività che ha occupato diciotto anni della vita e dell'impegno intellettuale di chi vi parla, e che si pone sulla scia della unione e compenetrazione tra filosofia e filologia, di cui Vico è stato grande sostenitore. Ma guardando retrospettivamente al lavoro compiuto, chi vi è impegnato lo sente vicino, quasi più che al lavoro del letterato e dello studioso di storia delle idee, al paziente e meticoloso lavoro materiale, artigianale, del restauratore di un pezzo antico, un mobile, o un quadro, o un utensile da cucina. Per noi che per professione studiamo testi filosofici e letterari il pensare la storia è, in un certo senso istintivo, un presupposto; ma una volta che uno si sia immerso in questo genere di operazioni il presupposto finisce in qualche modo in secondo piano: e la sorpresa più emozionante si dà quando ciò che era stato all'apparenza dimenticato, riemerge come risultato, come punto d'approdo con contorni nuovi, più arricchiti, rispetto al punto di partenza. Quando il restauro di un pezzo di storia dà nuovo timbro di voce al passato: ecco il momento in cui il lavorare su queste cose è fonte di spinoziana gioia: *laetitia concomitante idea causae externae*.

Quella, dunque, che stiamo per presentare al pubblico, è la prima edizione completa della seconda versione della *Scienza nuova*, e comprende il testo originariamente dato alle stampe accompagnato e seguito da tutta la serie di integrazioni, correzioni aggiunte, ripensamenti. L'arco di tempo entro il quale tutto ciò si svolge arriva fino alle soglie della decisione che Vico prenderà a un momento ben preciso, per noi non databile con esattezza: quando metterà da parte tutto questo materiale accavallato e riscriverà in forma lineare tutta la *Scienza nuova*, nella forma che ci è definitivamente consegnata dal volume postumo del 1744.

Ci è nota l'esistenza, al momento presente, di 62 esemplari a stampa della *Scienza nuova* del 1730, di cui non è conservato il manoscritto. L'antiporta reca una figura allegorica (la «Dipintura proposta al frontispic-

zio»), firmata dal pittore Domenico Antonio Vaccaro e dall'incisore Antonio Baldi, che può apparire, ma solo a uno sguardo superficiale, identica a quella che poi si ritroverà nell'edizione del 1744, messa a punto da un altro incisore, Francesco Sesone. In realtà abbiamo già avuto modo di osservare<sup>1</sup> come, a prescindere da altri dettagli non privi di interesse, c'è una differenza non da poco nel disegno del volto di Omero, il quale nella versione del 1730 (ossia quella non postuma, controllata dall'autore) si presenta con gli occhi aperti: non il rapsodo cieco della tradizione, ma il soggetto collettivo, vedente, della nuova concezione che Vico avanza. Tornerà cieco, secondo lo stereotipo, nell'ultima e in questo caso meno bella versione.

La struttura dell'edizione del 1730 è radicalmente rinnovata rispetto a quella del 1725 e, per quanto riguarda gli elementi portanti (fondazione assiomatica, organizzazione dei singoli libri, conclusione), è quella che resterà fino all'ultima edizione. Anche la «Tavola cronologica», che nel 1725 non c'era, è quasi, ma soltanto quasi identica a quella che si ritroverà nell'edizione 1744. Quello che è caratteristico di questa edizione è il suo dinamismo interno, di lavoro in continuo movimento. Non era finita la prima stampa, che l'autore vi volle inserire immediatamente, prima che il libro venisse offerto al pubblico una serie di *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte*. Seguono, alle pp. 479-480, le approvazioni ecclesiastiche, e una prima emissione si arresta qui. Ma la seconda emissione, che comprende la maggioranza degli esemplari attualmente disponibili, reca dopo la p. 480 altre dodici pagine numerate in cifre romane, contenenti una *Lettera* a Francesco Spinelli principe di Scalea (pp. I-III), e subito dopo (pp. III-XII) le *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte seconde* redatte anche queste, con ogni evidenza, in tempi molto stretti: entrambi i testi sono importantissimi, perché arrecano novità strutturali di rilievo. Si consideri solo il fatto che la *degnità* sulle «idee uniformi» comuni a più popoli (quella che sarà la XIII nell'edizione finale) fa la sua prima comparsa nelle *Correzioni prime*; e addirittura la prima *degnità*, sull'uomo che per la «indifinita natura» della sua mente si fa «regola dell'universo», mancava nella stampa del 1730 e compare nelle *Correzioni seconde* (e poi in alcuni esemplari postillati).

Questi testi, come ben sanno gli studiosi di Vico, non sono del tutto sconosciuti: un notevole numero di passi tratti dall'opera stampata nel 1730, nonché dai manoscritti successivi, si ritrovano nell'edizione data da Fausto Nicolini nel volume IV-2 delle *Opere* di Vico: *La Scienza nuova seconda giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730*

<sup>1</sup> Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, p. 45.



e di due redazioni intermedie inedite, Laterza, Bari 1953. Questa edizione, fatta dal più illustre curatore di testi, bibliografie e commentari all'opera vichiana del XX secolo, ha il merito di aver fatto conoscere almeno parzialmente l'opera del 1730 e cospicui stralci dei successivi manoscritti. Essa non corrisponde, però, alle esigenze di completezza e soprattutto di rigore di una buona filologia: non è francamente accettabile che brani estratti da un testo pubblicato a una precisa data possano venire concepiti come varianti ad un testo successivo, anche qualora questo testo più tardo sia la stessa opera rielaborata; e quel che vale per l'opera a stampa vale per i manoscritti.

L'operazione compiuta da Nicolini fa parte di un modo di studiare Vico in cui l'attenzione è rivolta più allo sbocco conclusivo della storia di una mente, che alla storia e alla critica dei testi: così tutto il travaglio compositivo che va dal libro edito nel 1730 alle glosse marginali e alle quattro serie di correzioni, due edite e due inedite, non costituirebbe se non la preparazione della *Scienza nuova* del 1744, che in quell'ottica non si sa più se chiamare seconda o terza (e Nicolini qui infatti ondeggia paurosamente); ora tuttavia, a prescindere dalle gravi obiezioni verso la correttezza filologica dell'operazione, rimane il fatto che questa presentazione nicoliniana della *Scienza nuova* del 1730 è rimasta per una quarantina d'anni l'unica alla quale hanno generalmente attinto gli studiosi, con l'eccezione dei rari possessori di esemplari dell'*editio princeps*, come Benedetto Croce o Eugenio Garin, e dei poco meno rari esploratori degli esemplari disponibili presso alcune poche biblioteche pubbliche.

L'edizione critica che oggi offriamo al pubblico mira per la prima volta alla completezza del testo a stampa in edizione critica, integrato dall'edizione critica dei manoscritti degli anni 1731-1733/4.

La stratificazione del testo non finisce infatti con le *Correzioni seconde*: vi sono le terze e le quarte, consegnate a due cospicui volumi manoscritti, entrambi custoditi e consultabili oggi presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, per la cui descrizione completa non si può che rimandare al *Catalogo vichiano napoletano* di Manuela Sanna<sup>2</sup>: diamo qui di seguito gli elementi relativi all'opera per noi in questione.

1) Il ms. XIII - D 80, contiene alle cc. 1-93 le *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze poste insieme con le prime e le seconde e tutte ordinate per incorporarsi nella ristampa della Scienza Nuova Seconda* (intestazione autografa), cui fa seguito la *Pratica di questa scienza*, e poi due «ragionamenti» recuperati dal *Diritto universale*: il *Ragionamento primo d'intorno alla Legge delle XII tavole* e il *Ragionamento secondo d'intorno*

<sup>2</sup> Supplemento a questo «Bollettino» XVI (1986).

alla legge di Triboniano; e infine *Altre aggiunte fuori d'ordine*. La datazione del manoscritto fra il 1730 e il 1731 è agevole poiché la chiusa autografa all'ultima pagina ci fornisce il *terminus ante quem*, agosto 1731.

2) Il ms. XIII B 30, contiene alle cc. 1-68 le *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte Terze poste insieme con le Prime e Seconde e tutte coordinate per incorporarsi nella Terza impressione della Scienza Nuova*: anche qui il titolo è autografo e mette in evidenza come, nell'intenzione dell'autore, queste correzioni (databili tra il 1732 e il 1734 al più tardi) siano da intendersi come sostitutive delle precedenti; al termine, Vico dà istruzioni su come stampare i due *Ragionamenti*, che intende dunque riprendere dal precedente manoscritto; e indica inoltre i tre capitoli della *Scienza nuova prima* da ristampare, in quanto sono i soli di quell'opera dei quali ancora si dichiara contento. Al momento, insomma, di chiudere queste che noi per praticità chiamiamo *Correzioni quarte*, ma che per lui sono sempre terze, Vico ha ritenuto di avere messo a punto definitivamente tutto il materiale costitutivo della sua opera maggiore, includendo quanto ancora considera valido del *Diritto universale* del 1720 e della *Scienza nuova prima* del 1725. Qui si dà dunque la cesura precisa, dopo la quale la *Scienza nuova terza*, del 1744, costituirà una successiva e ultima elaborazione. Nulla ci dice, in queste indicazioni finali, della *Pratica di questa scienza*, tanto da lasciarci in un dubbio insoluto e, così ci pare, insolubile: se in questo momento di cesura (1734 circa) quel breve ma importante testo, per la prima volta redatto nel manoscritto del 1731, sia per lui ancora degno di figurare dopo la *Conchiusione* e la *Tavola d'Indici*, o se sia tacitamente già escluso, come lo sarà dall'ultima edizione.

Gli esemplari dell'opera a stampa attualmente noti sono, come si è detto, 62, e altrettanti sono gli esemplari recanti interventi autografi di Vico. Per quanto paradossale possa apparire la cosa, Vico è intervenuto, con ogni verosimiglianza, su tutta la tiratura prima che questa uscisse al pubblico, per effettuare di proprio pugno quattro correzioni in corpo di testo su errori materiali del tipografo (p. 168, dove «sconcezza» andava corretto con «acconcezza»), o propri (alle pp. 113, 127, 132, dove corregge errori di date imputabili a un suo uso forse frettoloso della tavola cronologica); del pari, a p. 135 e altrove, troviamo quasi sempre suoi interventi a penna per correggere in «boria» la grafia antiquata «borea», inizialmente prescelta; si ritrovano poi su numerosi esemplari molte correzioni e annotazioni autografe e a volte, ai margini di alcuni esemplari, ampi ed importanti interventi, sempre autografi.

Rari sono gli esemplari recanti interventi di altra mano; si distinguono tra questi quello di Copenhagen (da noi siglato K), appartenuto ne-

gli anni Ottanta del XVIII secolo a Friedrich Christian Münter<sup>3</sup> i cui interventi segnalano una penetrante e precisa lettura. E inoltre uno acquistato in anni recenti dal Centro di studi vichiani (sigla Cs) che reca, oltre ad un consistente numero di interventi d'autore, alcune postille d'altra mano a segnalare i luoghi che Vico ha corretto dopo le osservazioni di Francesco Spinelli: che sia l'esemplare appartenuto proprio al principe di Scalea? Lo riteniamo possibile, ma lasciamo ad altri eventuali volenterosi l'*expertise*, che può concludersi solo allorché sia identificata con certezza la grafia: ne avevamo posto il quesito al più acuto e dotto conoscitore di archivistica napoletana, Giorgio Fulco, ma la sua prematura scomparsa ci ha privati del suo raffinato sapere e del gusto di dialogare con lui, su questa e su altre più importanti cose.

La maggior parte degli esemplari non reca tracce di questo genere; particolarmente intonso si presenta quello in possesso della Biblioteca dell'Accademia dei Lincei e Corsiniana (Col.137.C.19; nostra sigla R<sub>1</sub>), che è con ogni probabilità l'esemplare donato da Vico al papa Clemente XII (Lorenzo Corsini) cui è dedicata l'opera.

Gli esemplari più carichi di correzioni e chiose d'autore sono cinque: per le varianti di tutti quanti rimandiamo senz'altro all'apparato critico, e dei due che qui saranno chiamati esemplari «H», si parlerà nel prossimo paragrafo.

Ne ricorderemo qui invece due che Vico ha abbondantemente postillato ad uso e consumo di interlocutori ai quali evidentemente teneva. Il primo, che si è soliti chiamare esemplare *Galiani* (sigla G) si trova nella Casa di Benedetto Croce, il quale ha annotato di suo pugno sul dorso: «con correzioni e postille autografe». Sul *retro* della *Dipintura* si legge la dedica, di mano del Vico: *Amplissimo Viro / Caelestino Galiano / Archiepiscopo Tarentino / Et a Regis Sacello / In Doctrinae ac Virtutis Obsequium / His sua manu adscriptis Notulis / Castigatiores auctioresque / Auctor venerabundus / V.* Non sembra un caso che in questo esemplare, destinato a un alto prelato come il Galiani, per di più in odore di eresia, si trovino le pp. 479-480, ossia le approvazioni ecclesiastiche, distanziate dalla p. 478 e rilegate dopo le dodici pagine numerate in cifre romane delle *Correzioni, miglioramenti ed Aggiunte seconde*: indizio anche troppo trasparente della preoccupazione che le approvazioni ecclesiastiche compaiano al termine, a copertura del tutto. Per l'esemplare R<sub>1</sub> appartenuto al papa, qui sopra ricordato, il problema e lo scrupolo non si sono presentati, perché quello era un esemplare di prima tiratura, privo, cioè, delle dodici pagine aggiunte e numerate in cifre romane.

<sup>3</sup> Cfr. B. CROCE - F. NICOLINI, *Bibliografia vichiana*, Napoli, 1947, p. 84 e *passim*.

L'altro è l'esemplare *Concina*, che si trova a Venezia nella Biblioteca Marciana (65.C.202, nostra sigla M), regalato al domenicano Niccolò Concina per il tramite del di lui fratello Daniello, anche lui domenicano, e recante anche la sigla di Apostolo Zeno; nel *verso* si legge la dedica: *Per mano d'esso Autore corretti, e d'una / qualche piccola Aggiunta accresciuti, / in ossequio del dottissimo Padre Maestro / Daniello Concina, insigne predicatore*. Fitto di correzioni interlineari e di *marginalia* non meno dell'esemplare *Galiani*, questo prodotto del lavoro vichiano sembra essere, come ritiene Alessandro Scarsella<sup>4</sup> successivo alle *Correzioni terze* e coevo alle *quarte*, anche se a differenza da quelle non comporta modifiche strutturali e lascia intatta la numerazione delle *degnità*: reca in effetti una data molto tarda (27 giugno 1733) la lettera di ringraziamento di Niccolò Concina<sup>5</sup>.

Più complessa è la storia dell'esemplare conservato alla Biblioteca Nazionale di Napoli (ms. XVIII. 39; nostra sigla S) che noi chiamiamo *di San Martino*, sul quale ha molto lavorato, ma nelle comprensibili difficoltà degli anni di guerra, il Nicolini, convincendosi che le molte postille redatte con inchiostri differenti e spesso con folto disordine fossero di altra mano, anzi addirittura redatte da un discepolo sotto la guida di Vico. Ad attento esame della grafia, risulta invece con certezza che sono tutte autografe, seppure redatte con ogni verosimiglianza in momenti diversi. Queste postille contengono informazioni preziose sulle fonti (è l'unico testo in cui Vico riconosca di suo pugno, fra gli altri, Lucrezio come fonte per la concezione dello stato ferino), e la segnalazione dei luoghi nei quali il censore ecclesiastico Giulio Torno ha imposto formulazioni che l'autore non riconosce come proprie; si hanno di qui, inoltre, informazioni su fonti anche contemporanee non altrimenti conosciute, come il Tournefort. Tutto questo insieme di elementi ci induce a ritenere altamente probabile l'ipotesi che questo, col suo disordine e la poca chiarezza di numerose postille, fosse l'esemplare personale, non destinato ad altri che a se stesso. Prezioso, insomma.

Chiamiamo qui «esemplari H» (che nel nostro apparato critico si distinguono come H<sub>1</sub> e H<sub>2</sub>) due copie della Scienza nuova del 1730 fra loro assai simili, possedute dalla Biblioteca Nazionale di Napoli, con segnature XIII H 58 e XIII H 59: le numerosissime modifiche e aggiunte manoscritte in essi presenti hanno la caratteristica di interventi funzio-

<sup>4</sup> Cfr. A. SCARSELLA, *Nicolini, Vico e gli esemplari marciiani autografati*, in «Lettere italiane» 1987, 4, pp. 516-521.

<sup>5</sup> Cfr. G. VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, pp. 170-172.

nali a una nuova edizione, in quanto sono fatti per lo più nello stile della correzione di bozze e non nel corpo del testo (come avviene negli altri esemplari); inoltre vari segni diacritici e numeri di rigo scritti a margine hanno l'aspetto di rinvii a note altrove reperibili.

Il Nicolini vide il rapporto necessariamente intercorrente tra questi esemplari postillati e le *Correzioni* manoscritte, ed è a lungo invalsa l'opinione che il più vecchio dei due, quello segnato XII H 59 che per noi è H<sub>1</sub>, vada abbinato alle *terze*, e l'altro, XII H 58, che per noi è H<sub>2</sub>, vada con le *quarte*. Ma da un raffronto completo tra esemplari stampati e manoscritti Vincenzo Placella ha dimostrato<sup>6</sup> che solo la seconda delle due corrispondenze sussiste effettivamente. Ma allora perché gli esemplari elaborati in questa forma sono due? Ci si può chiedere se possa rimanere in piedi l'ipotesi suggerita da Nicolini, considerando che le *Correzioni terze* sono più disordinate e forse non messe definitivamente a punto, ma presto sostituite, nella mente dell'autore, dalle *quarte*. Da attento esame arriviamo a una diversa conclusione.

La corrispondenza tra le *Correzioni quarte* e H<sub>2</sub> si trova ad essere giustificata e avvalorata da una serie di elementi: nell'*Avviso al compositore* che è a tergo del frontespizio del codice autografo si richiede che si tengano presenti i numeri posti a margine delle righe del volume stampati come punti di riferimento per l'inserimento delle vaste aggiunte contenute nel codice stesso: «L'aggiunte sono chiamate da' numeri scritti alle spalle de' versi»; invece il codice delle *Correzioni terze*, che si apre esso pure con una serie di *Avvisi al correggitore e compositore della stampa*, reca l'invito a chi correggerà la stampa, affinché ascriva ai margini le annotazioni brevi, e ascriva invece i numeri dei versi per richiamare le annotazioni lunghe. In altre parole, Vico in queste due fasi ha lavorato in due modi diversi. Si può anche notare che le *Correzioni terze* sono fitte di annotazioni brevi accanto a quelle lunghe, mentre nella *quarte* le correzioni brevi non ci sono in quanto, evidentemente, sono tutte al margine dell'esemplare a stampa predisposto. Ancora: troppe volte, se andiamo da H<sub>1</sub> al luogo corrispondente delle *Correzioni terze*, troviamo l'esatta ripetizione della medesima correzione; mentre tutti i rimandi di H<sub>1</sub> sono giustificati da una corrispondenza nelle *Correzioni quarte*. Insomma, tutti e due gli esemplari H sono predisposti per le *quarte*, non per le *terze*. Ma perché due? Crediamo di avere la risposta. Non soltanto si può

<sup>6</sup> Cfr. V. PLACELLA, *Il resoconto di Vico su una mancata edizione della «Scienza nuova» e i problemi ecdotici dell'Autobiografia. Con un'appendice di testi*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale» XXVIII (1986) 1, pp. 53-163; il tema che qui interessa vi è trattato nella Appendice I, pp. 72-82.

osservare che in  $H_1$  si riscontrano troppe abrasioni e autocorrezioni, che rendono lo strumento male utilizzabile e a volte poco intelligibile per chi deve copiare. Ma un errore ben preciso che era nella stampa, e del quale Vico si è accorto tardi, lo deve avere costretto a mettere da parte questo esemplare che sarebbe risultato troppo pasticciato e a postillarne con maggiore nitore un altro. L'errore è a p. 150, dove è stata numerata come *degnità* XLIX una proposizione che non ha carattere assiomatico, ma è piuttosto la sintesi (una delle sintesi ricorrenti in questo testo) di un gruppo di *degnità* precedenti. Di questo errore, che non ritroveremo nella versione del 1744, Vico si è evidentemente accorto dopo avere allestito  $H_1$ ; ma a quel punto aveva già rinumerato tutte le *degnità*, avendone nel frattempo aggiunte cinque, e aveva dunque infittito i margini, fino a p. 167, con sessanta cifre romane scritte a mano, che ora avrebbe dovuto cancellare e sostituire sottraendo uno ogni volta. I margini, considerate tutte le altre aggiunte e rettifiche già apportate, ne sarebbero usciti massacrati; questo può essere stato un motivo sufficiente per sostituire l'intero esemplare allestito ad uso del tipografo con un altro meglio leggibile.

Nell'edizione che ora si presenta al pubblico la *Scienza nuova* del 1730 si offre innanzitutto al lettore così come è stata concepita dall'autore. Di fronte alle quattro serie di *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte* e ai *marginalia* di tanti esemplari, potevano porsi due interrogativi: il primo, se non fosse il caso di recepire le correzioni in sede di ricostruzione del testo; e il secondo se, una volta compiuta un'operazione del genere, non fosse corretto raccogliere in un unico apparato critico, magari suddiviso per strati cronologici, tutte le lezioni non accolte del testo e delle elaborazioni successive, a stampa, manoscritte e marginali. L'ipotesi è stata scartata non soltanto per la ragione materiale, che ne sarebbe risultato un apparato elefantiaco; ma soprattutto per la ragione storica, che le correzioni sono redatte in tempi successivi, e che qui siamo dinanzi a un movimento dello stile e del pensiero degno di essere cinematicamente reso visibile. Andava completamente rovesciata l'impostazione del Nicolini, che appiattiva tutto questo movimento su di un preteso traguardo finale, quello del 1744, che è finale per la semplice ragione che l'autore è morto e con lui il movimento della sua mente. Questo movimento era ciò che doveva essere restituito alla pazienza come all'impazienza dei lettori: all'attento storico delle idee e della lingua come all'ansioso degli esiti teorici. Non c'è bisogno di sovrapporre a Vico una metafisica o una retorica vitalistica o attualistica per riconoscere in lui con la semplice evidenza del fatto storico un grande lavoratore di lima e per comprendere come, dagli interventi sulle strutture portanti del sistema di pensiero al-

le opzioni grammaticali e ortografiche, tutto fa parte di un'unica ricerca della perfezione dell'opera. Pertanto la scelta fondamentale di questa edizione è stata quella di dare al lettore in sequenza prima il testo edito e poi le quattro serie di *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte*.

La ricostruzione del testo principale tiene conto: a) dell'assenza del manoscritto; b) di tutte quelle correzioni d'autore, interlinea o marginali, che hanno l'evidente carattere non di ripensamenti successivi o di sviluppi ulteriori, ma di puri e semplici restauri dell'autografo perduto. Il curatore inoltre emenda il testo ogni qualvolta è evidente l'errore tipografico. In vista di palesi incongruenze, e in parti di testo che si ripresentano identiche nell'edizione del 1744, ma con lezione più plausibile di singole parole, questa lezione viene accolta in sostituzione di quella della stampa; in casi del genere, e soltanto in casi del genere, la versione ultima viene utilizzata come testimone indiretto. Le maiuscole, i corsivi e le altre scelte grafiche dell'autore sono rigorosamente restituite, con l'eccezione delle *esse* lunghe (le quali appartengono agli usi tipografici, ma non si riscontrano usualmente negli autografi vichiani).

Sono inoltre riprodotte fedelmente le titolature dei libri, dei capitoli e delle altre suddivisioni del testo. Di tutte le parti manoscritte si dà trascrizione diplomatica. Il rispetto della punteggiatura vichiana, che non corrisponde per i suoi criteri generali alla punteggiatura manzoniana adottata dalle edizioni novecentesche, era doveroso nel quadro generale, e si è rivelato gratificante in alcuni casi nei quali (ma lo si vedrà meglio con la prossima edizione critica della *Scienza nuova* del 1744 ispirata ai medesimi criteri) il ripristino ha comportato anche una ripresa del senso. Non sempre, in effetti, gli interventi ammodernatori agevolano la lettura. Accade talvolta che, per limiti di intendimento del senso da parte del correttore, l'alterazione della punteggiatura conduca a fraintendimenti o quanto meno a equivoci.

La grafia, compresi gli accenti e gli spiriti, delle parole greche ricorrenti nel testo a stampa e nelle postille autografe, è riprodotta fedelmente anche quando non ci risulta corretta; non ci è parso assolutamente il caso di ritoccarla, in considerazione del fatto che in più casi il lavoro di etimologista del Vico si concentra proprio su parole, greche o latine, scritte in un certo modo e non in altro; e quello che vale per un caso deve valere per tutti.

Di tutti gli emendamenti si dà conto nell'apparato critico. Questo apparato positivo di varianti e aggiunte ha carattere evolutivo in quanto tutti i testimoni in esso censiti sono cronologicamente successivi al testo. Vengono in esso registrati, con le sigle elencate al termine di questa introduzione, tutti gli interventi correttivi o integrativi di tutti gli esemplari

autografati. Gli interventi manoscritti non d'autore sono presi in considerazione solo nei rari casi in cui hanno una incidenza sulla ricostruzione del testo, e individuati da un asterisco in apice accanto alla sigla. Tutti i rimandi dagli esemplari H al manoscritto sono evidenziati con una piccola freccia a destra della sigla dell'esemplare. Sono integrate nell'apparato critico generale anche le (poche e poco rilevanti) varianti di stampa. L'esistenza di un lavoro d'autore esteso anche ai più banali refusi (come una tripla per una doppia, o una lettera rovesciata) ci impedisce di correggerli tacitamente: perciò tutti sono registrati, siano stati o no visti e corretti da Vico stesso.

L'apparato critico delle *Correzioni terze e quarte* rende conto delle variazioni e delle autocorrezioni, nei limiti in cui siamo riusciti a leggere sotto le cancellature o anche sotto foglietti talora incollati ai margini. Il lettore non avrà da questa edizione critica la riproduzione completa di tutto quanto contenuto in quei manoscritti, né la descrizione della collocazione, sia essa interlineare, o marginale, o in foglio annesso, delle diverse varianti: solo una edizione fotografica a fronte di quella diplomatica, come suggerito un tempo da Vincenzo Placella, potrebbe restituire, e forse in maniera non del tutto esauriente, la complessità di questi materiali. Ma qui si è semplicemente ricostruito tutto il testo, con la registrazione in apparato di tutti quegli elementi *a.c.* o *a.l.* (*ante correctionem*, *ante lituram*) che si sono potuti decifrare fornendo la lezione *p.c.* (*post correctionem*).

Le fonti di un'opera come la *Scienza nuova*, ovvero gli espliciti ma anche impliciti richiami alla tradizione antica e moderna, se l'autore ha il carattere di Vico, eruditissimo e al tempo stesso spericolato nella rielaborazione delle reminiscenze, non possono che costituire una congerie immensa e molto poco controllabile. Ma l'editore dell'opera qui si dà il compito modesto del fornire un contributo strumentale il più completo possibile, non di dare fondo a quella congerie. Pertanto l'apparato di fonti, che si dà in fascia d'apparato distinta da quella dell'apparato critico, si limita rigorosamente alle fonti esplicite. Per fonti esplicite si intenderanno le opere individuate con o senza il nome dell'autore, ma non i puri e semplici nomi d'autori; così il nome, ad esempio, di Epicuro citato come emblematico di una concezione filosofica, non troverà rispondenza nell'apparato delle fonti; mentre la troverà il capostipite degli storici della filosofia, contemporaneo di Vico, Jacob Brucker, non nominato nel testo, ma del quale è citata espressamente la *Historia philosophica* del 1723. Alcuni classici dell'antichità – fa qui per noi spicco il nome di Varrone – sono sicuramente noti a Vico in via indiretta e, nel caso citato ad esempio, la fonte indiretta (che è il *De civitate Dei* di Ago-



stino) è identificabile con asseribilità altamente giustificata; in questi casi essa entra nel nostro apparato di fonti, mentre rimane al di fuori della cura editoriale il reperimento e la segnalazione delle edizioni per noi più aggiornate dei frammenti dell'autore citato.

Non essendo un apparato di sole fonti classiche, per le quali vengono adottati, come è consueto fare nelle edizioni critiche, i sistemi di abbreviazioni del *Thesaurus linguae latinae* e del *Thesaurus linguae graecae*, né di sole fonti moderne, che si è invece soliti indicare mediante riferimento bibliografico completo, ci si è attenuti a un sistema misto, consistente nel dare le citazioni classiche secondo gli usi consolidati, e quelle moderne in forme abbreviate che implicano, sia detto qui una volta per tutte, il rimando all'«Indice delle fonti moderne citate». Questo strumento fa parte integrante dell'apparato critico e lo completa. In effetti l'apparato delle fonti corredda soltanto il testo principale: non ci è parso opportuno estendere la portata di questo strumento all'individuazione delle fonti citate nelle quattro serie di *Correzioni*, *miglioramenti e aggiunte*, né, *a fortiori*, all'apparato critico del testo principale, o addirittura all'apparato critico dei due volumi aggiuntivi manoscritti. Il fatto è, però, che queste parti del testo portano a nostra conoscenza reazioni di Vico ad autori a lui contemporanei, come Montfaucon, o Stanley, o Tournefort, non accessibili ai lettori delle sole opere stampate.

La nostra ricognizione, dunque, arreca qualche aggiunta al *Commento storico* del Nicolini, già integrato e in più punti rettificato dalle note dell'edizione Battistini alla *Scienza nuova* del 1744, e propone all'attenzione degli studiosi le edizioni anteriori al 1730 che Vico ha presumibilmente consultato o di cui almeno (come risulta dal contesto per il caso del Lafitau e forse anche per altri) ha avuto informazione indiretta.

Al termine delle *Correzioni quarte*, Vico dà istruzioni circa il modo di stampare i due *Ragionamenti*, che vanno dunque ripresi dal manoscritto delle *Correzioni terze*, e i tre capitoli della *Scienza nuova* del 1725 che vuole salvare. Ci siamo chiesti, dunque, se non fosse il caso di dare anche qui i *Ragionamenti* dopo le *quarte*, e non dopo le *terze*. Non lo abbiamo fatto per due motivi. Il primo è che qui non diamo l'opera virtuale, quale sarebbe potuta essere se fosse uscita alle stampe nel 1733-34, ma la sequenza in ordine cronologico delle elaborazioni manoscritte; e l'altro, che non sapremmo allora con sicurezza che cosa fare della *Pratica di questa scienza*. Su questo testo Vico non dice nulla al termine delle *quarte*: non dichiara di sopprimerlo, ma neppure dà istruzioni su come pubblicarlo. La cosa più probabile, anche se non sicura, è che questo silenzio significhi soppressione; ma manteniamo l'incertezza, e pro-

prio per questa incertezza non separiamo la *Pratica* dai *Ragionamenti*. Lasciamo entrambi questi testi nel luogo dove sono nati, sapendo con certezza che i *Ragionamenti* verranno soppressi (o meglio, incorporati nell'opera) al momento dell'edizione 1744, mentre la *Pratica* forse è già soppressa nel 1733.

Rimangono i capitoli della *Scienza nuova* del 1725. Vico non li trascrive nel 1733-34, si limita a dire che debbono essere riprodotti nella stessa loro forma originale. Allo stesso modo ci comporteremo anche noi. In questo caso non si tratta di edizione critica, ma di pura e semplice riproduzione di quei testi esattamente come uscirono alle stampe: chiudiamo dunque il volume con la trascrizione di quei tre capitoli che, prima di passare all'ultima edizione, Vico desiderava fossero recuperati dai rottami della prima.

Non sarebbe mai stato possibile portare a compimento un lavoro di così vasta e complessa portata senza l'intenso apporto collaborativo, fatto di competenza e dedizione, di Manuela Sanna, la quale per tutti questi diciotto anni ha assistito il curatore nelle cose grandi come nelle infinite minuzie di cui è costellata un'impresa del genere. Nel ricordare con vivo compiacimento e gratitudine questo contributo prezioso, il curatore si augura che i lettori che prenderanno in mano quest'opera ne possano trarre il *divin piacere* che lui stesso ne ha tratto pur nell'impegnativa fatica<sup>7</sup>.

PAOLO CRISTOFOLINI

*KINEMATIC OF AN EDITION. A NEW SCIENCE 1730. The following paper is a quite abridged version of Cristofolini's preface to the forthcoming critical edition of Vico's New Science as it was licensed in 1730 by the author, who modified it in a series of successive printed texts and manuscripts until 1734. The critical work of the editor, as it is showed there, consists in a very long and accurate searching of marginal remarks and autograph footnotes in more than 60 know exemplars of the book. The impressive issue of such a reconstruction is the possibility to get a new look on the movement of Vico's mind, which appears a dynamic much more than a systematic one.*

<sup>7</sup> Dopo la scrittura di questa relazione è stato rinvenuto un 63° esemplare della *Sn30* presso la «Biblioteca di Via del Senato» a Milano. Anche di esso si è tenuto conto nell'apparato dell'edizione critica.

## QUESTIONS OF RECEPTION FOR VICO'S *DE ANTIQUISSIMA ITALORUM SAPIENTIA*

There is a difference between what Vico meant and what Vico means, but it is with difficulty that the two questions are separated and it is not clear that a complete separation of the one from the other would be desirable even if it were possible. If we wish to decide what it was that Vico meant, then we shall be committed to an inquiry into the meaning of his writings in the periods in which they were written. If, on the other hand, it is what Vico means that interests us, then we shall examine the meaning of his writings in the present, whenever that happens to be. These twin inquiries, *Vico nel suo tempo e nel nostro*, suffer from a similar difficulty, however, for just as the present is in this context a «when-ever», so the phrase «in the periods in which they were written» is rich in equivocation. Nor is the problem solved if we concern ourselves only with one work, the *De antiquissima italarum sapientia*, and one present, now. It is true that the *De antiquissima* bears the date 1710, but it is also true that the work is supplemented in some subsequent editions by the two short works published by Vico in response to the review of the *De antiquissima* in the «Giornale de' Letterati d'Italia»<sup>1</sup>. In a number of modern editions, the three pieces written by Vico are published together with the three notices that appeared in the «Giornale»<sup>2</sup>. It was suggested by the «Giornale» that Vico's complete metaphysics would emerge if the text, the reviews and Vico's responses to those reviews were taken together as a single work; and it ought to be noted that Vico approved of this suggestion<sup>3</sup>. Thus, even if we allow ourselves the inter-

<sup>1</sup> G. VICO, *Risposta del signor Giambattista Vico, nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro De antiquissima italarum sapientia, ovvero Della metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari*, Napoli, Felice Mosca, 1711; *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, Napoli, Felice Mosca, 1712.

<sup>2</sup> «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. V, 1711, art. VI, pp. 119-30; vol. VIII, 1711, art. X, pp. 309-338; vol. XII, 1712, art. XIII, pp. 417-418.

<sup>3</sup> *Ibid.*, vol. VIII, 1712, art. X, pp. 335-336. The entire passage is cited by Vico in his Second Response where he adds «Talché io voglio, e devo volerlo, che 'l mondo creda, con questa

pretative luxury of assuming that Vico wrote the first book of the *De antiquissima* in as it were an intellectual instant, continuously and in one state of mind – allowing ourselves to ignore the fact that the author announced the *De antiquissima* as the first installment of a three-volume work that would in time add books on physics and ethics and an appendix on logic to the first *Liber metaphysicus* – it is nevertheless impossible to suppose that there is a unitary period in which the *De antiquissima* was written and to which we can direct ourselves if we wish to find the meaning of the work when it came into being. Similarly, even if we define the present as *this* present here and now we shall find ourselves undermined not only by the commonplace that any instant identified is already past, but also by the fact that at least with regard to reception there is no now than must not also be conceptualized as a here. That is to say, your now and my now are different even if they are simultaneous because the questions that you take to the *De antiquissima* are unavoidably different from the questions that I take to the *De antiquissima*. Every now is thus both temporal and spatial, spatial in the sense that a reader is a cognitive locus. Furthermore, even if it is legitimate to think of a reader as a unitary spatial locus, it does not follow that the reader is unitary in a temporal sense, for a reader is coinvolved in a complex temporal process that may be thought to possess past, present, and future dimensions: past when a text exists prior to the reader; present in the sense that the cognitive events that constitute a reading take place in the present; future when a text remains open to contrual. This essay will consider Vico's *De antiquissima* from this multiple perspective. Indeed, the essay will multiply this perspective, for it will make sense to think of the reader of the *De antiquissima* as being subjected to pluperfect and future perfect tenses as well: Vico is a reader of Aristotle reading Zenó, and we shall also be considering an essay by Max Fisch that adopts the perspective of how Vico (and the essay) will (and would) have been received. The first section examines an observation on the *verum=factum* principle made by Fisch in an essay intitled «Vico and Pragmatism»; the second, Vico's approach to reading in the *De antiquissima* itself; and the third, the author's involvement with the book's immediate reception. It will be the conclusion of this essay that the meaning of Vico's *De antiquissima* is not temporally located, is only more or less determinate, is coordinate with the commitments and entitlements that may in the end be legitimately ascribed to it and that the author of

*Risposta me non contender con esso voi, ma avervi ubbidito» (Risposta di Giambattista Vico... [Ris. II], in G. VICO, Opere filosofiche [OF], a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 168.*

the work himself has an essentially similar, or at least compatible account of meaning, although he does not articulate it.

1. At the end of a rather fine essay Max Fisch intimates to the reader that he is not finished, that he has more to say, but that he may never say it. It is characteristic of Fisch to use a cryptic style that hopes to make up with precision what it lacks in explicitation. Fisch, pragmatist philosopher, scholar of C. S. Peirce and translator of Vico, is not ashamed, but instead proud to signal to the reader that there is more to be done and, indeed, it is a mark of his pragmatism that he puts such store – faith would be the wrong word – in future research communities. The insistence on the future-orientated status of inquiry finds its inspiration in Peirce's articulation of the coincidence of reality and, what he calls, inquiry in the long run. «The real», argues Peirce, «is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge»<sup>4</sup>. Addressing himself to this indefinite community, Fisch concludes the essay with

A last suggestion. What if Peirce, toward the end of his life, had heard of Vico's *verum=factum*? He would have said: 'The way to take that is to turn it first into Greek, the native language of philosophy, and then from Greek into English'. The Greek for it is τὸ ἀληθές = τὸ πρᾶγμα. The English unpacking is that the true in the transcendental sense – the unconcealed, that which hides nothing, that which is intelligible without remainder – is the deed, action, behavior, practice, affair, pursuit, occupation, business, going concern. The Greek formula has several advantages over the Latin. The Latin *factum* emphasizes the completed actuality, the pastness, of the deed; the Greek τὸ πρᾶγμα covers also an action still in course or not yet begun, and even a line of conduct that *would* be adopted under circumstances that may never arise. The Latin is retrospective; the Greek is, or may be, prospective. The Latin is, on the face of it, individual, and it took Vico's genius and years of struggle to make it social in the *New Science*. The Greek would have offered no such resistance. The Greek leaves room for possibility and for generality, and so for

<sup>4</sup> C. S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., Cambridge (Mass.), 1931-1958, vol. V, p. 311; the passage is cited by M. FISCH, *Vico and Pragmatism*, in *G.B. Vico. An International Symposium*, Baltimore, 1969, pp. 416-417. Fisch later argues that the passage should read «capable of an indefinite increase of Knowledge» (see the de Appendix to «Vico's Pratica» in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, ed. by M. Mooney, G. Tagliacozzo, D. Ph. Verene, Baltimore, 1976, p. 430).

Scholastic realism; the Latin, while perhaps not excluding realism, favors nominalism. Further, the transcendental sense of 'true' is more obvious in the Greek *τὸ ἀληθές* than in the Latin *verum*. Now the doctrine of transcendentals, though metaphysical, includes a theory of knowledge, and the theory of knowledge includes, at least by implication, a theory of meaning. The Greek formula lends itself better than the Latin to the disengaging of the theory of knowledge from the metaphysics, and of the theory of meaning from the theory of knowledge. Vico disengages the theory of knowledge but not that of meaning. He saw that the question of truth in the transcendental sense is logically prior to that of truth in the non-transcendental sense; he did not see that the question of meaning is also prior to that of truth in the non-transcendental sense. If he had thought in Greek instead of Latin, he might have taken that final step of disengaging the theory of meaning. If he had taken it, the result would have been pragmatism. *Πρᾶγμα* prompts us, as *factum* does not, to find the meaning of probability (for example) in (for example) the insurance business. And the meaning it prompts us to find is not so much how that business *has been, has come to be, or is* conducted, as how it *would be* conducted in a rational society<sup>5</sup>.

The paragraph wants and warrants explicitation. First, let it be said that Fisch's supposing of a Peirce who had read Vico is illegitimate (and negligible for the historian who does not indulge in counter-factuals) only if we are able to deny Fisch's claim that the conditional is an integral part of meaning. Now, when Fisch speaks of «the true in the transcendental sense» he assumes that «*verum*, true, as a transcendental, refers to the truth of things, not of propositions, and means intelligible»<sup>6</sup>. Likewise, when he talks of a theory of meaning that follows from the *verum=factum* principle analogous to the theory of knowledge that Vico derives from the equation, Fisch intends to refer to a pragmatist theory of meaning according to which, as Peirce puts it, «the only real significance of a general term lies in the general behavior which it implies»<sup>7</sup>. Fisch's belief that meaning is somehow a function of use supports his intuition that it is significant that the author of the *De antiquissima* was writing in Latin and that it makes sense to say not only that he wrote in Latin but that he «thought in Latin» and that he would have thought differently, but subtly so, had he thought in Greek.

Fisch's suggestion is tremendously acute, but it simplifies the use that Vico makes of the terms *verum* and *factum* in the argumentative *mêlée*

<sup>5</sup> M. FISCH, *Vico and Pragmatism*, cit., p. 424.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>7</sup> C. S. PEIRCE, MS L 321, draft of a letter to Howes Norris Jr., May 28, 1912; cited in M. FISCH, *Vico and Pragmatism*, cit., p. 418.

of both the *De antiquissima* and his responses to its review in the «Giornale de' letterati d'Italia». Fisch is quite correct, however, to insist on the importance of the syntactic position of the word *factum*. With a close reading of the *De antiquissima* we see that Vico's conceptualization of the participle's temporality is not consistent in the way that Fisch would have us believe, but that nevertheless the word moves, conjugates on precisely the axis that Fisch has indicated with his Peircean gloss. Fisch's point seems well served when Vico uses the perfect infinitive, *fecisse* on three separate occasions early in the work<sup>8</sup>. But the infinitive is, of course, a rather particular grammatical form that denies its own temporal determination. The perfect infinitive is a kind of limitlessness that is bounded at one end by the present and the present infinitive occupies a temporal position only insofar as it is not explicitly the perfect or future infinitive. When Vico comes to use the present infinitive in the work's conclusion a peculiar thing happens to the equation between *verum* and *factum*. Those two terms appear grammatically comparable; they both function as neuter adjectives and in the examples he cites from Plautus and Terence Vico is concerned with the status of the words as comparable adverbs («indeed» and «nicely done»); but in fact the relationship is asymmetrical in that *verum* does not stand to an infinitive as *factum* stands to *facere*. Vico explores this asymmetry when in the conclusion to the *De antiquissima* he addresses Paolo Mattia Doria with the words «Etenim habes *verare* et *facere* idem esse»<sup>9</sup>. In saying that Doria believes *verare* and *facere* to be identical Vico is putting his own words in Doria's mouth, which is something that he does also with Zenó, as we shall see. What is more important here though is Vico's concession to good analogical form. The pressure of proximity to *facere* generates the word *verare*. In translating *verare* it is difficult to ignore the direct transliteration «to verify» even though it does not follow from the standard translations of *verum* as «the true» or «the intelligible». If we accept that Vico's Latin stands in the vicinity of «to verify», we must conclude that syntactic pressure has altered semantic content because verification is significantly different from, although related to, intelligibility. This is a point to which we shall return when we come to discuss the semantic dimension of Fisch's Peircean gloss of Vico, but for the moment it is important to note that there are further syntactic consequences to this syntacto-semantic development. With the infinitive equation *verare*=*facere* we have an equation of processes that must be conceptualized as taking place over

<sup>8</sup> G. VICO, *De antiquissima italarum sapientia* [*De ant.*], in *OF*, pp. 69, 75, 93.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 131.

time, although, by the same token, it cannot be conceptualized as taking place in any one of the past, present or future tenses.

There is more, though. The dialogical quality of Vico's address to Doria is in itself of little importance, but it mirrors an episode of considerably more significance in which Vico casts the otherwise impersonal *verum=factum* into a dialogical frame. Having indicated his belief that what Galilei and his peers in English natural philosophy were doing with experimentation in physics was a kind of *verum=factum*, Vico concludes by arguing that, although the Cartesians deny that they are coinvented in the probabilistic business of experimental verification, what they are in essence practising follows from the quite correct proposition that «*mibi physica vera erunt, cum feceris; ut geometrica ideo hominibus sunt vera, quia faciunt*»<sup>10</sup>. Physicals will be intelligibles for me, says Vico putting words in the mouth of an imagined Cartesian, when you will have made them, just as geometricals are intelligibles for men because they themselves make them. The extension of geometrical method to physics is right, but the Cartesians have misunderstood the nature of the move, which ought not to be motivated by a desire to found in physics a science as certain and sceptic-proof as the science of mathematics, but rather by a desire to practise in physics a kind of construction comparable to that practised in geometry. This sentence had its origin in a passage in the *De nostri temporis studiorum ratione* where Vico had argued that «*geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*», that geometricals we demonstrate because we make them and that were we able to demonstrate physicals, we should be able to make them too<sup>11</sup>. The premise missing from this sentence is that God and not Man makes physicals and it follows that we must not think ourselves capable of creating physicals in the same sense in which we create geometricals, that is *ex nihilo*. The relationship between these two passages is often misunderstood. They are neither synonymous nor contradictory. Vico repeats the *De ratione* sentence in the *De antiquissima* with approval<sup>12</sup>. Vico still maintains that it is mistaken to suppose that the certainty we have as a result of our definitional procedures in mathematics can be applied to physics, but he does not mean thereby to deny that the *verum=factum* cannot be applied in some sense to the study of physical phenomena.

The syntactic dimension of this issue is highly suggestive, but it is the semantic that is more conclusive. In his autobiography Vico says of the pe-

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>11</sup> G. VICO, *De nostris temporis studiorum ratione*, in *OF*, p. 803.

<sup>12</sup> *De ant.*, p. 83.



riod in which the *De antiquissima* was written that although useful in medicine and pharmacy he distained experimentalism because it seemed useless to him in the field that interested him primarily, namely law<sup>13</sup>. This passage has encouraged some to speak of a «rigetto vichiano della filosofia corpuscolare e della fisica sperimentale» but given the explicitness of Vico's advocacy of experimentation in the *De antiquissima* it is not possible to rely on an account written in 1725 of a work written in 1710<sup>14</sup>. Vico states quite clearly in the First Response to the review of the *De antiquissima* that the *verum=factum* principle accounts for why experiments are convincing, for they are performances in which making is a form of proving. Vico is quite serious in implying, thus, that experiments are geometrical method applied to physics but as topic, and not as critic. That is to say, experiments do not merely succeed or fail. They do not merely prove or disprove the propositions of which they are operations. Experiments partake of a history in which they appear not only as judgments but also as testimonies, contributing to the resolution of some questions and raising others. Speaking here in the language of law is quite appropriate, as we shall soon see, and the elision between natural philosophical inquiry and rhetoric should not be read as an obliteration of the former by the latter, but as an inclusion of the latter with the former. The consequence of saying that natural philosophical inquiry is opinable is not that all opinions are intellectually indistinguishable and that therefore disputes are settled in favour of the party that is stronger or more manipulative, but rather that natural philosophical inquiry, like legal investigation, is a matter of resolving questions beyond reasonable doubts. It turns out that Cicero's *Academica* shares a fundamental insight with the legal environment in which American pragmatism was conceived: a belief is that on the basis of which a man is prepared to act<sup>15</sup>. Vico's statement that Herbert of Cherbury's *De veritate* «veramente altro non è che una topica trasportata agli usi de' fisici sperimentali» is a highly suggestive indication of the partnership established in his mind between experimental physics and the probabilistic modes of argumentation taught to those who would practise in the law courts<sup>16</sup>.

If it is not possible to take at face value what Vico says in 1725 of his attitude to experimentation around 1710, it is nevertheless possible to

<sup>13</sup> G. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* [Vita] in OF, p. 14. Note that Vico reiterated his interpretation of experiment as a form of *verum=factum* in the *Vici Vindiciae* of 1729, for which see OF, p. 353.

<sup>14</sup> See P. CASINI, *L'antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, Bologna, 1998, p. 183.

<sup>15</sup> See CICERO, *Academica*, II.7-8 and M. FISCH, *Justice Holmes, The Prediction Theory of Law, and Pragmatism*, in «The Journal of Philosophy» XXXIX (February 12, 1942) 4, p. 89.

<sup>16</sup> *Risp. II*, p. 163.

argue that the reason he gives for rejecting experimentation indicates a larger problem. Vico says in 1725 that he rejected experimental physics in the period around the publication of the *De antiquissima* because he could not see its import for inquiry into the law. It is tempting to wonder whether Vico's memory has not been re-written in line with a suggestion that he received from the Venetian reviewers of his *De antiquissima*. It had been suggested to him that instead of involving himself in the endless difficulties of etymology, he ought to be concerned with Roman religion and law<sup>17</sup>. At the time Vico replied that religion and law were even more obscure than etymology, but it is difficult not to see in the «Giornale»'s suggestion the parameters of the research project that was to occupy Vico through the three volumes of the *Diritto universale* and the three editions of the *Scienza nuova* for the rest of his life<sup>18</sup>.

The problem goes deeper, however, for Fisch wishes to advance the idea that the *facta* that Vico contemplates in the *De antiquissima* are not merely the definitions of mathematics, nor merely the confections of experimentation – confections that are constructions, when considered materially, and hypotheses, when considered discursively – but something much more sweeping. Fisch wishes to suggest that «the world is not given as an object for contemplation, a world we have not made, waiting to be known. If it may be said to be given at all», he continues, «it is given as known and misknown from of old, with our past knowing and misknowledges inextricably, unidentifiably ingrown, a world already construed and more or less misconstrued, a world in part constructed out of our doings and makings – *our languages and other institutions, our domestications, our tools, machines, instruments, our experiments of all kinds* – and the rest construed by imagined extensions of our doings and makings and by anticipations of their results»<sup>19</sup>. Fisch is glossing the Vichian concept of *facta* – a concept that oscillates in Fisch's representation between the version advanced in the *De antiquissima* and that advanced in the *Scienza nuova* – with his own, pragmatic, concept of «institutions». In the 1968 revised edition of the Bergin and Fisch translation of the *Scienza nuova*, Fisch defended the decision to change the translation of Vico's *cose* from «things» to «institutions». When Vico uses the phrase *cose divine e umane*, the translators took him to be glossing Varro's *antiquitates rerum humanarum et divinarum* and avoiding *istituzione* because that word implied «deliberate contrivance, artifice,

<sup>17</sup> «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. VIII, 1712, art. X, pp. 336-7. *Risp. II*, pp. 146-147.

<sup>18</sup> *Risp. II*, pp. 146-147.

<sup>19</sup> M. FISCH, *Vico and Pragmatism*, cit., p. 423, emphasis added.

choice, will, intent» where the author wished to denote a foundation that is at first entirely unconscious. Fisch justified the use of «institutions» by arguing that it no longer connotes primarily «planned systematic instruction» as the transliteration did for Vico when he read Quintilian's *Institutio oratoria* or taught that course at the University of Naples<sup>20</sup>. The translators have been criticized for this substitution<sup>21</sup>. But Fisch for one had invested a good deal of time and thought in the word and had written on it elsewhere. In an address titled «The Critic of Institutions», Fisch had said in 1956 that «by institution, as a first approximation, I shall mean any provision or arrangement of means or conditions for subsequent activity, additional to or in modification of the means or conditions that are already present prior to the institution, whether present in nature prior to all institution or present in nature only as modified by previous institutions»<sup>22</sup>. Here is a key source of Fisch's concern to read futurity into Vico's past participle, *factum*.

Fisch's world of misconstruals is not a world in which there can be no error, for «our misconstruings are detected, explained, and rejected, [albeit] for the most part one by one, with great difficulty, even painfully» and although «the world is not cognitively innocent, any more than we are who desire its better acquaintance», it is nevertheless the case that there is such a thing as falsification. Indeed it is our peculiar gift as finite beings that we are capable of confronting (and even being surprised by) our own limitations. Vico himself recognizes something similar in a passage in the *De antiquissima* that, for its proximity to one of the several articulations of the performative value of experiments, argues for the existence of both a latent continuity between experimental and legal construction in the *De antiquissima* and, likewise, for the existence of a question on the value of falsification posed with regard to law, but answered only later in the *Diritto universale*, and never posed with regard to experimental physics<sup>23</sup>. Vico is concerned to indicate the particularity of

<sup>20</sup> G. VICO, *The New Science of Giambattista Vico. Unabridged Translation of the Third Edition (1744) with the addition of «Practic of the New Science»*, tr. by T. G. Bergin and M. H. Fisch, Ithaca, 1968, pp. XLIII-XLIV.

<sup>21</sup> See, for example, M. LILLA, *G. B. Vico: The Making of an Anti-Modern*, Cambridge (Mass.), 1993, p. XI.

<sup>22</sup> M. H. FISCH, *The Critic of Institutions*, (Presidential Address delivered before the fifty-fourth annual meeting of the Western Division of the American Philosophical Association at the Indiana University, Bloomington, Indiana, May 3-5, 1956), in *Studies in Philosophy and in the History of Science: Essays in Honor of Max Fisch*, ed. by R. Tursman, Lawrence (Kan.), 1970, p. 184.

<sup>23</sup> *De ant.*, p. 77.

cause and effect as guaranteed by Platonic form and to contrast it with the generality of class and class predictions in Aristotelian genera. Aristotelian physics attempts to know universals when it ought, in the fashion of experimental physics, to imitate the particular effects of natural phenomena. It turns out, however, that Aristotelian generality and especially the errors it projects are useful and Vico realizes this first in the context of law where it is precisely the exception to the rule, the recognition of the contravention of equity by extending an established rule into a particular case that advances the cause of equity itself. Ironically, it is the perversity of the law in the present that will make it just in the future<sup>24</sup>. When Vico speaks of the ideal lawyer as he who has not so much an understanding of the thetic content of the law as a capacity to identify exceptions to that thetic content in particular circumstances, he is surely moved either directly or indirectly by the passage in Quintilian regarding the way in which grades of generality and specificity in the concept of cause may be distinguished in Greek and Latin<sup>25</sup>. Certainly, the «Giornale» thought the passage relevant and presumed to bring the Quintilian to Vico's attention<sup>26</sup>. One imagines that Vico was rather unimpressed by this rebuke, given that already in the text of the *De antiquissima* itself he had been making use of the Greek terms in their Latinate form – just as Quintilian had glossed them – so as to make his point on the superiority of Platonic forms over Aristotelian genera.

Aristotelian physics is not truly knowledge from causes, Vico charges; it is rather knowledge from theses. In this terminological matrix, the implication is that physics should be knowledge from hypotheses, but because he emphasizes the perfection of Platonic forms, he pays more attention to the verification of particular constructions than he does to the falsification of particular hypotheses. So, Vico considers the value of exceptions brought into relief by the mistaken extension of Aristotelian genera in law, but he does not seem to consider the value of similar false projections in the case of experimental physics, but it is arguable that what holds in law holds in physics too, for it is in the production of anomalous results and the use of controlled experiments to generate as it were the topical categories of similarity and difference (rather than in the perfect reproduction of natural phenomena) that experimentation really pays dividends. Now, the proximity of experimental physics and law in this passage from the *De antiquissima* is striking, particularly given the

<sup>24</sup> *Ivi*.

<sup>25</sup> See QUINTILIAN, *Institutio Oratoria*, III, 5, 7.

<sup>26</sup> «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. VIII, 1712, art. X, pp. 330-332.

terms of Vico's rejection of experimentalism in the *Vita*. And although the promise of that proximity is left unfulfilled and the analogy eventually broken by Vico's subsequent self-interpretation, the fact of the possibility vindicates Fisch's reading of Vico's *factum* as a concept applicable likewise to experiments and laws, construing and misconstruing.

So rich, in fact, is Fisch's own construal of Vico's engagement with «pragmatism» that the American produces another noteworthy gloss on the *verum=factum* principle. Motivated by a passage from Peirce according to which «our minds having been formed under the influence of phenomena governed by the laws of mechanics, certain conceptions entering into those laws become implanted in our minds, so that we readily guess at what the laws are», Fisch ventures the thought «not *verum=factum* [...], but *verum=faciens*: it is not what our minds have made up, but what has made them up, that is intelligible to them»<sup>27</sup>. Fisch's comment can be described as neither Peirce glossing Vico nor Vico glossing Peirce. It is both and neither: it is Fisch reporting the preliminary result of a dialogue that has taken place – perhaps literally, perhaps figuratively – in his own mind between impersonations of each. (The supposition of such a dialogue is not far-fetched: it is in fact derived from just such a dialogue written by Fisch, held between his persona as a historian and his persona as a philosopher)<sup>28</sup>. By substituting the passive present participle *faciens* for the active past participle *factum*, Fisch means not just to transcend the opposition between the past and future tenses, but in fact also that between the passive and active voices: tacitly he is demonstrating the limits of the Latin and, once again, pointing to the flexibility of the Greek. That is to say, the doing here identified, which is convertible with the constitution of the true, is a dialectical generation of subject and object that is both reflexive and transitive. Peirce is of the striking opinion that «matter is effete mind, inveterate habits becoming physical laws» and he thereby establishes a continuum between the two such that they may be mutually constitutive<sup>29</sup>. Vico was of the opinion that the relationship between the words *facultas* and *facilitas* suggests that the *capacity* to perform an action is already a function of the *habit* of performing it. When he goes on to say that we make colours in seeing, flavours in tasting, sounds in hearing and heat and cold

<sup>27</sup> M. FISCH, *Vico and Pragmatism*, cit., p. 419. C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, cit., vol. 6, p. 10.

<sup>28</sup> M. FISCH, *The Philosophy of History: A Dialogue*, in *Studies in Philosophy and in the History of Science*, cit., pp. 193-206.

<sup>29</sup> C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, cit., vol. 6, p. 24.

by touching it seems clear that he believes human sensations are the creatures of the human subject and not of the objects of those sensations, such that the dualism between subject and object remains. But Vico offers a more precise formulation of the concept in his Second Response, where he is careful to speak in an impersonal mode that transcends, as much as the Italian will allow, the opposition between subject and object, activity and passivity: Vico reports that the principle insight of Herbert of Cherbery's *De veritate* is «che ad ogni sensazione si spieghi e manifesti in noi una nuova facultà»<sup>30</sup>. Aristotle had been of the opinion in Book III of *De anima* that subject and object are one in the process of intellecting<sup>31</sup>. Vico himself compared his transformation of *cogito, ergo sum* into *quid in me cogitat; ergo est* to the active intellect of the Aristotelians, the ether of the Stoics, the *daemon* of the Socratics and comes to make further use of that Aristotelian insight in the *Scienza nuova* where he says, in a famous passage, that in understanding man becomes all things, but that in misunderstanding man makes all things out of himself<sup>32</sup>. Vico, genuinely a poet by the time of the *Scienza nuova*, makes a point of using *sperimentare* in place of «to experience»<sup>33</sup>.

Fisch asks questions of Vico that Vico did not ask of himself and in order to do so he impersonates another historical figure who never formulated such questions either. There are probably some who would say that howsoever imaginative it might be, such an approach is not legitimate for a historian, but whoever would say this must account for the utility and, yes, the historical sensitivity of Fisch's gloss. By reformulating Vico's Latin in Peirce's Greek, Fisch successfully illuminates the restrictions operating in the Latin. Attention to the orientation of *factum* to the past brings into relief the various attempts to overcome it, by means of the perfect infinitive, the present infinitive and the future perfect in dialogical first and second persons. Attention to these syntactic issues highlights in turn the semantic extension of *facta* from definitions to include laws and experiments, which suggests that *facta* are not only nominal, but also real objects. With the futurity and reality of *facta* secured, or at least suggested, in this way it becomes logical for Fisch to ask whether the subjects of these *facta* cannot become subject to them;

<sup>30</sup> *Risp. II*, p. 155.

<sup>31</sup> ARISTOTLE, *De Anima*, 430a.

<sup>32</sup> *De ant.*, p. 110; G. VICO, *Principi di Scienza nuova*. 1744 [Sn44] in *OF*, pp. 486-487.

<sup>33</sup> *Id.*, *Principj di Scienza nuova d'intorno alla Comune Natura delle Nazioni*, Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1744, a cura di M. Veneziani, Firenze, 1994, vol. I, pp. 14, 80, 92, 111, 309, 421, 422, 436, 473, 502.

that is to say, whether having made this civil world human beings may not themselves be re-made by it in return. Different scholars would probably give different accounts of the way in which Vico answered this question, but few, if any, would say that putting this question to Vico is in itself anachronistic. That the question came to Fisch in the terms that it did because he was a scholar of Peirce as well as of Vico, that it came to him, as it were, from the future is neither here nor there, it would seem. The assertion of this point may seem strange to readers of an Italian journal such as the «*Bollettino del Centro di studi vichiani*» because they are not likely to contest the legitimacy of Fisch's reading Vico through Peirce. They may disagree with what Fisch says, but they do not doubt that the manner in which he has framed his inquiry is permissible. To such open-minded readers let it simply be said that *la storia della filosofia* has its own particular status as a genre in Italy and that there are in fact anglophones who would challenge the legitimacy of Fisch's reading strategies, some not so much out of conviction as out of habit, others because they believe the theories of language to which they subscribe dictate that texts may not be read in this way. To those who take the legitimacy of using Peirce to read Vico to be a non-question, let it also be said that such openness to the future is part of a broader account of the historicity of language – in its engagement both with the past and in the present, engagements to which we pass in sections two and three of this essay – in which meaning itself is only ever more or less determinate. It may be that that assertion is somewhat less obvious.

2. In the proem to the *De antiquissima* Vico compares the mode of reading he will use in that work to that displayed by Plato in the *Cratylus*, but in his responses to the Venetian reviewers of the «*Giornale de' Letterati d'Italia*» he demonstrates that in fact the mode of his reading is better revealed by his engagement with the *Physics* of Aristotle and the comedies of Plautus and Terence. If Vico's mode of reading is a kind of etymology it is better to examine the nature of that kind through the lens of Cicero's *Topica* or Aristotle's *De interpretatione*. In the end, however, it may not be inappropriate to describe Vico's approach to reading as Platonic – or rather Socratic – in the broad sense that derives not so much from the *Cratylus* as from a dialogue like the *Protagoras*. There is a sense in which Vico is in the *De antiquissima*, and will be even more in the *Scienza nuova*, deeply opposed to the idea of the sophistic project. Vico rejects the reviewers' suggestion that Pythagoras brought with him from Greece what Vico called an ancient Italian wisdom by simply stating that carrying doctrine around «*fu costume de' sofisti, i quali, per far guada-*

gno della lor arte, andavano vendendo per fuora il lor vano ed ostentato sapere; la qual cosa dà l'occasione e 'l decoro al dialogo di Platone intitolato *Il Protagora*»<sup>34</sup>. This belief that philosophy does not travel operates throughout the Vichian corpus as a kind of limit case, a negative condition for the possibility of the insights that are most characteristic of the *Scienza nuova*, particularly the rejection of Roman law's Greek origins and Homer's philosophical authority. Yet even if it is clear that Vico believed himself opposed to the *idea* of the sophistic project, it does not follow that his engagement with language, with discursivity as such may not profitably be categorized as sophistic. To reject in theory that which one imitates in practice is certainly ironic, but it is far from impossible. «Sophist», however, is a word so saturated in connotations, most of them negative, that it will be necessary in the third part of this essay to discuss the word further before it can be used in reference to Vico.

In the proem Vico reports that while musing on the origins of the Latin language it occurred to him that aspects of the Latin lexicon seemed philosophical and that in order to explain this oddity he hypothesized a philosophical wisdom that had contributed to the lexical structure of the language but that had subsequently passed out of knowledge, remaining not in consciously held opinions but rather in unconsciously observed habits of speech. Vico announces the *De antiquissima* as an attempt to reconstruct this ancient philosophy and supposes that although such a project had not previously been attempted it might reasonably be numbered among the desiderata appended by Francis Bacon to the 1623 edition of his *De dignitate et augmentis scientiarum* and would in fact follow a mode of interpretation pioneered by Plato in the *Cratylus*<sup>35</sup>. Vico had made the assertion that he was inspired in examining the origins of the Latin language by the example of the *Cratylus* in a letter to Gian Mario Crescimbeni (written after 19 June, 1710 and before the publication of the *De antiquissima*, a copy of which Vico sent to Venice at the end of October in that same year); he will repeat it in the Second Response and will say something similar in the *Vita*<sup>36</sup>. In the 1725 *Scienza nuova*, however, Vico states that he was wrong in the *De antiquissima* to have modelled his investigations in etymology on the example set by the Athenian and in the 1744 *Scienza nuova* he goes on to argue that Plato was wrong to go looking in the origins of the Greek language for a

<sup>34</sup> *Risp.* II, p. 148.

<sup>35</sup> *De ant.*, pp. 57, 59.

<sup>36</sup> G. VICO, *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti* [*Epist.*], a cura di M. Sanna, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. XI, Napoli, 1992, pp. 82-83; *Risp.* II, p. 148; *Vita*, p. 25.



pure language in which the names of things followed from and illumined their natures, because that was the language of Adam and not the language of the first Greeks, who instead spoke in a language that was not so much divine as «theo-logical»<sup>37</sup>. It would appear, thus, that even when he rejected Plato's project in the *Cratylus* Vico still took that project to have been one concerned with the recovery of a pristine speech in which the names of things followed directly from their true natures. It is a question difficult to answer conclusively whether Vico's reading of the *Cratylus* is a reasonable one, for it appears possible that he associates the meaning of the dialogue closely with the position of Cratylus, whereas Socrates, although he argues as it were on behalf of Cratylus when he is interrogating Hermogenes, turns himself against Cratylus when he comes in the second half of the dialogue to argue on the other side of the case. Socrates adopts his characteristically ironic stance before the opinions of both interlocutors and it is difficult to ascribe to him more than a negative position. Quite what Plato, who should never be conflated wholly with Socrates, believed himself to be arguing in the dialogue is a further problem and likewise a difficult one, for although it is possible that he was satirizing the sophistical habit of taking advantage of the equivocation of words it is also possible that he was looking to demonstrate the sheer creative potential of language itself considered as a topos for the discovery of arguments. In view of these ambiguities, it would appear that the most unreasonable aspect of Vico's reading is its confidence. Paolo Casini suggests in effect that the meaning of the *Cratylus* may well have been settled for Vico by the way in which it was read in the Renaissance in, for example, Marsilio Ficino and through passages from Proclus' «lectures» of the dialogue<sup>38</sup>. Certainly Vico's confession in the *Vita* that he began but did not complete the study of Greek would lead us to suspect that his reception of the Athenian's dialogue suffered through a number of iterations, although in fairness we should add that this layering of gloss upon gloss may well have been a source of richness as well as impurity<sup>39</sup>. Regardless of whether Vico's reading of Plato is or is not a good reading, though, it is still a question to be confronted whether the model that he was following in the *De antiquissima* was in fact the model set by the *Cratylus*.

There is reason to suggest otherwise. Reading is, in point of fact, at the heart of Vico's sense of what it is to be a finite being that lives par-

<sup>37</sup> ID., *Principi di una Scienza nuova* (1725), in *OF*, pp. 275, 294; *Sn44*, p. 485.

<sup>38</sup> P. CASINI, *L'antica sapienza italica*, cit., pp. 185-189.

<sup>39</sup> *Vita*, p. 17.

ticularly in time and space. In order at the very beginning of the *De antiquissima* to anchor the distinction between *intellegere* (which is the divine activity where *verum* and *factum* coincide) and *cogitare* (which is the human equivalent) he says «*uti verba idearum, ita ideae symbola et notae sunt rerum: quare quemadmodum legere eius est, qui colligit elementa scribendi, ex quibus verba componuntur; ita intelligere sit colligere omnia elementa rei, ex quibus perfectissima exprimat idea*»<sup>40</sup>. Reading, then, is concerned with construction, with the ordering and compositioning of words and their parts. It is, we might say, the structuring of syntax to answer the demands of semantics. Moreover, it is analogous to the divine activity of intellecting, but instead of expressing it is concerned with composing and instead of working only with things and their elements, it trafficks with words that are symbols and notes of ideas that are symbols and notes of things. Reading, as we have seen, suffers from iteration. This passage, moreover, is not merely an assertion of the fact that language suffers from iteration; it is a remarkably rich example of that fact too, for in saying that «*verba idearum, ita ideae symbola et notae sunt rerum*» the Neapolitan is glossing a passage from Cicero's *Topica* that itself glosses a passage from Aristotle's *De interpretatione*. The three passages are intended to do different work in each of their respective contexts, so we should not be scandalized if they are significantly dissimilar. Aristotle had been looking to place language in a fundamentally communicative context, where the vagaries of symbols, which vary between different languages, are less important than the imperatives of the *παθήματα* and *πράγματα* they serve, which are universal according to the Stagyrite.<sup>41</sup> Cicero was explaining Aristotle's *Topica* to a friend – although there is reason to suppose that he too was working not immediately from the Aristotelian text, but rather mediately from some late Hellenistic text – and was showing how an inquiry into the original meanings of a word can be brought to bear on the construction of legal terms<sup>42</sup>. Vico is examining the way in which divine and human *verum=factum* differ, but are comparable in their difference.

Striking, especially after the readings that Fisch has given us, are the translation of the Greek *πράγματα* into the Latin *res*, the occlusion of *παθήματα* in Cicero and their reappearance but as *ideae* in Vico, and the equivocation of the word *ideae* in the Neapolitan. Fisch steers judiciously clear of the word «thing» when he renders *πράγμα* with «deed, action,

<sup>40</sup> *De ant.*, p. 63.

<sup>41</sup> ARISTOTLE, *De Interpretatione*, 16a.

<sup>42</sup> CICERO, *Topica*, 35-37.

behavior, practice, affair, pursuit, occupation, business, going concern». It is not the case that the word *res necessitates* the conceptualization of a thing that exists substantively as an object in the world independent of human activity – indeed Vico is happy to use *res* if not in place of, then at least in the vicinity of *facta* and *negocia*<sup>43</sup> – but the possibility of such an inference is sustained in the passage from Cicero and perhaps even encouraged in that from Vico. Likewise, the Greek subject remains strictly complicit with the world of objects in which it exists, for Aristotle stipulates a close relationship between παθήματα and πράγματα the former are neither σύμβολα nor σημεία of the latter, but rather ομοιώματα. Cicero omits the mediation of the human subject between words and things, but in Vico some such intermediary semiotic layer is reinstated. It is tempting, however, to suspect that instead of directly reclaiming the expressivist and realist vernacular present in Aristotle, Vico is speaking in a seventeenth-century French idiom that he otherwise, for the most part, rejects. Attention to the strict delineation of word, idea and thing is characteristic, for example, of the Port-Royal *Logique*. Yet, as Vincenzo Vitiello has pointed out, the word *idea* equivocates in the Vico. «Appare chiaro», Vitiello argues, «che, se il primo concetto di idea che Vico illustra – le idee simboli delle cose – richiama l'‘universale’ aristotelico, il secondo (la ‘perfectissima idea’) rinvia invece alla ‘forma’ platonica, al genus»<sup>44</sup>.

It is precisely by means of equivocation, however, that Vico moves away from a representationalist and towards an expressivist account of language, to use the terms favoured by Robert Brandom<sup>45</sup>. In the *De antiquissima* Vico gives evidence of his agreement with Aristotle's suspicion of equivocation, arguing that all philosophical error arises therefrom<sup>46</sup>. Vico's representation of this opinion is somewhat misleading, however, for the reader is likely to ask how it can be that this condemnation of equivocation is approved in a book that was inspired by and rests largely upon the equivalence of words such as *verum* and *factum*,

<sup>43</sup> See, for example, *De ant.*, p. 79.

<sup>44</sup> V. VITIELLO, *Il medio assente: sul concetto di verità nel De antiquissima*, in *Studi sul De antiquissima italorum sapientia*, a cura di G. Matteucci, Macerata, 2002, p. 86.

<sup>45</sup> See R. BRANDOM, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge (Mass.), 2000, es. pp. 7-10. Brandom's terminology is somewhat intrusive, but it should be recalled that he inherits not only the pragmatist approach to the philosophy of language that likewise characterizes Fisch, but also the post-Cartesian expressivist enterprise for which he recurses to Isaiah Berlin's *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, although he makes direct mention only of the German.

<sup>46</sup> *De ant.*, p. 79. See ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, 97b14.

*causa* and *negotium*? There is a close relationship between equivalence and equivocation, but it should not be assumed that condemnation of the latter forbids an interest in the former. In fact, the relationship between equivalence and equivocation in words is one of cause and effect, for it is precisely in using one word in the place of another, as if they be convertible, that a single word comes to take on multiple meanings. Nevertheless, it is coherent to say both that we are best positioned to understand the peculiarity of someone else's thinking when we investigate instances in which they use important words in places that seem to us at first surprising and that it is trickier, more fraught to use words that have multiple currencies, than those that are perfectly new and newly defined. The investigative method that focuses on transforming that which at first seems least reasonable into something that is, as it were, able to be reasoned has had a rather extensive fortuna. When Socrates reconstructs Simonides' desire to distinguish between being good and becoming good, he saves the poet from the contradiction that Protagoras imputes to him<sup>47</sup>. When Horace reports in his *Ars poetica* that it is a delightful thing if a skilled setting makes a familiar word new he may be taken to mean that it is something to be admired in poets if they can insert a word that is otherwise familiar to the reader into a context in which the reader is both forced and enabled to edduce a new signification<sup>48</sup>. When Thomas Hobbes speaks in his *Dialogus physicus* of the way in which hypotheses must «save» phenomena, he means to indicate that it is the function of natural philosophical hypotheses to account for the apparent irrationality of natural events. Such rational explanations re-enact the motivation of nature; the genitive here is both subjective and objective and thus finesses the oppositions between the active and passive voices and between introspection and «extrospection»<sup>49</sup>. And when R.G. Collingwood describes his stupefaction at the monstrosity of the Albert Memorial, he himself goes on to explain how the experience led him to formulate an account of what he calls the logic of question and answer, in which it is proposed that central to the comprehension of anything that may be taken as a kind of answer or resolution is an inquiry into the nature of the question or imperative that occasioned it<sup>50</sup>. With the possi-

<sup>47</sup> PLATO, *Protagoras*, 339-347.

<sup>48</sup> HORACE, *Ars Poetica*, 46-8.

<sup>49</sup> Th. HOBBS, *Hobbes's Physical Dialogue* (1661), ed. by S. Schaffer, in *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, ed. by S. Shapin and S. Schaffer, Princeton, 1985, pp. 361-362.

<sup>50</sup> R. G. COLLINGWOOD, *An Autobiography*, Oxford, 1939.

ble although not certain exception of the Hobbes, these examples point to the value of interpretative difficulty and of assuming that the apparently unintelligible has something to say.

On these two points the examples from Plato, Horace, Hobbes and Collingwood are comparable to Vico's own account of the origin of the possibility of language. Vico writes in the 1744 *Scienza nuova* that language originated in the attribution of a will to the heavens by primitive human beings moved to characterize a cause for the terror brought about in them by the thundering and flashing of the sky<sup>51</sup>. What is common to these five hermeneutic moments is the imputation of something like a will to something like an event. The actual existence of an agent possessing that will is probably denied in the Hobbes and is rendered irrelevant in the Vico, such that a Vichian reading of the Horace could, and in the *Scienza nuova* will, refuse to insist on the reality of the author and the existence of anything like authorial intent. It is the reader who is poet in Vico, not the divine artifex. Regardless of how the matter truly stands, it is in behaving *as if a communicative situation already exists* that the possibility of language is established. And if Vico's *bestioni* mistake thunder and lightning for Jove's judgments, then they are presuming not only that there is a judge capable of delivering an answer, but also that there is a supplicant capable of asking a question.

This digression pays very specific dividends in accounting for the approach to reading and to interpretation in the *De antiquissima*. Vico reports his Collingwoodian moment in the Second Response where he says that his account of Zeno was driven by the conviction that Aristotle's must have been a misrepresentation, a misprision of Zeno's paradoxes because as he relates them, they make so little sense<sup>52</sup>. In order to save the reasonability of both Aristotle and Zeno in this matter, Vico argues that whereas Aristotle «parla di divisione del corpo, che è moto ed atto; Zenone parla di virtù, per la quale ogni corpicciuolo corrisponde ad una estensione infinita»<sup>53</sup>. For our purposes, however, it is the structure of the reading that is more important. In approaching the problem of Aristotle's representation of Zeno in Book VI of the *Physics*, Vico establishes a tension between what he terms authority and one's own judgment. Complete obedience to authority makes genuine critical inquiry impossible, but to investigate with the critical faculties of one's own judgment only is to do without the experience of those who previously have con-

<sup>51</sup> *Sn44*, pp. 477-478.

<sup>52</sup> *Risp. II*, pp. 156-157.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 141.

ducted comparable investigations. The specific problem of Zeno's meaning could be produced by an inquiry conducted neither according to authority alone, because it would be impossible to question Aristotle's representation of his debate with Zeno, nor according only to judgment, because Aristotle's opinion of Zeno would have no relevance in the first place. It is worth noting that this dialectic between authority and judgment is functionally identical to that theorized by the 1744 *Scienza nuova* in Axiom X<sup>54</sup>. When the reviewers of the «Giornale» adopt the pose of philologists, or historians and ask Vico to document more precisely Zeno's ownership of the arguments put forward by Vico in his name, the Neapolitan responds to the Venetians by saying that the whole point of his argument is that he has intuited something that is not itself documentable, but may be reasonably inferred from what is documented.

Now, it is odd that a reader of Plato's *Parmenides* and Cicero's *Academica* could suppose that the Eleatic in the former and the Stoic in the later were one man – and it may be thought ironic that someone who was later to become famous for reading authors, such as Hermodorus and Homer, out of existence should in his early work be guilty of reading authors into existence – but we should not allow this error to obscure the more important point, which is that Vico's approach to reading in the *De antiquissima* is profoundly dialogical. Nor is the Zeno case isolated in this respect. Essentially similar Collingwoodian moments are reported by Vico when he is reading the comedians Terence and Plautus and it is no coincidence that in these examples the dialogical nature of the sources is explicit. It is generally agreed that Vico's discussion of the word *factum* in these play-wrights is flawed, but once again the fact of this error is much less important than the structure of Vico's reading that it illustrates, which here as earlier is focused on those moments at which a peculiar location makes an old word new. And there are two much more pertinent examples. Vico reports being brought up short by the sentence in Terence's *Andria* in which Davus looking to concoct with Mysis an imbroglio says «*Mysis, nunc opus est tua/ mihi ad hanc rem exprompta memoria atque astutia*»<sup>55</sup>. The pairing of *memoria* with *astutia*, memory with cunning has seemed quite odd to Vico and in order to reconcile the passage he conjectures that by *memoria* the Romans might also mean *ingegno*. Vico proceeds immediately to say that

<sup>54</sup> See *Sn44*, p. 434.

<sup>55</sup> TERENCE, *Andria*, 722-723; cited in *Risp. II*, p. 152.

Quello, che noi diciamo 'immaginare', 'immaginazione', pur da' latini dicevasi *memorare* e *memoria*; onde *comminisci* e *commentum* significano 'ritrovare' e 'ritrovato' o 'invenzione', per quello, pur degno da notarsi, altro luogo nell'*Andriana*, dove Carino, querelandosi della creduta malignità e perfidia di Panfilo, dice:

Hocin' est credibile, aut memorabile,  
 tanta vecordia innata cuiquam ut siet,  
 ut malis gaudeant, atque ex incommodis  
 alterius sua ut comparent commoda?<sup>56</sup>

English registers well the difficulty that Vico found when reading this passage, for although it is possible to transliterate *credibile*, memorable does not work. It is almost possible that *memorable* could be translated with «memorable» if the English were to be taken not in the sense of «worth remembering» but in the more literal sense of «able to be remembered». Corinus would then be asking whether anyone could remember an instance in which someone was so completely mad as to take pleasure in evil happenings. But the best translation is probably something like «conceivable», because Corinus wants to make the stronger point that such madness is not only unknown to memory but also positively unimaginable in any circumstances, come what may. This example is especially pertinent both because this is the kind of potential dimension that Fisch wished to read into Vico's past participle *factum*, and because it is in this locale that Vico identifies the creative function of commentary.

*Commentum*, says Vico, means *invenzione*, but the Italian equivocates, for it means not only fiction or falsehood, like the Latin, but also creation or object of ingenuity. Fisch's is a *commentum* in this double sense, for it is both clearly a contrivance and arguably ingenious, something that is true to what it glosses and innovative at the same time. Moreover, the same «remainder» that Vico points to when he says that even if it be conceded that his gloss of Zeno is unhistorical, it will still behove the reviewers to deal with the philosophical value of what Vico himself has said is present in the Fisch. If Fisch finds that the future has implications for the past, then Vico finds that the past has implications for the future, but as we turn in the third section to a consideration of Vico's own discursive engagement with the present, with his contemporaries, it will become apparent that in speaking in this language of past and future the historian is nothing but a dialectician who has exaggerated and reified the dimensions of debate.

<sup>56</sup> *Risp. II, ivi*; TERENCE, *Andria*, 625-628.

3. It is the peculiar durability and independence of words written that distinguishes them from words spoken. Separated from the author in being scripted, words written attain a status that renders them both more and less open to time, for without the immediate authorial control that is often characteristic of the spoken, the written admits a plurality of interpretations and yet the absence of an author who can say «no, that is not what I meant» is also the absence of an author who can say «yes, in a way that is what I meant, but better, because more explicit». The absence of an author who can censure is also the absence of an author who can licence, so that words written are less resistant to construal generally but also more resistant to the authorization of any one construal. It is their peculiar durability and independence that also contributes to the misconception of words written as self-consistent and self-sufficient. It would be wrong-headed to suppose that writing is nothing more than epiphenomenal to speaking – indeed it may be useful to transfer our ways of thinking about writing to the ways in which we conceive of other people speaking<sup>57</sup> – but it is useful to imagine that texts possess something like a right of reply, for in that way we are able to hold text in the dialogical frame, between past and future, whence it came, and in doing this we do something quite similar to what Vico does when he holds philology and philosophy, authority and reason together in tension. This dialogical frame, between past and future admits easily what Robert Brandom says with regard to meaning, namely that a full comprehension of the semantic content of a claim consists neither in mastering «the circumstances under which one becomes entitled or committed to endorse a claim» nor, as traditional pragmatists argue, in mastering «the consequences of endorsing a claim, looking downstream to the claim's role as a premise in practical reasoning and ignoring its proper antecedents upstream», but rather in mastering both together<sup>58</sup>. When the matter is put in this way, it appears quite intuitive to think of the meaning of a claim – whether it be spoken or written – as existing over time, not as being once and for all, but as becoming more or less explicit.

Certainly this is the most natural of positions to adopt when reading the six-part exchange between the Neapolitan author of the *De antiquissima* and its Venetian reviewers. It should be added with equal certainty that mastering the circumstances for and consequences of a claim involves both semantic and syntactic sapience. That is, it will be neces-

<sup>57</sup> See, for example, S. GLENDINNING, *On Being with Others: Heidegger-Derrida-Wittgenstein*, London, 1998.

<sup>58</sup> R. BRANDOM, *Articulating Reasons*, cit., pp. 64, 66.



sary to know not only *what* needs to be said, but also *how* it needs to be said, for any given place and time will have particular understandings of which concepts may legitimately be combined and particular understandings of how concepts ought to be combined in general. This is the project of the history of rhetoric, which insists that concepts are historically articulated and that rules for the articulation of concepts are themselves historically variant. Indeed it makes sense to go a step further and say that different ages may be more or less and differently preoccupied with the establishment of rules that govern the articulation of concepts and in this connection it is worth pointing out that Walter Ong's *Ramus, Method and the Decay of Dialogue* shares with Vico's *De ratione* a dislike of early modernity's literalist obsession with good discursive order<sup>59</sup>. Historical particularity is perhaps not the virtue of Jürgen Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* and his account of the early modern public sphere fits the case of Naples only in some respects<sup>60</sup>. In his *Istoria civile del Regno di Napoli* Pietro Giannone had lionized the early modern Neapolitan interlocution of what Francesco D'Andrea called *i nobili fuori di Piazza*. (It is modern scholars who have termed meridionale lawyers a *ceto civile* and opposed their interests categorically to those of the barons; D'Andrea counselled his peers to make their money in the courts and to keep it by investing in feuds, but to remain in Naples administering both their legal practice and their feudal interests together, which proposes an altogether more complex historical dialectic)<sup>61</sup>. J. G. A. Pocock is sufficiently moved by Giannone's account to comment on the vital alliance between scholasticism and jurisprudence in the history of Neapolitan discursive negotiation, but he does so in a way that compares early modern with late medieval practice and as Giannone himself was very particularly aware the *Accademia degli Investiganti* and the *Accademia di Medinaceli* (to cite only two of the more important fora of that kind) were orientated towards a viceregency that itself looked to Madrid (later to Vienna and always in part to Rome) and that was transformed from a provincial and partly bureaucratic organ to a royalist one in the shift from the Palazzo Reale in the Piazza di Plebiscito to the Reggia di Caserta, a would-be Versailles; and this is to say nothing of

<sup>59</sup> See W. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (Mass.), 1958.

<sup>60</sup> See J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, 1962.

<sup>61</sup> See F. D'ANDREA, *I ricordi di un avvocato napoletano del Seicento*, a cura di N. Cortese, Napoli, 1923, pp. 206-208.

Tanucci or Murat<sup>62</sup>. Again, Giuseppe Valletta's *Istoria filosofica* wishes to insist on the distinctiveness of seventeenth-century discursive modes in general and Investiganti discursive modes in particular, wishes to declare against the control of the Schools and of the Church that *filosofia* is nothing but *filosofare* and *filosofare*, nothing but *opinare*; it may indeed be a sign of robust debate in the Neapolitan *saloni* and *salotti* of the day – in which the *Istoria* circulated in manuscript – that Valletta appears to recant the generality of his criticism of dialectic; yet his criticism of Aristotle's *Organon* and his claim for the novelty (or renovation) of «modern» argument is greatly weakened by his lack of attention to the *Topics* and the *Sophistic Refutations*<sup>63</sup>. The history of the public use of reason at Naples is, in short, a complex one. Nevertheless, the Habermasian turn of phrase, the public use of reason, is tremendously felicitous and it is of course true that the Vico who is engaged with the reviewers of the «Giornale de' letterati d'Italia» is a writer intimately involved in the historical development announced by Ludovico Muratori and theorized by Habermas.

The even naïve proposal made by the reviewers of the «Giornale» and approved by Vico that their exchange be considered a kind of completion of the *De antiquissima* is evidence of a genuine commitment on both sides to the process and consequences of discursive negotiation. The syntax, as it were, within which they worked was particular, however, and had a significant impact on the way in which that willingness in theory was modulated in practice. We know something of the way in which the *De antiquissima* came to be reviewed in the «Giornale» owing to a letter written by Vico to Apostolo Zeno, who had founded the «Giornale» in 1710. The letter – dated «ultimo d'ottobre 1710» and accompanied by a copy of the *De antiquissima* – indicates that the work is the first of several related volumes, asks Zeno to read it with the same consideration demonstrated by the review in the «Giornale» of the *De ratione*, and says that he would be very grateful were Zeno to send copies to Bernardo Tre-

<sup>62</sup> See J. G. A. POCKOCK, *Barbarism and Religion*, 2 vols. (I – *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, II – *Narratives of Civil Government*), Cambridge, 1999, vol. II, pp. 53-54. See P. GIANNONE, *Dell'istoria civile del Regno di Napoli libri XL. Scritti da Pietro Giannone giureconsulto, ed avvocato napoletano*, 4 voll., Napoli, Niccolò Naso, 1723, vol. IV, pp. 419 ff.

<sup>63</sup> See G. VALLETTA, *Istoria filosofica*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, 1975, pp. 340-354 and 347 ff. for the qualification of his criticism of dialectic, which he had started out at p. 341 by describing, in a way one would assume to be co-ordinate with his understanding of *filosofia* as nothing more and nothing less than *opinare*, as «esercitazioni di Filosofo, dimostra intorno all'opinabile a cagion della potestà di contraddire».

visani and Biagio Garofalo<sup>64</sup>. This reference to Trevisani confirms the plausibility of Croce's suggestion that it was that Venetian critic who wrote the reviews of the *De antiquissima*, but it is difficult to be certain of anything more than the plausibility of this hypothesis<sup>65</sup>. What is certain is the structure of address within which the «Giornale» exchange took place. Vico addressed his first response to an «Osservandissimo signor mio», but in the second he addresses himself to «le Signorie Vostre illustrissime,» the editors of the «Giornale», and describes the object of his First Response as «un dotto signore anonimo». The «Giornale» articles are themselves written consistently in the first person plural and Vico chooses to assume that the author of the first article was an individual and the author of the second, collective, so that it be recognized that the «Giornale» has seen fit to respond as a public body rather than as a private individual. As he construes it the editors of the «Giornale» have paid him a compliment, scarcely warranted if at all Vico adds, in replying as a body and publically<sup>66</sup>. In the text it is evident that Vico is highly conscious of the public quality of this exchange, anxious for both the dangers and the possibilities it presents.

The publicity of these opinions affects the exchange in a number of ways. The «Giornale» elides the public it imagines for itself with the public reading Vico's *De antiquissima* and consequently criticises Vico for being more obscure than is desirable, while Vico counters that his was a word to the wise for which it was better to be laconic than verbose (although in his letter to Zeno Vico had taken Trevisani for an ideal reader of the *De antiquissima* on the basis of a book written in a manner fit, as Vico puts it, for the understanding of women and of the court)<sup>67</sup>. Vico is, in essence, imagining a public of peers and manages to profess himself honoured to be numbered among their equals. The «Giornale», on the other hand, is in the business of constructing its own public. Having described the uncovering of temple ruins in Herculaneum, in a section relating the literary news from Naples for the months January, February and March 1711, the «Giornale» promises to keep the republic of let-

<sup>64</sup> *Epist.*, pp. 83-84.

<sup>65</sup> In Croce's opinion the reviews were written «con assai probabilità da Bernardo Trivisano (1653-1720), che, a ogni modo, era colui che in quella rivista s'occupava a preferenza della rubrica filosofica». *Bibliografia vichiana, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, 2 vols., Napoli, 1947, vol. I, p. 173. See also V. PLACELLA, *Dalla «cortesia» alla «scoperta del vero Omero»*, Città di Castello, 1979, p. 128.

<sup>66</sup> *Risp.* II, p. 145.

<sup>67</sup> «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. VIII, 1712, art. X, pp. 313-314. *Risp.* II, p. 152; *Epist.*, p. 84.

ters informed of developments. This gesture to a public that is widespread, contemporary and implicitly future is partly a recognition of the audience that the «Giornale» has and partly a suggestion of what kind of audience it ought to have. That the first notice of Vico's «unearthing» of an ancient Italic wisdom occurs in the same volume of the «Giornale» is, at the very least, a pleasant coincidence<sup>68</sup>. This public display of intellectual intimacy between parties partly known and partly unknown to each other also exhibits elements of tension. Vico had been offended by the criticisms of the «Giornale», to which the reviewers responded in their second notice by trying to distinguish more clearly between the person and the opinions of the author, after which Vico is just self-aware enough to confess that he may be a person too sensitive – «di cotal natura o feroce o delicata» is his rather ironic phrase – for such public dispute. The pretensions of this exchange are sentimental, but they betray the basic truth that passions are not private, but rather public states of mind, that emotions are, as Nancy Struever might say, reactions to representations made by others about us. Likewise, the wooden imitation of oral debate in a print medium sustains misprision, delays correction. Vico eventually manages to clarify that at first he had supposed the reviewers to be faulting him for not completing a full survey of the field of metaphysics as such when they called the *De antiquissima* an «idea» only, where he later understood that they wished him only to describe completely his own metaphysical system<sup>69</sup>. Vico suspects that the equivocation of *critica*, like the equivocation of *idea*, is responsible for their disagreement on the question of whether criticism is the art governing the faculty of judgment<sup>70</sup>. The interactivity characteristic of dialectic – a quality for which Socrates is willing to harangue and humiliate in the *Protagoras* – is absent here and Vico resorts to impersonating an immediate, but fictitious interlocutor in his own text in order to raise and deal with objections with greater alacrity<sup>71</sup>. The attempts by both parties to formulate clearly the points that are at issue is a credit to the sincerity of their dialogue and a sign of the technical difficulty imposed by the written medium. Both the «Giornale» and Vico himself are at pains to say that the dialogue was conducted politely and concluded satisfactorily, which suggests that neither was entirely convinced of these facts<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. V, 1711, art. VI, pp. 119-130; art. XXII, pp. 399-401.

<sup>69</sup> *Risp. II*, p. 151.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 163-164.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 140-142.

<sup>72</sup> «Giornale de' Letterati d'Italia», vol. XII, 1712, art. XIII, 417-418; *Vita*, p. 27.

Correlate to the notion that Vico must police the «Giornale»'s representation of him during this exchange is the notion that he must represent himself to the «Giornale» and the public that it brings into being. In representing himself, Vico acts as if the author of the *De antiquissima* were another man, a third party. What is more, this follows from his accounts of representation and of the self. When Vico speaks of representation in the *De antiquissima* he is not thinking of a pictorial relationship, but rather a legal one. It is not the relationship between a face and a picture of a face that Vico takes to be designated by representation, but rather the relationship between a client and a lawyer. The Neapolitan's point of view is nowhere clearer than in his discussion of Roman «civil scepticism». Vico wonders whether the Romans spoke tentatively when representing their own minds in judging and swearing for fear of perjuring themselves<sup>73</sup>. The thought turns on the two verbs *praestare* and *peierarent*, the combined effect of which is to suppose a fracture between the self that reports and the self that is reported. Perjury refers usually to *wilful* misrepresentation – simple error in witnessing is not an offence in the eyes of the law – but the caveat of appearance insures against perjury only if *non-wilful* error in testimony regarding one's own state of mind is both possible and culpable. Moreover, *praestare* means most literally «to stand for», but also «to become surety or guarantee for, to be responsible for» and this rather Hobbesian inclination of the Latin word is confirmed by Vico's use of the Italian transliteration in the 1744 *Scienza nuova*<sup>74</sup>. The interest in *self*-representation is Cartesian in provenance, or better anti-Cartesian. Vico's Malebranchian revision of Descartes' *cogito* is justly famous and it speaks directly to Vichian discursive practice in the «Giornale» exchange. Descartes ought not to have said *cogito ergo sum*, in Vico's opinion, but rather *quid in me cogitat*<sup>75</sup>. Vico makes a related point in the First Response when he utilizes the difference between the Italian verbs *essere* and *esistere* to argue that human existence is the expression of a properly divine essence and in supposing that human being is not its own but rather another's he induces a recognition of introspection's opacity<sup>76</sup>. If one witnesses internal events in a way not radically dissimilar from external events, then introspection is simply another form of testimony, unprivileged, and autobiography cannot be radically dissimilar from biography. That is an implication one could also take from Vico's third-personal life of himself.

<sup>73</sup> *De ant.*, p. 109.

<sup>74</sup> See *Sn44*, pp. 646-647.

<sup>75</sup> *De ant.*, p. 111.

<sup>76</sup> *Id.*, *Prima risposta*, in *OF*, p. 143.

In a humorous response to a parodic review of his 1725 *Scienza nuova* in the *Acta Eruditorum*, Vico restates his commitment to the foundation of logic in imagination. Topic, the art of inventing arguments, comes before critic, the art of judging them, and topic is fundamentally imaginative because it is in perceiving the harmony or disharmony between potentially distant objects that, for example, Demosthenes was able to demonstrate the consequences of assertions to his more or less obtuse Greek audiences. His *enthymemata* enlist tacit assumptions. Demosthenes was in this respect a good pupil of Plato, Vico goes on to say; and Plato, of Socrates. It was the latter who introduced this mode of questioning, which the Greeks called dialectic, in order to capacitate the logical dimension of human nature<sup>77</sup>. In putting the matter thus, Vico commits himself to an account in which logic is not only a means to an end, but an end in itself, a properly political value. Dialectic here stands for the possibility of persuasion, which some would say amounts to the possibility of politics insofar as politics is discursive negotiation and not simply the exercise or the exercises of power. Now, Robert Brandom has a different account of enthymemes – he says that enthymemes may be *materially* good inferences that do not derive their validity by virtue of being abbreviations of *formally* good inferences possessing both major and minor premises, whereas Vico assumes that enthymemes really are imperfect syllogisms and adds that it is in the audience and not in the rhetor that the missing (or better, implicit) premise has its effect – and Brandom places more emphasis on the explicitation of particular conceptual contents rather than of human nature generally, but I submit that the Pittsburger is offering a more developed version of an essentially comparable insight to which the Neapolitan would in all likelihood subscribe when he says that

insofar as the idea of a theory of semantic or inferential harmony makes sense at all, it must take the form of an investigation of the ongoing elucidative process, of the «Socratic method» of discovering and repairing discordant concepts, which alone give the notion of harmony any content. It is given content only by the process of harmonizing commitments, from which it is abstracted. In [Wilfrid] Sellars's characterization of expressive rationality, modal claims are assigned the expressive role of inference licences, which make explicit a commitment that is implicit in the use of conceptual contents antecedently in play. Rules of this sort assert an authority over future practice, and answer for their entitlement both to the prior practice being codified and to concomitant inferential and doxastic commitments. In this way they may be likened to the principles formulated by judges at common law, intended both to codify prior practice, as represented by precedent, ex-

pressing explicitly as a rule what was implicit therein, and to have regulative authority for subsequent practice. The expressive task of making material inferential commitments explicit plays an essential role in the reflectively rational Socratic practice of harmonizing our commitments. For a commitment to become explicit is for it to be thrown into the game of giving and asking for reasons as something whose justification, in terms of other commitments and entitlements, is liable to question. Any theory of the sort of inferential harmony of commitments we are aiming at by engaging in this reflective, rational process must derive its credentials from its expressive adequacy to that practice before it should be accorded any authority over it<sup>78</sup>.

In putting the matter thus Brandom means to say that our idea of semantic or inferential harmony must be a historical one. The relationship between time and idea was fraught in the Socratic project too with the consequence that the separation between dialectic and sophistic is less certain than one might wish, or assume it to be. For some the Socrates of the *Gorgias* is a Plato disenamoured of Athenian politics, looking to pursue philosophy before he will return to the agora certain of the true; for others he is a Maternus grown hoary in his quibbling, absented from the properly adult business of public life. Yet even there Socrates finds himself supposing that if oratory is a kind of medicine, then sophistic is better in that it is a kind of gymnastic, that is to say preventative. The «if» here is designed to trap Socrates' interlocutor, but it can also be turned against its author<sup>79</sup>. Parmenides takes Zeno's paradoxes to be sophistical in this sense when he advises the young Socrates to practice them as dialectical exercises and here his interpretation is quite different from those offered by Aristotle and Vico who examine the content rather than the form of the paradoxes<sup>80</sup>. It is in the present tense that sophistic and dialectic are most indistinguishable. In *The Sophist*, sophistic is identified tortuously, perhaps derisively, as «the imitative kind of the dissembling part of the art of opinion which is part of the art of contradiction» but the dissembling identified here is not necessarily insincere, as it will be for Aristotle in the *Sophistic Refutations*; instead, it consists in the proposal of a question in all seriousness despite the absence of proof that the question is itself serious in the sense of fundamental<sup>81</sup>. A commitment to

<sup>77</sup> ID., *Vici Vindiciae*, in *OF*, p. 359.

<sup>78</sup> R. BRANDOM, *Articulating Reasons*, cit., pp. 75-76. For Brandom's interpretation of enthymemes, see pp. 80-96.

<sup>79</sup> PLATO, *Gorgias*, 520a-b.

<sup>80</sup> ID., *Parmenides*, 135 ff.

<sup>81</sup> ID., *The Sophist*, 268c-d.

the vitality of interruption, to the value of contradiction even in the absence of advance-notice of its validity is precisely what Socrates forces on Protagoras. The irony that in the *Protagoras* Socrates has to beat the older sophist into reasonability is striking, but indicative of the truth that logic cannot be assumed and must be established as discursive practice<sup>82</sup>.

This essay has labored to construct a mode of approaching Vico's *De antiquissima* that maintains future, past and present perspectives simultaneously. It is clear in the case of Max Fisch's interpretation of Vico's pragmatism that it is possible to pay very close attention to the manner in which a series of opinions came to be expressed and at the same time to transport those opinions to another place and time so as to clarify their meaning. It is also clear, I believe, that Vico's own manner of reading was essentially comparable to Fisch's, that the Neapolitan like the American held it imperative not only to reconstruct the environment in which a certain utterance came to be formulated but also to demand that the utterance be intelligible to the reader's present. Furthermore, it is the argument of the third part of the essay, here articulated more explicitly, that the temporal situation established by readers (whether it be Fisch reading Vico, or Vico reading Aristotle) differs in particulars and in degree, but not in kind from the kind of interpretative practice exhibited in discursive exchanges between contemporary interlocutors. Thus, the «Giornale de' letterati d'Italia»'s reading of Vico and Vico's of the «Giornale» cannot be categorically distinguished from reading that traverses different historical periods. The possibility of response maintained in the present by contemporary interlocutors does generate a degree of falsifiability that is considerably greater, a modality of contradiction that is more responsive than that maintained by texts whose authors are dead, but in the course of any one articulation or response the position of the contemporary interlocutor is essentially identical to that of the non-contemporary interlocutor, for in a dialogue in motion the interlocutor's utterance is a continually evolving amalgam of memory and imagination, memory of past responses and their construals, imagination of future responses and their ripostes. This approach has particular consequences for the meaning of the *De antiquissima*: it suggests that Vico's Platonism in the matter of hermeneutics was not Cratylean but rather Protagorean, which serves to close the distance between the *De antiquissima* and the *Scienza nuova*; and it suggests a possible tension to be explored between the pragmatist elements of Vico's thought and the Polybian constraints operant in his conceptualization of historiography. This ap-

<sup>82</sup> ID., *Protagoras*, see esp. 334-338.



proach also has more general implications for the historiography of ideas. Whether it be Justice Antonin Scalia on constitutional construction or Professor Quentin Skinner on political theoretical speech acts, there exists a widely diffused desire to deny that something posterior to a particular utterance can have a legitimate impact on the meaning of that utterance<sup>83</sup>. Indeed, it makes a good deal of intuitive sense to say, for example, that Max Fisch may be right or wrong in his characterization of Giambattista Vico, but that he cannot be said to alter, augment or constitute the meaning of Vico's utterances. Yet it is precisely such an intuition that this essay undermines, for, if one accepts that it is impossible to distinguish reception of testimony regarding oneself from that regarding others, then it follows that in order to deny that Fisch can constitute the meaning of the *De antiquissima* one must also deny that Vico himself could constitute that meaning. Although it will often be the case that authors are better acquainted with their own minds than interpreters, it cannot be supposed that they always will be or even that they are acquainted with themselves in a fashion radically different from that in which they are known by others. In the *De antiquissima* we find Vico reading the *De ratione* and in his two Responses to the «Giornale» we find him reading the *De antiquissima* just like anyone else; in the *Vita* it is clear that autobiography is both *reportage* and *inventio*. Certainly Vico himself believed that ideas had him more than he had ideas and Brandon's articulation of meaning's historicity gives us reason to suspect that, in a way, he was right. And when J. G. A. Pocock asserts that one of the key aspects of the early modern historiographic revolution was the development of the opinion that there were things to be known about the ancients that the ancients had not known about themselves – a development in which Vico played a not insignificant role – it is a short step to the assertion that the meaning of the ancients is in part formulated by the moderns. It is when writer and reader are said to collaborate in determining the meaning of an utterance that philosophy and the history of philosophy are the same project, when in Valletta's sense *filosofia* is not only *filosofare* but *opinare* too<sup>84</sup>. The historian of philosophy – in-

<sup>83</sup> See A. SCALIA, *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law*, ed. by A. Gutmann, G. S. Wood, L. H. Tribe, M. A. Glendon, R. Dworkin, Princeton, 1997; and Q. SKINNER, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in «History and Theory» VIII (February, 1969), pp. 3-53.

<sup>84</sup> See Nancy Struever's gloss of Burton Dreben's opinion that philosophy and the history of philosophy are the same project in «The Uses of the Present», introduction to her *Theory as Practice: Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago, 1992, pp. IX-XIII.

deed the historian of thought more broadly conceived – and the philosopher are likewise dialecticians at base in that their primary responsibility is to make commitments and entitlements explicit<sup>85</sup>.

DAVID MARSHALL

QUESTIONS OF RECEPTION FOR VICO'S DE ANTIQUISSIMA ITALORUM SAPIENTIA. *This essay considers issues of interpretation relevant to the De antiquissima italorum sapientia from three perspectives, future, past and present. It considers Max Fish's interpretation of the verum-factum principle in his essay Vico and Pragmatism, Vico's own interpretation of antique texts, and the reception of the De antiquissima by eighteenth-century readers, Vico among them. It argues that interpretation is a necessarily time-consuming activity and that the meaning of the De antiquissima is not something that can be determined outside of its manifestation in time.*

<sup>85</sup> Both the idea and the phrase derive from R. BRANDOM, *Making It Explicit*, Cambridge (Mass.), 1994.

## THE PERTINENCE OF RHETORICAL THEORY AND PRACTICE FOR CURRENT VICHIAN SCHOLARSHIP

*Introduction.* The nature of the connection between Vico's rhetorical profession and Vico's new science is an enduring issue in historical scholarship. However, the first, and most obvious step is to recognise that modern scholars do not share definitions; a monolithic rhetoric, definitive, stable, does not exist. The historical shifts in interests and values within the rhetorical tradition confront the fractured status of contemporary rhetorical theory. The purpose of this paper is to sketch three major current initiatives of rhetorical theorising, and to suggest the usefulness, or dysfunction, of each of these schools for an account of Vico's rhetorical engagements in the *New Science*. The three schools are:

**Philosophers' Rhetoric.** This is a strong presence in Vichian studies; Ernesto Grassi gives both a provocative definition of «rhetoric as philosophy», and the thickest account of Vico's rhetoric as philosophical. The difficulty is that mainstream (non-Grassi) philosophical definitions of rhetoric carry with them the freight of philosophical judgements, goals and antipathies. Rhetoric thus can be caught up in a network of explanation and justification that distorts and diminishes its capacities, or trapped in a tissue of begged questions.

**Literary Critics' Rhetoric.** The loose academic confederation of literary criticism, critical theory, the various French schools of interpretation has colonised rhetoric. On the one hand, it makes sweeping claims for the epistemological range of rhetorical figures; on the other hand, the epistemology is, by and large, a failed, post-Cartesian moment, inappropriate for the analysis of anti-Cartesian Vichian initiatives.

**Rhetoricians' Rhetoric.** My contention will be that this is the most valuable initiative, as least dominated by current inappropriate intellectual fashions and disciplinary ideologies. It is, essentially, a theory of practice, and it defines the task of rhetorical inquiry as analysing the premises, procedures and values of historically specific discursive practices.

1. *Philosopher's Rhetoric.* Ernesto Grassi attempts a fundamental re-orientation in the historiography of Renaissance thought; he poses new

questions which will generate new answers. The slogan, «rhetoric as philosophy» designates a Humanist response that represents a revolutionary change in intellectual strategies. In his *Rhetoric as Philosophy*, he defines Humanism as an initiative hypothesizing «(1) the primacy of ‘topical’ philosophy [...] over ‘rational philosophy’, and (2), the primacy of rhetoric – as imagistic and effective speech [...] over rational speech [...]»<sup>1</sup>. It is «a philosophy which comes from and consists of the problematic of the word»<sup>2</sup>. And, he insists «Vico’s thought is the culmination of the Humanist tradition»<sup>3</sup>.

Yet, behind Grassi, Heidegger, who was both mentor and colleague at Freiburg<sup>4</sup>. Thus the echoes of Heidegger in Grassi: «the specific problem of Humanist philosophy [...] is how, when and through what mode of language ‘being-there’ experiences the claim of Being»; the solution is that «‘being-there’ (*Daseiende*) [...] can respond to the various demands only through metaphoric expression, in order to discover itself in its own historicity»<sup>5</sup>. Thus Humanism’s rhetorical initiative values *Dasein*, the life-world of cares, appeals, responses.

And, behind Grassi’s rhetoric, Heidegger’s. Why does Heidegger in his course, «Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie», use Aristotle’s *Rhetoric* to gloss the basic philosophical texts, the *Physics*, *Metaphysics*, *Ethics*, *Politics*? Heidegger’s lectures develop his discovery in the text of an acute, comprehensive view of language that enables a major revaluation of the elements of Aristotle’s general program. «*Dass wir die aristotelische ‘Rhetorik’ haben ist besser, als wenn wir eine Sprachphilosophie hätten*»<sup>6</sup>. At this point in his career, he felt the need to revise the history of philosophy in order to resituate himself in that history. In this revisionary account of Hellenic thought, he discovers what P. Christopher Smith will call an «originary» discipline, rhetoric, that controls and invests the «originary» argument, the Hellenic practice of political negotiations of public values; Heidegger privileges rhetoric as prior to, or perhaps forcing the later, specialised growth of philosophi-

<sup>1</sup> E. GRASSI, *Rhetoric as Philosophy; The Humanist Tradition*, Pennsylvania State University Park, 1980, p. 8.

<sup>2</sup> ID., *Renaissance Humanism; Studies in Philosophy and Poetics*, Binghamton, 1988, p. 37.

<sup>3</sup> ID., *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism; Four Studies*, Binghamton, 1983, p. 38.

<sup>4</sup> Grassi speaks of a close relationship after 1928 for several years, in «Prologue», *Renaissance Humanism*, cit. pp. XII f.

<sup>5</sup> ID., *Renaissance Humanism*, cit. pp. 112-13; p. 29.

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, SS (= Sommer Semester) 1924; the text is the notes of Walter Bröcker, Herbert-Marcuse-Archiv, p. 45, see p. 43.

cal dialectic and logic for their theoretical tasks<sup>7</sup>. This reverses an emphasis in history of thought where we have used philosophical definitions of rhetoric to stigmatise its pragmatic, practical, taking-care motives as «relativist», theoretically suspect. But the later Hellenistic rhetorical manuals we refer to, Heidegger argues, represent a diluted, demoted discipline, a discipline put in its place by philosophy and by scholastic motives; only Dilthey, he says, recognised the powerful influence of the premises and procedures of an originary rhetoric in intellectual history<sup>8</sup>.

In the SS 1924, «Rhetorik ist nicht anderes als die Auslegung des konkreten Daseins, Hermeneutik des Dasein selbsts»<sup>9</sup>. This becomes in *Sein und Zeit* «Rhetorik [ist ...] die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins»<sup>10</sup>. In his revision rhetoric is the «first» discipline, in so far as it gives an account of the rich texture of the early and all-encompassing «Speaking and Hearing Together», as opposed to the later, derived and specialised dialogue on scientific fact and theory of dialectic, and the syllogistic production of logical truth of *apodeixis*. Heidegger insists that «*Die Griechen existierten in der Rede*», in the eloquence of the assemblies, courts, the oratory of the games<sup>11</sup>. Rhetoric controls the «*Miteinanderreden*» that reveals, construes «*Miteinandersein*»; it gives an account of the *polis* as the potentiality of life, the authentic life<sup>12</sup>. In effect, Heidegger develops at length the rhetorical moments Grassi revalues as characteristic of Humanist philosophy. Noteworthy are the brilliant discussions in lectures 14.7 and 15.7 of Aristotelian theories of the emotions, such as his account of «fear» in politics, its temporicity, its relation to deliberation. His claim that «*noein* [...] ist kein reines», is, in fact, the basic premise of Grassi's rhetorical philosophy<sup>13</sup>.

Grassi's innovation, I will argue, was to replicate, – it is uncertain whether he had access to the notes of SS 1924 –, the Heideggerean fullness of the originary rhetorical discipline in its expansive, inclusive notion of language and discursive capacity, and to use it to write an expansive, inclusive history of ideas. Yet, while Grassi published Heideg-

<sup>7</sup> P. Ch. SMITH, *The Hermeneutics of Original Argument; Demonstration, Dialectic, and Rhetoric*, Evanston, 1998; the chapter 'Heidegger and the Recovery of Aristotle's *Rhetoric*' is particularly useful, pp. 13-34.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe...*, cit., pp. 41-42; p. 70.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>10</sup> ID., *Sein und Zeit*, in ID., *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., 1977, p. 184 (138).

<sup>11</sup> ID., *Grundbegriffe*, cit., p. 41; see pp. 42, 47, 52, 63.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 48; p. 16; see pp. 51, 23.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 80.

ger's *Letter on Renaissance Humanism* in tandem with Eugenio Garin's *Italian Humanism* in 1947, Grassi has a strongly ambivalent attitude towards Heidegger's notion of the Renaissance and of Humanism. In particular, Grassi deplores Heidegger's prejudice against «*Romanitas*» as central interest of the Renaissance. An anti-Romanist would surely be handicapped in his study of Vico. According to Grassi, for Heidegger, Humanism was «a tradition which he did not himself know and which he misunderstood whenever he referred to it»<sup>14</sup>.

Grassi finds Heidegger inadequate on the Renaissance; yet, could it be argued that some of the more daring revisions of Heidegger are not to be found in Grassi? It was daring of Heidegger to claim that «*Die Rhetorik ist keine auf sich selbst, gestellte techne, sonder steht innerhalb der Politik*»<sup>15</sup>. In the same lecture Heidegger also insisted rhetoric was not an *episteme*; it does not stand under theoretical axioms<sup>16</sup>. This sturdy rejection of artistic claims or philosophical motives, the insistence on politics as boundary, as enclosing rhetoric, does not appear in Grassi; on the contrary, Grassi's rhetoric is still the traditional Trivial art, a *techne*, with some epistemic pretensions and an easy relation to theoretical axioms. To be sure, to return to Heidegger's definition, «rhetoric is the first hermeneutic of the everydayness of being-together», the emphasis on a discipline focused on political life, the authentic life of the *polis*, does reappear in Grassi's chapter «Rhetoric and the Ground of Society»<sup>17</sup>. Grassi makes the claim that the Humanists recovered the rhetorical bias for authenticity, the preoccupation with the capacities, qualities, and motions of civil, or uncivil, life. He also, to be sure, observes the failures to recognise rhetorical interests by the post-Cartesian framework of scientific discourse, the bureaucratic initiatives of the university<sup>18</sup>. But one could argue that a much stronger manifestation of the Heideggerean political program than Grassi's is the Vichian new science, with its meticulous, myriad redescrptions of authenticity in the institutes and activities of his array of societies. These redescrptions depend, like Heidegger's Hellenic rhetoric, on the assumption of politics as dependent on discursive capacity, where the acts of address to others constitute the *Dasein*, the being-in-the-world, and thus

<sup>14</sup> E. GRASSI, *Renaissance Humanism*, cit., p. 30.

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe...*, cit., p. 51. Also, «Ethik gehört in die Politik», p. 48; another revision of philosophical program. This emphasis on rhetoric in Aristotle as quintessentially politics as the discursive negotiation of differences is a major thesis of M. Meyer; see, for example, his «Postface», in ARISTOTLE, *Rbétorique; Des passions*, Paris, 1989.

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe...*, cit., p. 49; p. 51, see p. 20.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 16; E. GRASSI, *Renaissance Philosophy*, cit., pp. 68-101.

<sup>18</sup> E. GRASSI, *Renaissance Philosophy*, cit., p. 68.

constitutes the community by the beliefs, dispositions purveyed. This is a politics Vico explores in the archive of words, particularly legal words, by means of his etymologies; to a certain extent Heideggerean etymologies represent a similar tactic; the profound difference is that Vico's etymologies are vital to a rich historical research program<sup>19</sup>.

Still another Heideggerean rhetorical interest, almost effaced in Grassi's rhetorical revaluation, is the rhetorical interest in time, represented in his definition of rhetoric as an engagement with *Alltäglichkeit* as principal qualification of living together; this is often translated as «everydayness», but more perspicuously by «timefull-ness», denoting a radical investment in temporicity and contingency; this is particularly evident in Lecture 5.26. Here Heidegger represents the rhetorical engagement, obvious in the canon of *decorum*, of the necessity of «appropriateness» to time, place, person, a discursive obligation to specific discursive effect; here *decorum* is not a «superior» theoretical axiom but an immediate practical accomplishment. This early Heideggerean rhetorical interest anticipates, I would argue, what Blattner, in his *Heidegger's Temporal Idealism*, points to in the later philosophy as an effacement of temporal linearity by the notion of a temporal manifold; time is not experienced as a succession, a rapid, contentless flow of «Nows», but as a simultaneity of past, present, future, a manifold of dimensions, intricately, experientially complex<sup>20</sup>. But this again, is pertinent to Vichian theorising of time, an initiative that perhaps represents another rhetorical recovery. In Vico's peculiar revision of historical linearity in his model of the *ricorsi*, as well as in the bold formulation of *New Science* § 446, we again may see a notion of temporal manifold replacing temporal linearity<sup>21</sup>. In *New Science* § 446, Vico claims that the three stages of language, as three aspects of human capacity, arose at once; this is a model that integrates succession with simultaneity, with the aim of asserting past events an integral to the understanding of the present, or future. Further, a common factor in both Heideggerean and Vichian temporality is the overriding rhetorical obligation to decorous strategies; Heidegger's authenticity and Vico's *ricorsi* both demand specificity, aptness in representations, temporality as both defining and relational.

This rhetorical talent for time seems missing in Grassi's program. Does Grassi also collude with some of the Heideggerean retrogressions, in par-

<sup>19</sup> See M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe...*, cit., pp. 16, 17, 23, 39, 42, 52.

<sup>20</sup> W. D. BLATTNER, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge, 1999, es. pp. 106 ss.

<sup>21</sup> I have used both *New Science*, tr. by T. Bergin and M. Fisch, Ithaca, 1968, and G. VICO, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I.

ticular, with Heidegger's subordination in his later work of rhetoric to poetics? Grassi's mode of reconciliation with Heidegger on the Renaissance is to claim that Heidegger's thesis of «the non-literary character of poetry was originally set forth in Italian Humanism», although Heidegger remained unaware of Humanism's priority<sup>22</sup>. Thus, if in the later work of Heidegger the political rhetoric of SS 1924 was effaced by «poetics», in Grassi's work on Humanism there is a parallel subordination of rhetoric, history and philology as adjunct disciplines to poetics, to the «primacy of poetic language and the philosophical function of metaphor»<sup>23</sup>.

2. *Literary Critic's Rhetoric*. Grassi deplores the university bureaucracy that elides and represses rhetorical concerns. Still, there is one contemporary bureaucracy, which for lack of a better term I shall call «literary criticism», that has embraced rhetoric. On the one hand, then, we have an almost effaced – there has been very little attention paid to the lecture notes of SS 1924 – philosophical initiative of recuperation of a powerful rhetoric of political inquiry; on the other, we have a colonisation of rhetorical tactics and aphorisms by a demi-philosophical criticism. The most prominent of the attempts to fold Vichian studies into this theoretical enterprise is that of H. V. White. His *The Tropics of History; The Deep Structure of the New Science*, is but one of the essays in White's tropological account of all historical inquiry: in essence, he reiterates Grassi's thesis – «metaphor is the original form of the interpretative act itself» –, in order to claim that all historical texts are «prefigured» by the «Four Master Tropes» of Kenneth Burke<sup>24</sup>. He sees Vico, however, as self-consciously innovative in «his use of the tropological analysis of figurative language for the construction of a model by which both the stages in the evolution of consciousness can be defined and the transitions from one to another of them can be accounted for in terms of 'the modifications of the human mind'»<sup>25</sup>. In short, to each age its trope; where in White's theory a particular historian's work may be dominated by a single figural hermeneutic, Vico, White maintains, masters and assigns all four tropes; he authors a meta-history.

This theoretical triumphalism, however, is vulnerable to philosophical critique. The theory can be contested as representing both a dys-

<sup>22</sup> E. GRASSI, *Heidegger and Humanism*, cit., p. 92.

<sup>23</sup> ID., *Renaissance Humanism*, cit., p. 111.

<sup>24</sup> H. V. WHITE, *Tropics of History*, in *Vico's Science of Humanity*, ed. by G. Tagliacozzo and D. P. Verene, Baltimore, 1976, pp. 65-85; see E. GRASSI, *Rhetoric as Philosophy*, cit., p. 7.

<sup>25</sup> H. V. WHITE, *Tropics of History*, cit., p. 76.



functional colonisation of rhetoric by literary criticism, as well as a disabling alliance of this criticism with a failed, post-Cartesian epistemology. Richard Rorty, the American pragmatist philosopher, suggests, as I read him, that in so far as the critics appeal to rhetoric, they collapse it into the wrong poetics, a 19<sup>th</sup> century «Romantic», literary notion of poetry, requiring transgressive reading of transgressive figures. While Rorty has regard for specific Derridean readings of Heidegger, he deplores in Derrida's disciple, Paul De Man, what he stigmatises as «literature-worship»; he cites Irving Howe's claim that DeMan reduced politics to academic politics<sup>26</sup>. Most certainly he does not find in De Man the serious Heideggerean case for rhetoric as enclosed by politics.

But Rorty's much more basic critique is of current notions of metaphor, notions that can be found in criticism and general humanistic inquiry, not simply philosophy. The theorists of metaphor are entrapped by the gross error of post-Cartesian philosophy; they assume epistemology as foundational philosophy, the «picture picture» theory of knowledge Rorty contests in *Philosophy and the Mirror of Nature*. White's «prefiguration» then, is a blunder, in insisting on metaphor as primarily cognitive; that is, as an introspective act of a Cartesian consciousness in an isolate realm of concepts, words, rather than an intrusion that is dialogic, an act of taking-care. Thus Rorty's pragmatic critique in a lengthy footnote:

But this is not to say that it [metaphor] has cognitive function, if this means 'telling' us something, answering a previously formulated question. Its contribution to cognition is rather to give us a sentence which we are tempted to 'literalise' by changing the truth-values of, so to speak, various surrounding sentences. [Donald] Davidson says about attempts to give 'cognitive content' to metaphors: 'But in fact there is no limit to what a metaphor calls to our attention, and much of what we are caused to notice is not propositional in character. When we try to say what a metaphor 'means', we soon realise that there is no end to what we want to mention', *Inquiries*, 263. He goes on to analogise metaphors to pictures, and to say that 'words are the wrong currency to exchange for a picture'. The attempt to think of metaphors as telling us something is the attempt to think of pictures or metaphors as being interchangeable with a set of sentences, instead of as providing (as do surprising perceptual data) a challenge to *a*) redistribute truth values among familiar sentences, and *b*) invent further unfamiliar sentences<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> R. RORTY, *De Man and the American Cultural Left*, in ID., *Essays on Heidegger and Others*; *Philosophical Papers*, Cambridge, 1991, pp. 129-139; see es. p. 137.

<sup>27</sup> ID., *Philosophy as Science, Metaphor, Politics*, in ID., *Essays on Heidegger*, cit. p. 14 n. 16.

Rorty's critique of this reduction of metaphor to a cognitive strategy of post-Cartesian philosophy makes it abundantly clear that the theory is of very little use to Vichian scholarship. Vico's poetic wisdom is not 20<sup>th</sup> century poetic epistemology. The theory recalls Heidegger and Grassi's conflation of rhetoric and poetics; both initiatives assume to some extent, not the early, rich Heideggerean notion of *poiesis* but a Romantic, «literary» notion of poetics. Heidegger, in his SS 1924 lectures, had developed the hermeneutic value of the Aristotelian antinomy *poiesis/pathesis*, acting and enduring, making and suffering, particularly in the texts of the *Physics* and *Metaphysics*; Heidegger treats them as inclusive, crucial terms in natural philosophy (Lecture 31.7.24). Thus, a fatal flaw for Vichian studies of this critical-theoretical model lies in the definition of *poiesis*, or *poetica*. *Poiesis* as making, *facere*, should be connected, in Vico's program, to *factum* in the aphorism «*verum factum convertuntur*». For Vico, the possibilities of inquiry are limited to the consideration of the modifications of the mind, what the mind has made, and how the mind has been made; poetic wisdom encompasses, therefore, all the imaginative, intellectual strategies of the diverse stages and activities of historical culture. Thus Trione: «Vico non si chiede che cosa sia la poesia, racconta la storia delle *istituzioni* come luoghi attraverso i quali la poesia si realizza e si fa»<sup>28</sup>.

3. *Rhetorician's Rhetoric*. The task of determining the influence of rhetoric on Vichian inquiry has been somewhat confused by the various strategies historians use to select the elements of the rhetorical tradition pertinent. For example, the premise of Quentin Skinner's *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* seems to be that we must assume a direct influence of 17<sup>th</sup> century rhetorical pedagogy and training manuals on the sophisticated Hobbesian investigative initiatives<sup>29</sup>. It is certainly the case that rhetorical instruction in the schools, rhetorical manuals disseminated Classical rhetorical premises and procedures. But an appeal neither to adolescent instruction nor to the Renaissance Civic Humanist texts appropriating Ciceronian republican ideologies and Ciceronian portrayals of ideal republican roles explain the Hobbesian political intelligence, Hobbesian political pessimism, and his specifications

<sup>28</sup> A. TRIONE, in *Retorica e filosofia in Giambattista Vico*, a cura di G. Crifò, Napoli, 1994, p. 63. D. GROSS, *Metaphor and Definition in Vico's New Science*, in «Rhetorica» XIV (1996), pp. 359-381, is a sensitive discussion of Vico's use of metaphor.

<sup>29</sup> Q. SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, 1996.

of the intrusions and blockages of political communication, activity. What is useful, I have argued, is Pierre Aubenque's account of the «rhetorical psychology», that is, a psychology fully rhetorised, already organised by the topics for use in argument, of Aristotle's *Rhetoric*, a text Hobbes singles out from Aristotle's work for praise, a text that deals with the passionate and rational faculties at work in persuasion<sup>30</sup>. Rhetoric, as the method dealing not so much with ideas as beliefs, shared opinions, and the tactics of their alterations, affirmations and rejections, is pre-eminently a political discipline.

When I invoke «rhetorician's rhetoric», then, I appeal to the varieties of contemporary inquiry devoted to giving an account of the rhetorical premises and procedures investing specific historical initiatives and their reception. I will address only two programs of special usefulness for Vichian studies, that of Marc Fumaroli and G. Crifò. To return to Heidegger's claim that rhetoric functions inside politics; the corollary is that it functions less well outside it, relegated, say, to a domain of purely aesthetic issues. Both Fumaroli and Crifò deal in what I shall call «the politics of inquiry». The investigative «edge» of Fumaroli, certainly the most eminent contemporary French historian of rhetoric, is a focus on rhetoric as politics that transforms the history of 17<sup>th</sup> century culture into the history of 17<sup>th</sup> century cultural politics. Fumaroli argues that all culture is invested by rhetorical assumptions, tactics, and values<sup>31</sup>. That he announces that he prefers to deal with genres, not geniuses, indicates his political commitment to shared beliefs, goals, and strategies; generic rules are the shared, negotiated rules for creating discursive effect within a culture<sup>32</sup>.

Exemplary of his rhetorical analysis of genres, the larger discursive structures that divide and encapsulate cultural practices, are his articles on memoir form of the 17<sup>th</sup> century. This is of intrinsic interest for an account of the relation of Vico's autobiography to his new science. Fumaroli, by arguing that an inquirer's memoir does not simply narrate, but generates inquiry, selects a perspicuous source for explication of program. Memory is one of the five rhetorical capacities with invention, dis-

<sup>30</sup> P. AUBENQUE, *Logos et pathos. Pour une définition dialectique des passions*, in *Corps et âme, sur le De anima d'Aristote*, Paris, 1996, pp. 37-49. See my *Hobbes and Vico on Law; A Rhetorical Gloss*, in «New Vico Studies» XIX (2001), pp. 63-85.

<sup>31</sup> M. FUMAROLI, *Heros et orateurs; Rhétorique et dramaturgie cornéliennes*, Geneva, 1996. See particularly *Rhétorique et dramaturgie...*, pp. 288-290.

<sup>32</sup> ID., *Preface*, in ID., *La diplomatie de l'esprit; De Montaigne à La Fontaine*, Paris, 1994; he claims that the prose genres he considers «[...] répondent à un besoin et même à une exigence politique à proprement parler vitale [...]», pp. XX-XXI.

position, elocution, pronuntiation. But rhetoric is also a memorial capacity, furnishing the skills of articulation, presentation, and thus design of past experience. The memoir as genre is the organisation of past experience *by* past experience, by the life-narrative of the memoirist. The investigator who indulges in memoir unfolds his life-narrative as the unfolding, generation, alteration of his investigative career. If past experience provides the empirical constituents of science, the narration of life-experience delivers a highly-motivated structure of inquiry.

For understanding the work of Vico as idealist historian, that is to say, as a historian devoted to specifying the modifications of the mind as principal task, there is a perfect symmetry between the *Vita* and the *Scienza nuova*, the memory work and the history work. In Fumaroli's account of the political memoir of the 17<sup>th</sup> century, the memoir, written in the Middle style, becomes, he argues, the source of critique of the «Grand» historiography written in the Grand style; it presents itself as pure, necessarily partial witness of personal truths, and does not claim comprehensive, objective truth of a complete history<sup>33</sup>. «Ceux-ci ne représentaient ni la vérité supérieure et exemplaire de l'Histoire idéale, ni le grand style qui devait l'ornier; rédigés en style moyen, privés d'ornements, ils représentaient une vérité partielle, mais cette vérité avait le mérite d'exister, *de se faire croire...*»<sup>34</sup>. The two dissimilar Classical models, the *nuda historia* of Caesar's *Commentaries* and the introspective exploration of accountability of St Augustine's *Confessions*, structure a simple narrative of personal truths, claiming an idiosyncratic authority. Fumaroli also argues that Descartes's *Discourse on Method* as memoir, inaugurates a new inquiry; here it is piquant that the most «subjective» of genres accounts for a major initiative in objectivist science. Thus in *Ego scriptor: Rhétorique et philosophie dans le Discours de la méthode*, Fumaroli describes Descartes' resort to rhetoric in order to deal with his audience's «résistance au vrai», (an appeal to Gouhier); the *mos rhetoricus* placed at the service of the *mos geometricus*<sup>35</sup>. «[...] l'accent est fortement placé sur l'origine 'intérieure' du discours, le sujet adulte (*Ego, me*), apte à choisir ses propres conventions de dialogue con autrui, revendiquant sa singularité non se replier sur elle, mais pour y faire reconnaître 'la forme entière de l'humaine condition'»<sup>36</sup>. The «Je empirique» veils the «Je tran-

<sup>33</sup> ID., *Les mémoires, ou l'historiographie royale en procès*, in *La diplomatie*, cit., pp. 217 f.

<sup>34</sup> ID., *Les mémoires au carrefour des genres en prose*, in *La diplomatie*, cit., p. 211.

<sup>35</sup> ID., *Ego scriptor...*, in *Problématique et Réception du Discours de la Méthode et des Essais*, par H. Méchoulan, Paris, 1988, p. 42.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 34.

scendental»: «Cette voie narrative laisse à chaque lecteur la liberté de suivre le philosophe plus ou moins loin, plus ou moins profond, selon ses capacités»<sup>37</sup>. Fumaroli's brilliant use of the constructs of veil, veiling, dé-veiling describes the memoir's generation of an *inimitable* authority, countering naive *imitatio* theory, and preserving the author's authority and the reader's freedom at once. It predicates the uniqueness of their capacities and at the same time a linkage of the «Je transcendental», the «nous», «le 'public'»<sup>38</sup>. We should note here that A. Battistini, a profoundly sophisticated rhetorician, accepts Descartes' *Discourse on Method* as model for Vico's *Vita*, but adds a generic modality. Battistini claims that the life of Loyola, the *Spiritual Exercises*, Jesuit exercises in general, are of significance in the consideration of memoir work as «exercice»<sup>39</sup>. The *Vita*, like the *Discourse on Method*, describes the vital engagements, crucial choices and rejections of a practice. According to the Vichian successors, Croce and R. G. Collingwood, the practice of idealist history is completely coordinate with the design of personal experience: thus Vico – «he who meditates this science narrates to himself this ideal human history in so far as he himself made it for himself» (*Sn44*, § 349). If the topic of the *New Science* is the «modifications of the mind» (*Sn44*, § 331), the modifications must be internalised, personalised by the reader as well, becoming the material for another practice, another memoir<sup>40</sup>.

G. Crifò addresses as a historian of Roman law Vichian use of law in inquiry, but as editor of Vico's *Institutiones oratoriae* claims, against Croce, that «dans toute l'oeuvre de Vico l'enseignement rhétorique est toujours présent», that rhetoric transforms his historical science, and is a source of philosophical novelty<sup>41</sup>. Very simply, Crifò's thesis is that Romanists are rhetoricians; rhetorical hermeneutics is almost identical with legal hermeneutics: «chez Vico, la rhétorique, art de persuader, s'identifie presque avec l'art de interpréter la loi»<sup>42</sup>. Rhetorical analysis of the basic premises and tactics of persuasion provides the basic strategies for an account of the process of generation of real practical effects of spe-

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>39</sup> A. BATTISTINI, *Note*, in G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, pp. 1231-1242; see M. FUMAROLI, *Les mémoires au carrefour...*, cit., p. 206.

<sup>40</sup> See my *Rhetoric: Time, Memory, Memoir*, in *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, ed. by W. Jost and W. Olmsted, Oxford, forthcoming.

<sup>41</sup> G. CRIFÒ, *Droit et rhétorique chez G. Vico*, in *Mélanges offerts à Raymond Van der Elst*, Bruxelles, 1986, pp. 103-104.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

cific laws for specific civil situations. Crifò's comments on s.22, *genus iudiciale*, of the *Institutiones oratoriae* follow the Vichian program of c.11 of the *De ratione*, which considers the interactions, exchanges, transitions in the historical roles of jurisconsults and orators in Rome and in Naples; the focus is on the importance of rhetorical-legal practices, advocacy in Roman law. Vico begins the *De ratione* by claiming that the *Pandects* contain an *ars topica iudicialis*<sup>43</sup>. Here he reminds us that Cicero's *De inventione* or *Topica* is a propaedeutic exercise for the Roman lawyer or for the historian of law. He observes not only the penetration of legal practice by rhetorical assumptions and habits of action, but the resistance of Roman law to philosophical penetration<sup>44</sup>; thus Vico, as a careful student of law, refuses to apply Stoic and Epicurean terms to Roman interpretive programs. Crifò also resists the literary, «tropical» Vico: «Elle n'est seulement une rhétorique de 'figures'»<sup>45</sup>. Consider Vichian etymology: the figure *paronomasia*, deriving meaning from the name, in Vico becomes an argument of great range and pertinence. The etymologies, as narratives of root and derivation, narratives which also appear in the legal material Vico handles in his *New Science*, are useful in extracting information from the material residue of language change; the spelling in the retained root is evidence for historical strategies of coping. Vico esteems etymological argument because it offers a special kind of observation on permanence and decay, change and stability in thematic motives and qualifications of the community. Nor does Crifò suggest that Vico's definition of law as a «serious poem» collapses legality into lyric. Crifò's account contests the 20<sup>th</sup> century philosophical and literary redefinition of rhetoric as poetics by supplementing our understanding of the rich notion of *poiesis* as, simply, «making», the general capacity indicated in the *factum* of verum/factum, we have noticed in Heidegger's account of Aristotle's *Rhetoric*. Thus, in the *De ratione* the legal fictions are «*commenta*»; «*productiones, extensiones*»; in short, simple expedients, made-up tactics<sup>46</sup>. Finally, the *peroratio* of Vico's *De ratione* chapter is itself an example of public eloquence as a powerful argument that all legal practice is, must be subordinated to political goals, *maiore utilitate reipublicae*<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione* [*De rat.*], in ID., *Opere*, cit., p. 158.

<sup>44</sup> A. WATSON, *Law and the Roman Mind*, in ID., *Roman Law and Comparative Law*, Athens (GA), 1992. Watson argues that the «practical» generation of law is the source of resistance.

<sup>45</sup> CRIFÒ, *op. cit.*, p. 111.

<sup>46</sup> *De rat.*, pp. 176, 164.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 182.

First then, the usefulness of Crifò's account of Vichian rhetoric is that it allows us to take in the overwhelming presence of Roman legal evidence, Roman legal argument, Roman legal-political entanglements in Vico's *New Science*. But second, Crifò makes us observe Vico's prioritizations; the *New Science* concentrates on practices, actions, rather than retrospective philosophical justifications of the past. Here I would like to invoke the Classical historian Josiah Ober's investigation of Athenian democracy as elucidating both Crifò's analysis and Vico's work. Ober argues that the definition of democracy must be sought in the democratic practices of Athenian courts and assemblies, rather than in the Athenian philosophical texts that critique or justify democracy; this is a discourse that transpires «outside» politics, and answers to non-political criteria. His evidence, then, is drawn from extant Athenian oratory, primarily of the 4<sup>th</sup> century. Ober's «discourse paradigm» investigates «how social and political knowledge is produced and disseminated throughout society»<sup>48</sup>. He speaks of the «on-going dialectical give and take of public oratory, audience response, and demotic judgement where a set of common attitudes and social rules was hammered out»<sup>49</sup>. Ober's rhetorical initiative clarifies Vico's rhetoricism; Vico's legal evidence discloses the differences, issues, negotiations that constructed polities, or singles out the practices that altered, adapted rules that preserved civil identity, or points out the ironies of the negotiations and laws that preserve or destroy in spite of the intentions of the agents.

*Conclusion.* Crifò makes a very strong case for a rhetorical hermeneutic as essential to the Vichian program. Still, the notion «Vichian rhetoric» remains unstable, ambiguous. The term «rhetoric», of course, confuses because it addresses performance, – good or bad rhetoric –, competence, – skill –, and a discipline. The ambiguity invests the discipline, since it is a practice that inquires into practice (including its own), and makes theory (including its own) perform as belief. It disallows luxuriant development of theory in an impractical vein of a range of thin, systemic ventures deluded, or self-deluded about their effect. It is, as philosophy contends, devoted to discursive effect, communication. As such, as the philosopher Heidegger argues, it is the basic political performance/competence/discipline. The Roman discipline settled on three communicative tasks, that in turn imposed three investigative tasks: *do-*

<sup>48</sup> J. OBER, *The Athenian Revolution; Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton, 1996, p. 89.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 91.

*cere*, instruction, requires mastery of strategies of argument; *delectare*, delighting, requires a description of an ecology of desire; *movere*, moving, requires a socio-pathology of community assent and dissent. But the discipline requires second-order inquiry as well; it is crucial to command the range of beliefs shared by the community addressed, the «common sense» of Vico's array of communal unreflective judgements. In this array the *topoi, loci communes*, as rubrics organise into principles for useful arguments, or, as maxims constitute common sense. Therefore, you have Aristotle's *Rhetoric* characterised as a compendium of the collective wisdom of Athens. This compendiousness resists systematicity as unrhetorical. Still, investigative programs need cohesiveness, and this is secured by political engagement. What preserves rhetorical competence and enables disciplinary achievement is a generous sense of politics as inclusive of all discursive negotiations of differences, and a sensitivity to all negotiations as implicated in civil values, communal expressions. Here Vichian work is exemplary: every engagement with rhetoric is a political one. The rhetorical competence of the *Vita* negotiates a place for the new scientific discipline that analyses the mass of activities of contest and alliance, conflict and concord of civil life. The concern is always to illumine communal, shared strategies and values; even the four «master tropes» depict the structures and processes of historical communities over time, rather than private languages, introspective strategies of a Cartesian consciousness. Heidegger's claim that our modern notions of politics suffer from a lack of rhetorical analysis indicates, to my mind, that he did not pay serious attention to Vichian inquiry<sup>50</sup>.

Drawing upon this flexible range of disciplinary interests, Crifò and Fumaroli's practices offer an interpretive scheme for understanding the practices of inquiry, a scheme that can place Vichian inquiry as itself flexibly rhetorical, as effectively exploiting its disciplinary interests to both inaugurate and practice a new social science. But this neat circularity, rhetoric defining rhetoric, takes its place in an arena of disciplinary contention, a contest of faculties, a contest where alliances often obscure the antipathies. The most perspicuous philosophical effort, Heidegger's recuperation of Aristotelian rhetoric, never entered the philosophical discussion, unless we count Grassi's work as response to SS 1924, which is problematic; indeed, Heidegger himself largely effaced his rhetorical speculations in his later work. Then, the seemingly strong engagement with rhetoric of the literary critical establishment in fact impoverishes it, not only by eliding the useful Heideggerean definition of rhetoric as

<sup>50</sup> M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe...*, cit., pp. 23, 47, 48.



functioning inside politics, but also by making a damaging alliance with post-Cartesian philosophy, dwelling on the cognitive function of metaphor, misunderstanding rhetoric's pragmatism. This lack of interest in rhetoric as politics is all the more puzzling, since the literary criticism initiative is absorbed in academic negotiations of power, self-concerned, playing politics. And, while we notice literary criticism's vulnerability to philosophical intrusions, rhetoric's inclusive psychology is completely discounted in the pseudo-philosophical program of rational decision theory, an initiative of the sociologues that obviously insists on the complete rationality of political choices. Decision theory of course has its own vulnerabilities to critique, a critique, I would argue, that can be read as simply an updated rhetoricism<sup>51</sup>.

Still, the enduring historical strategy for contestual definition, and the one most pertinent to the contests of Vico's period, is «the quarrel of rhetoric and philosophy», a rubric usefully organising at least the history of Classical pedagogy. The historical basis, of course, is early philosophical antipathy. Classical philosophy's self-definition, claiming its task as establishing universal truths by means of logical demonstration, provokes the hostile definition of rhetoric as dealing only with possibility, contingency; using irrational means to secure discursive effect; a practice that is relativist, immoral. The definitions of the disciplines of both Heidegger and Grassi question the usefulness of this rubric, and thus offer revisions of intellectual historical strategies.

Grassi and Heidegger's rhetorical investments were crucial for their historical ambitions. Intellectual history relying solely on history of philosophy paradigms, will elide or underestimate the force of particular Vichian strategies; intellectual history employing rhetorical paradigms will illumine them. But further, I would argue that Vico himself integrates both investigative interests. Vico, who prides himself on his metaphysical mind, and defines his new science variously as «an ideal eternal history» or a «philosophy of authority» or a «universal mental dictionary» (*Sn44*, §§ 7, 35) offers a generous philosophical framework for the role of rhetorical discipline in the contest of faculties. Rhetoric's pragmatism, in Vichian work, must always intrude as therapy; it can not propose systematic solutions; it corrects the theoretical hubris of final solutions. Dockhorn's account of rhetoric as the second Classical *Bildungsweg* summarises the several critical, intrusive moments of the formation: the pessimistic «practical anthropology», «rhetorised», organised for use by the

<sup>51</sup> See, for example, R. H. FRANK, *Passions within Reason; The Strategic Role of the Emotions*, New York, 1988.

topics; the insistence on adding the proofs *ethos* and *pathos* to *logos*, to a reliance on pure argumentative technique; the insistence, indeed, on *ethos* and *pathos* as exhausting common sense, the collective judgements that are the premises of negotiation; the ineluctable concern for audience, for effect, for what you did as amending what you intended<sup>52</sup>. Vichian rhetorical hermeneutic compiled a very large array of ethical and pathetic evidence, profoundly unsettling of the systemic philosophical accounts available. Vico's rhetorical habits of reading and writing encourage the assembly of thick, detailed accounts of a remarkable range of civic rules, gestures, expressions. The strategy also discounts, by this heavy presence, the reiterations or restatements of the ideal proposals of Classical and Christian political doctrine. The Vichian narratives, by their depth, and also by the very triviality of the multitude of factors introduced, dismiss the work of the philosophical texts of justification and critique contemporaneous with the factors he narrates as evidence. The stories of legal contests, bristling with difficulties and oblique arbitrations, contests embedded etymologically in the legal terms themselves, disallow the claims for abstract philosophical or religious principles as important in the gestation of the legal-political events. Vichian narratives, by scrupulously giving person, place, time for the most simple strategies and events, not only reflect the rhetorical concern for *decorum*, appropriateness as canon, but create stories of decorous success or failure. And, the stories drawn from the Latin legal terms reflect the legal negotiations, the contests of prosecution and defense of the history of Roman law; we find both argument and rebuttal, the exact degree of receptive success or failure in the community as a precise statement of political process.

This, I think, is in accord with the contention of Grassi for rhetoric's therapeutic effect in Renaissance Humanism and in Vico. I have argued elsewhere that in making a case for Hobbes' and Vico's rhetorical habits of inquiry one illumines the striking contrasts of their political work with much of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century political theorising. This theorising is filled with naive statements or even more naive revisions of past moralisms. Such statements will appear in Vico, usually ironised, usually deprived by his delivery of a sense of their currency, viability. The moralisms are simply cited as evidence for the «common sense» functioning in the premises of past negotiations. The uses of moralisms in the texts of past theoretical summaries and by their audience of theoreticians are of mi-

<sup>52</sup> K. DOCKHORN, review of Gadamer's *Wahrheit und Methode*, 1<sup>st</sup> Ed., in «Göttingische Gelehrte Anzeigen» CCXIX (1966), pp. 169-206.

nor interest; the whole of this theoretical discussion is set aside, left behind; Vico and Hobbes do not operate within this academic domain. By their secession, they propose an entirely different investigative enterprise, a new science. On one level, their use of rhetoric is to make the scholasticism of the moment untenable. On another, their rhetorical pragmatism insists on the politicality of all investigative gestures, on inquiry itself as negotiation, simply because the sole topic of serious inquiry is politics.

NANCY S. STRUEVER

*THE PERTINENCE OF RHETORICAL THEORY AND PRACTICE FOR CURRENT VICHIAN SCHOLARSHIP. In addressing the issue of rhetorical motives in Vico's New Science, it is essential to recognise historical changes and theoretical contestations in the definition of rhetoric. This paper considers three contemporary models: 'philosopher's rhetoric', as represented by Ernesto Grassi; 'literary critic's rhetoric', manifest in the work of Hayden V. White; and 'rhetorician's rhetoric', exemplified in initiatives of Marc Fumaroli and Giuliano Crifò that define rhetoric as functioning inside politics.*



DALLA «POLITICA POETICA» ALLA «RAGION DI STATO»  
NELLA SCIENZA NUOVA

La riflessione di Vico sui temi della 'ragion di stato' e del rapporto fra diritto naturale e regimi assolutistici maturò cronologicamente *dopo* le maggiori esperienze europee in questi ambiti filosofico e giuridico, e tuttavia quella riflessione non fu meramente epigonale<sup>1</sup>.

In un passo centrale nella *Vita scritta da sé medesimo*<sup>2</sup>, attestando la scoperta del suo quarto «autore», ovvero Ugon Grozio, Vico con peculiare modalità narrativa osserva: «Nell'apparecchiarsi a scrivere questa vita, il Vico si vide in obbligo di leggere Ugon Grozio, *De iure belli et pacis*. E qui vide il quarto autore da aggiungersi agli altri tre che egli si aveva preposti»<sup>3</sup>. È da rilevare che i primi tre autori, scelti dal filosofo napoletano come modelli, Platone, Tacito e Bacone, sono menzionati tutti e tre insieme a sigillo delle pagine autobiografiche dedicate alla formazione giovanile; laddove il «quarto autore», appunto Ugon Grozio, viene richiamato in un luogo deputato a lui solo e in un momento successivo della *Vita*.

Hugo van Groot, ritenuto il più sistematico interprete delle dottrine giusnaturalistiche e dei rapporti fra le nazioni nell'età della ragion di stato, costituisce per un Vico ormai maturo e smalzato una sorta di sco-

<sup>1</sup> Sul tema della ragion di stato nella cultura filosofico-giuridica europea si rinvia a F. TESSITORE, *Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968; A. G. MANNO, *Vico e Meinecke sui diritti umani nel divenire storico*, in «Progresso del Mezzogiorno» XIII (1989) 1-2, pp. 255-308: in particolare, Meinecke discute le posizioni vichiane nelle *Origini dello storicismo* (tr. it., Firenze, 1954, pp. 39 sgg.); e infine E. VOEGELIN, *La Scienza nuova nella storia del pensiero politico*, tr. it. di G. Zanetti e S. Caianiello, Napoli, 1996. Si veda da ultimo M. BRETONE, *Ragione giuridica e ragione di stato fra Barocco e Illuminismo*, in «Belfagor» LVIII, maggio 2003, pp. 261-280. Sul rapporto fra problema politico e letteratura nella cultura italiana del secolo XVII sia permesso rinviare a P. GUARAGNELLA, *Tra antichi e moderni. Morale e retorica nel Seicento italiano*, Lecce, 2003, pp. 127-156.

<sup>2</sup> L'opera è maturata tra il 1723 e il 1728: ad essa fu poi aggiunta una coda relativa alla ricezione della 'prima' *Scienza nuova*.

<sup>3</sup> G. VICO, *Vita scritta da sé medesimo* (d'ora in poi *Vita*), in *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 1990, vol. I, p. 44.

perta, di illuminazione. Le ragioni di tale preferenza sono chiarite da Vico stesso nella *Vita*: «Ugon Grozio pone in sistema di un diritto universale tutta la filosofia e la filologia in entrambe le parti di quest'ultima»<sup>4</sup>. Dunque un sapere generale, una sistematica che avrebbe potuto conferire ordine all'enciclopedia delle scienze barocche (si tratta di un tema su cui gli studiosi di Vico sono tornati a più riprese, dai contributi di Giorgio Tagliacozzo a quello recente di Giuseppe Mazzotta). Ma Vico non ignora che Grozio era «autore eretico», ed anzi narra che avendo intrapreso l'opera di postillare il manuale groziano, in previsione di una nuova ristampa, egli si ritrasse poi dall'impresa «riflettendo che non conveniva ad uom cattolico di religione adornare di note opera di autore eretico»<sup>5</sup>. Significative sono le motivazioni che avrebbero indotto il letterato napoletano ad assumersi il pesante onere esegetico: Vico avrebbe scritto le sue note «più che al Grozio, in riprensione di quelle che vi aveva scritte il Gronovio, il quale le vi appiccò più per compiacere a' governi liberi che per far merito alla giustizia». Dunque non tanto note per spiegare Grozio, ma per confutare Gronovio<sup>6</sup>: le posizioni di Gronovius, relative alla formazione degli stati per consenso popolare, non potevano soddisfare Vico, il quale, invece, valendosi del diritto naturale, riconosceva ai regimi assolutistici una naturalità originaria.

Che la lettura di Grozio e degli altri tre «auttori» sia poi finalizzata ad un personale progetto di revisione dei saperi, lo stesso Vico non sembra avere difficoltà ad ammettere: «Con questi studi, con queste cognizioni, con questi quattro auttori che egli ammirava sopra tutt'altri, con

<sup>4</sup> *Ivi*. Per la congettura «filologia» in luogo della parola «teologia» recata dalla stampa settecentesca si veda G. FASSO, *I «quattro auttori» del Vico. Saggio sulla genesi della «Scienza nuova»*, Milano, 1949, p. 15 n. 33. Su Vico e Grozio (anche per l'identificazione dell'edizione groziana postillata) si veda D. FAUCCI, *Vico e Grozio giureconsulti del genere umano*, Torino, 1969.

<sup>5</sup> *Vita*, p. 44. Quale genere di eresia fosse imputata a Grozio e che ruolo essa abbia avuto nel percorso di pensiero vichiano è stato di recente oggetto di indagine da parte di G. CARILLO, *Un Grozio 'epicureo'*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, Napoli, 1999, pp. 625-647. Lo studioso esamina la lettera di Vico a Filippo Maria Monti del 18 novembre 1724, in cui, disegnando la *Scienza nuova in forma negativa*, Grozio viene definito «sociniano». Ora, per un verso appare che il filosofo napoletano si valesse dell'epiteto «sociniano» in chiave metonimica per «eretico», per altro verso parrebbe che l'eresia sociniana fosse da Vico equiparata all'epicureismo. A conclusione della sua analisi Carillo scrive: «Vico ricerca con successo nel giusnaturalismo moderno quei denominatori comuni che consentono di leggerlo come l'epicentro di un'area dottrinarica ben definita. L'area dottrinarica 'entro' e 'contro' la quale ha scelto di misurarsi la prestazione filosofica vichiana» (p. 647).

<sup>6</sup> A. Battistini, nel suo commento, rinvia appunto alle tesi di Johann Friedrich Gronovius sull'origine degli stati per consenso popolare: G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1286.

desiderio di piegargli in uso della cattolica religione, finalmente il Vico intese non esservi ancora nel mondo delle lettere un sistema»<sup>7</sup>.

Paradossalmente si tratta di un'esigenza cartesiana: la ricerca di un ordine non può prescindere dall'ordine esterno, cioè dall'ordine dello stato, come ha osservato, da ultimo, Gennaro Carillo<sup>8</sup>. Questa ricerca sembrerebbe costituire un particolare esercizio d'avvicinamento alla volontà di raggiungere una sistematica nella *Scienza nuova*. In quest'ambito si possono leggere le giustificazioni vichiane dell'assolutismo, presenti già nelle dignità.

Il filosofo napoletano si era già soffermato sul problema dell'*ordo* e della *ratio status* all'altezza del *Diritto universale*, ossia nel biennio compreso fra la pubblicazione del *De uno* (1720) e quella del *De constantia* (1722). In quella fase Vico riconosceva l'ordine come emanazione divina, fondato sulla concreta possibilità che gli esseri umani estendessero le proprie capacità di universalizzazione e astrazione. Il periodo compreso fra il 1722 e il 1725, anno in cui appare per la prima volta la *Scienza nuova*<sup>9</sup>, vede maturare – come attesta la *Vita* – la critica vichiana al cartesianesimo e al deduttivismo, e sono inoltre anni centrali nella vita politica di Napoli<sup>10</sup>. Con la *Scienza nuova* la Provvidenza assume un ruo-

<sup>7</sup> *Vita*, cit., p. 45. Si veda da ultimo L. BIANCHI, «E contro la pratica de' Governi di Baile, che vorrebbe senza Religioni poter reggere le Nazioni»: note su Bayle nella corrispondenza di Vico, in questo «Bollettino» XXX (2000), pp. 17-30.

<sup>8</sup> G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, 2000, p. 154: «Un ordine che non sia soltanto 'metodico', gnoseologico [...], ma che trovi anche corrispondenza in un *ordo rerum*». Si veda inoltre E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2001.

<sup>9</sup> La *Scienza nuova* del 1725 venne definita da Benedetto Croce e Fausto Nicolini *Scienza nuova prima*, mentre l'edizione definitiva postuma del 1744 *Scienza nuova seconda*: tale impostazione conferita dai due benemeriti studiosi del Vico ha per lungo tempo deprivato della sua autonomia la *Scienza nuova* pubblicata nel 1730 (attraverso grandi angustie e conflittuali rapporti con l'ambiente culturale veneto): cfr. su questo P. CRISTOFOLINI, *Cinematica di un'edizione: la Scienza nuova del 1730*, in questi stessi Atti. Inoltre la definizione crociana e nicoliniana sembra far pensare ad un percorso evolutivo in ragione del quale alcune concezioni vichiane sarebbero state *in nuce* fino a giungere alla definitiva maturazione del 1744: questa linea esegetica svaluta la riflessione vichiana anteriore alla *Scienza nuova* e tende a far pensare al *Diritto universale* solo come ad una immatura *Scienza nuova* in latino. Come si vede, proprio a proposito del tema dell'ordine, gli anni che separano il *Diritto universale* dalla *Scienza nuova* segnano addirittura un *révirement* nella costruzione vichiana.

<sup>10</sup> Per la *Vita* si vedano le pp. 46-54 nella citata edizione Battistini. Per l'ambiente napoletano nei primi tre decenni del Settecento si vedano N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Milano, 1961, pp. 293 sgg.; S. SUPPA, *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, 1971; R. AJELLO, *Cartesianesimo e cultura oltremontana al tempo dell'«Istoria civile»*, in *Pietro Giannone e il suo tempo*, Atti del Convegno (Ischitella, ottobre 1976), a cura di R. Ajello, Napoli, 1980, pp. 59 sgg. Infine, con particolare riferimento al rap-

lo assai più marcato: gli uomini non procedono naturalmente verso quell'ordine che è emanazione divina se la Provvidenza non ne guida la vita sociale, per lo più al di là delle stesse umane intenzioni<sup>11</sup>.

Volendo compiere un ulteriore passo indietro, si possono individuare le prime tracce di questa riflessione già al tempo delle *Orazioni inaugurali*: in particolare, nella sintesi che lo stesso autore offre nella *Vita* intorno ai contenuti della *Orazione III*, emerge un concetto di *prudencia* civile (articolato sulla base della ciceroniana *prudencia negotiandi*<sup>12</sup>), nonché, nell'*Orazione VI*, una elaborazione sul tema dell'autorità<sup>13</sup>.

Con «ridondanza» barocca<sup>14</sup> le degnità 73 e 76 risultano, a brevissimo intervallo, perfettamente sovrapponibili. La degnità 73 recita: «È volgar tradizione che i primi i quali governarono il mondo furono i re», e subito dopo la degnità 76 recita ancora: «È volgar tradizione che la prima forma di governo al mondo fusse ella stessa monarchica». Sennonché la retorica vichiana non ha una funzione meramente ornamentale: la ripetizione esalta la centralità sistematica della *ratio status*. La lieve differenza nella formulazione potrebbe forse segnalare la traccia di un progresso ideologico: le degnità 73 e 76 potrebbero costituire le due proposizioni d'avvio di un ragionamento la cui conclusione è contenuta in un luogo molto più avanzato della *Scienza nuova*: nel libro quarto, sezione nona, capitolo primo: *Ragione divina e ragione di stato*.

Proviamo a seguire il cammino tracciato da Vico nel corpo della *Scienza nuova*: la degnità 73 afferma un primato storico (i re furono i primi governanti del mondo), cui segue un primato nella successione delle forme istituzionali (degnità 76: la monarchia fu la prima costituzione nota agli uomini<sup>15</sup>); dunque (*ergo*) la monarchia è la forma 'naturale' del go-

porto tra Vico e Paolo Mattia Doria, alcuni cenni in R. RUGGIERO, *La «volgar tradizione»*. *Prove di critica testuale in G. Vico*, Lecce, 2001, pp. 119-127.

<sup>11</sup> Sul tema si veda M. VAGLIO, *Truth and Authority in Vico's Universal Law*, New York, 1999, pp. 193-220, in partic. p. 195. In particolare la capacità di libera scelta, nel passaggio fra *Diritto universale* e *Scienza nuova*, non avrebbe più un ruolo neutrale ma diventerebbe fattore determinante dell'inevitabile processo verso l'entropia sociale, frenato solo dalla Provvidenza (p. 197).

<sup>12</sup> CICERONE, *De oratore*, III, 33, 134; F. BACONE, *De augmentis scientiarum*, VIII, 2.

<sup>13</sup> Si veda G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 55-122 («La politica di Vico»). L'autore traccia anche una storia culturale della *prudencia* vichiana, dal modello aristotelico a Bodin (VI, 6) dove emergerebbe la dicotomia tra la giustizia commutativa, caratteristica dei regimi democratici, e la giustizia distributiva, caratteristica dei regimi aristocratici (pp. 145-174).

<sup>14</sup> Così Battistini nel commento a G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1535.

<sup>15</sup> In questo caso Vico, che pur conosce bene la dottrina dell'anaclosi (polibiana, ma poi ripresa da Machiavelli e Guicciardini), non indica che la monarchia è il passo d'inizio nella successione circolare delle forme di governo, ma solo che il regime monarchico si affermò come prima forma di ordine sociale umano, rispetto a un dis-ordine ferino.



verno, essa è il primo governo che *naturalmente* si impone al consorzio umano appena uscito dal disordine dello stato ferino. Inoltre se la monarchia è giustificata *sub specie iuris naturalis* (assume cioè l'autorevolezza di statuto sancito dalla natura stessa), ne consegue che l'ordine dello stato da essa imposto, cioè la 'ragion di stato', costituirebbe l'incarnazione umana e razionale di un ordine trascendente. Ma, com'è ovvio, tra il punto di partenza e il punto d'arrivo di questo ragionamento si sviluppano ben due libri della *Scienza nuova* – il secondo e il quarto –, i quali, dal vivo dell'interpretazione storica, compongono, con opportuno ordine, le successive riflessioni utili ad accertare la logica vichiana. La struttura retorica, entro cui il filosofo napoletano sviluppa i *principii* del suo nuovo metodo, collima con quell'esigenza di ordine enciclopedico a cui si è fatto cenno: la ricchezza delle digressioni, la successione dei 'corollari' e le argomentazioni, talora divaganti su tematiche assai lontane dal percorso dimostrativo principale, conservano una compatta coerenza in ragione della simmetria fra le parti dell'opera. In questo senso, come ha rilevato Andrea Battistini, «il secondo libro è parallelo al quarto, perché tutti e due *filosofici* o meglio *epistemologici*»<sup>16</sup>: ed è proprio fra il secondo e il quarto libro che il tema della *ratio status* raggiunge una composizione dialettica.

Il primo passaggio indispensabile è la dignità 74, la quale costituisce un ponte tra le due proposizioni sopra citate – la 73 con i re primi governanti del mondo e la 76 con la monarchia prima costituzione umana – e sembrerebbe, la dignità 74, asserire il senso giusnaturalistico del primato monarchico nel momento in cui essa recita: «È altra volgar tradizione ch' i primi re si criavano per natura i più degni»<sup>17</sup>. Al rango regale, in antico, ascendevano dunque gli uomini «più degni», e questa investitura aveva luogo «per natura»<sup>18</sup>. Già la dignità 69 affermava che «I governi debbono essere conformi alla natura degli uomini governati. Questa Dignità dimostra che per natura di cose umane civili la scuola pubblica de' principi è la morale de' popoli». Posto che la prosa vichiana sia sempre ardua, quanto più stringenti e concentrati sono i passaggi logici, tuttavia rileveremo con Andrea Battistini che proprio questa dignità 69 sembra desi-

<sup>16</sup> A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, 1995, p. 90.

<sup>17</sup> Con una possibile fonte machiavelliana, per questa *dignità*, in *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2 (segnalazione in G. VICO, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953).

<sup>18</sup> Si confronti E. AUERBACH, *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, tr. it. Bari, 1970, pp. 70-77 per la polisemia (e la conseguente ambiguità) insita nell'impiego della locuzione «per natura», che può voler dire tanto «per nascita», quanto «per naturale ricchezza di doti».

gnare Vico quale «erede dell'intenso dibattito intorno alla ragion di stato». Il filosofo napoletano cercherebbe infatti di «ricomporre la frattura machiavelliana tra politica e morale, asserendo che le leggi debbono essere funzionali all'indole di chi deve osservarle»<sup>19</sup>.

La dignità 69 afferma, sicuramente, un principio di *ius naturale* e prepara l'attestazione anaforica del primato autocratico nelle dignità 73 e 76: di qui l'esigenza di impianti costituzionali «conformi alla natura» dei governati. La lezione che qui Vico eredita affonda le radici nel dibattito politico rinascimentale, in quel nodo di problemi, al confine tra 'principio di autorità' ed 'etica della tolleranza', che avevano trovato i due interpreti più accesi in Machiavelli e Guicciardini.

Osserva Vico nella *Scienza nuova*: «la scuola pubblica de' principi è la morale de' popoli». Queste parole costituiscono un tentativo di ricondurre alla sfera dell'etica quella esigenza politica di ordine statale cui avevano cercato di dare risposta tanto Machiavelli che Guicciardini, pervenendo il primo alla soluzione monarchica e il secondo alla soluzione repubblicano-oligarchica. Ma per cercare di intendere pienamente il senso dell'espressione «scuola de' principi» è opportuno rivolgere un supplemento di attenzione alle ricorrenze di Machiavelli e Guicciardini nell'opera vichiana.

Con le menzioni machiavelliane si entra nel cuore del problema relativo alla «scuola de' principi». Una prima e non troppo onorevole ricorrenza del segretario fiorentino è nella dedica a Paolo Mattia Doria che avvia il *liber Metaphysicus*, ossia il *De antiquissima Italorum sapientia* del 1710. L'autore rivolge un encomio al Doria perché «fra tutti i più recenti studiosi di filosofia, tu solo hai adattato la dottrina del primo vero a usi civili [...] presentando, per tal modo, come incorruttibile quel principe che Cornelio Tacito e Niccolò Machiavelli imbeverero d'ogni mala arte di governo: di che non vi ha nulla di più conforme alla morale cristiana e di più desiderabile per la felicità degli Stati»<sup>20</sup>. Dunque la scuola dei principi è la loro educazione politica, un'educazione alle arti della ragion di stato, all'esercizio della dissimulazione, alla gestione degli *arcana imperii*<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. il commento di Battistini, in G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1535 n. 1.

<sup>20</sup> G. ADAMO, «*De antiquissima Italorum sapientia*» di Giambattista Vico. *Indici e ristampa anastatica*, Firenze, 1998, pp. 406-407 (la traduzione nel testo è condotta sulla base dell'edizione nicoliniana): «quod unus recentiorum omnium primum verum in humanos usus deduxisti; [...] et principem omni mala regni arte, qua suum C. Tacitus et Nicolaus Machiavelus imbuerunt, integrum formas: quo nihil ad Christianam legem conformius, nihil ad reipublicarum felicitatem exoptatius».

<sup>21</sup> Sull'educazione del principe si vedano i recenti studi di M. L. Doglio e A. Quondam.

Francesco Guicciardini è ricordato nell'orazione inaugurale del 1709 *De nostri temporis studiorum ratione*, nel capitolo VII dedicato agli «svantaggi che, dato il suo fine, il nostro metodo di studi arreca alle scienze morali e politiche e all'eloquenza». La menzione di Guicciardini ricorre a proposito delle qualità della lingua italiana, ma la curvatura politica del passaggio sulla lingua di Guicciardini risulta implicita nelle righe d'esordio del capitolo del *De ratione*: «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 maggiore difficoltà conseguire i fini»<sup>22</sup>. Vico si sforza, in breve giro di frase, di riassumere un dibattito di vasto orizzonte: egli rileva che il metodo razionale e cartesiano non risulta atto a prospettare soluzioni efficaci in ambito civile, perché i «fatti umani» sono dominati da fattori di imponderabilità (si tratta proprio della «fortuna», e del suo ruolo centrale nella riflessione machiavelliana e guicciardiniana). A questo punto il filosofo napoletano collega al tema della fortuna due concetti tipici della trattatistica barocca, «la simulazione e la dissimulazione», che rendono ancor più aleatorio il calcolo razionale dei destini<sup>23</sup>.

Si noterà che Tacito, il quale nell'esordio dedicatorio del 1710 viene accomunato a Machiavelli nell'accusa vichiana contro la pedagogia «d'ogni mala arte di governo», assurge poi fra i quattro «auttori» al tempo della *Vita scritta da sé medesimo*; ed ancora, nella *Scienza nuova*, il registro stilistico ed il tenore delle affermazioni contenute nella degnità 69 risulta molto più conciliante, e volto ad un'armonica accettazione della *ratio status*, rispetto alla condanna del *De antiquissima*.

Senonché una sotterranea polemica antimachiavelliana prosegue nel secondo libro della *Scienza nuova*, a proposito dell'*Iconomica poetica*.

<sup>22</sup> ADAMO, *op. cit.*, pp. 130-131. In latino: «Et, quod ad prudentiam civilis vitae attinet, cum rerum humanarum dominae sint occasio et electio, quae incertissimae sunt, easque, ut plurimum, simulatio et dissimulatio, res fallacissimae ducant, qui unum verum curant, difficile media, difficiliter fines earum assequuntur». In occasione dell'orazione inaugurale *De mente heroica*, scritta quando, nel 1732, venne ripresa la consuetudine di inaugurare l'anno accademico con una lezione del docente di retorica, Vico tuttavia sembra assolvere Guicciardini dichiarando che «Francesco Guicciardini [...] voltosi a scrivere la storia d'Italia dei suoi tempi, facilmente risultò il principe fra tutti gli storici che scrissero in lingua italiana» (cfr. G. VICO, *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 1996).

<sup>23</sup> Battistini, nel commento a questo passaggio (G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1341 n. 5), segnala che *simulatio et dissimulatio* «sono due qualità tipiche della ragion di stato, cultrice della *dissimulazione onesta* e della discrezione felpata del *cortegiano*, l'eminenza grigia del principe».

Qui Vico scrive che la tradizione relativa agli originari re-monarchi famigliari «mal ricevuta, diede la grave occasione del comun errore a tutti i politici: di credere che la prima forma de' governi civili fusse ella nel mondo stata monarchica; onde sono dati in quegli ingiusti principii di rea politica: che i regni civili nacquerò o da forza aperta o da froda, che poi scoppiò nella forza»<sup>24</sup>. La coppia disgiuntiva «o da forza [...] o da froda» – lo segnala ancora una volta Battistini – dipende da Machiavelli anche nella scelta espressiva (segnatamente dal *Principe* XVIII, 3 e dai *Discorsi* II, 13). In questo contesto, pur se non espliciti, sono ben riconoscibili gli avversari additati da Vico: Machiavelli innanzitutto, ed accanto a lui il Gronov commentatore di Grozio (di cui si è detto a proposito della *Vita*). Tuttavia questo passaggio del secondo libro della *Scienza nuova*, lungi dall'aver un valore puramente confutatorio, pone in rilievo il nodo problematico dei rapporti fra etica e politica e l'antidoto studiato da Vico a questo proposito: la monarchia costituisce sì la forma originaria e gius-naturale del governo, ma in quanto prima *politeia* del consorzio umano emerso dallo stato ferino. Cioè la monarchia è un «governo poetico»: il passaggio alla monarchia come governo «civile» dovrà invece essere garantito da un progresso sul piano teorico, cioè da una raffinata tecnica di ordinamento dello stato, insomma dalla «ragion di stato».

Il carsico contrasto antimachiavelliano emerge nella chiusa della sezione dodicesima del libro quarto della *Scienza nuova*: «Così la cagione, che produsse a' Romani la più saggia giurisprudenza del mondo [...], che Polibio, troppo generalmente, rifonde nella religione de' nobili, al contrario Macchiavello nella magnanimità della plebe, e Plutarco, invidioso della romana virtù e sapienza, rifonde nella loro fortuna nel libro *De fortuna Romanorum*, a cui per altre vie meno diritte Torquato Tasso scrisse la sua generosa *Risposta*»<sup>25</sup>. La ragione della grandezza di Roma, secondo Vico, sarebbe da ricercarsi nel peculiare sistema di conservazione e, ad un tempo, nell'automatico svecchiamento del *corpus* normativo attuato dai Romani<sup>26</sup>. Rispetto a tale motivazione vichiana, assai precisa, l'autore della *Scienza nuova* asserisce che la tesi filo-oligarchica espressa da Polibio è magari anche corretta, ma troppo generica; mentre la tesi opposta di Machiavelli, 'democratica' *lato sensu*, risulterebbe errata. Infine, secondo Vico, del tutto fuorviante sarebbe credere che la

<sup>24</sup> G. VICO, *Scienza nuova* 1744 (d'ora in poi *Sn44*), in ID., *Opere*, cit., capov. 522, vol. I, p. 656.

<sup>25</sup> *Ibid.*, capov. 1003, vol. I, p. 907.

<sup>26</sup> Su questo vedi da ultimo RUGGIERO, *op. cit.*, pp. 171-232.

superiorità di Roma sia frutto della fortuna, come avrebbe asserito Plutarco, contro il quale Tasso, nel 1588, aveva immaginato una *Risposta di Roma a Plutarco, nella quale riprova la sua opinione della fortuna de' Romani*... In realtà lo stesso Machiavelli, nei *Discorsi* (II, 1) aveva confutato proprio la tesi plutarchea, valendosi dell'espressione «virtù del Popolo romano». Com'è evidente, Vico fraintende, forse per amor di tesi e dunque volutamente, il senso dell'espressione machiavelliana, dove Popolo=*populus* costituisce l'intero corpo sociale della *res publica Romana*, e dunque non solo alla «plebe» faceva riferimento il segretario fiorentino (essendo la *plebs* solo una componente del *populus*).

Senonché Vico dichiarerà la sua avversione alle posizioni machiavelliane in particolare nella chiusa della *Scienza nuova*, menzionando un piccolo, ma significativo, manipolo di avversari confutati nella sua opera:

Adunque, di fatto è confutato Epicuro, che dà il caso, e i di lui seguaci Obbes e Macchiavello; di fatto è confutato Zenone, e con lui Spinosa, che danno il fato: al contrario, di fatto è stabilito a favor de' filosofi politici, de' quali è principe il divino Platone, che stabilisce regolare le cose umane la provvidenza<sup>27</sup>.

Questa figura della Provvidenza antimaterialistica chiude dunque l'edizione postuma della *Scienza nuova* del 1744, nel solco, si direbbe, di un motivo polemico già annunciato nella *Scienza nuova 'prima'* del 1725<sup>28</sup>. Si direbbe che, a conclusione del percorso vichiano che conduce a stabilire i nuovi principii storiografici della modernità, restano confutati gli epicurei, e quella generica categoria di neo-epicurei in cui, come ha rilevato Nicola Badaloni, Vico raccoglie spesso i suoi avversari, a cominciare da Machiavelli.

Nella concezione vichiana di Provvidenza convergono tanto la tradizione biblica che quella plotiniana, ed è precisamente tale mescolazione che consente a Vico di individuare nella storia la sede della verità<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Sn44*, capov. 1109, vol. I, p. 969.

<sup>28</sup> G. VICO, *Scienza nuova 1725*, in ID., *Opere*, cit., vol. II, pp. 985-986 (e si veda la nota di A. Battistini, *ibid.*, p. 1752 n. 7). Su questo tema si veda da ultimo F. PIRO, *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno nella percezione di Vico*, in questo «Bollettino» XXX (2000), pp. 125-152.

<sup>29</sup> Cfr. V. MATHIEU, *La Provvidenza e Vico*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, cit., pp. 581-587: «[...] la cautela plotiniana di evitare ogni eventuale tentazione di interpretare la Provvidenza divina come un *demiourgein*, ossia come un agire finalizzato a guida di quello dell'artigiano, non influenza il Vico soltanto: aveva influenzato fortemente tutta l'interpretazione cristiana della Provvidenza biblica» (p. 587). MANNO (*op. cit.*, pp. 269-279), sottolinea che la critica vichiana a Machiavelli e Hobbes è fondata principalmente sulla loro

A ben considerare è soprattutto nel percorso fra il libro secondo e il libro quarto della *Scienza nuova* che si attua la conciliazione storica fra etica e ragion di stato. In questo ambito Machiavelli, che aveva teorizzato l'autonomia a-valutativa dell'universo politico rispetto a quello morale, viene condannato.

Vico sembra compiere un estremo tentativo di attuare una concordanza fra due ambiti «umani», quello etico e quello politico, nella logica del giudizio e, al contempo, cerca di giustificare la necessità storica dei regimi assolutistici<sup>30</sup>.

Questo percorso viene compiuto sulla base di una riflessione storica e filologica sulla «vita delle leggi». La sintesi della riflessione vichiana figura nella degnità 92 che, in molti aspetti, riprende costanti vichiane presenti a partire dal *De ratione* fino al tardivo *Ragionamento* sull'origine della legislazione decemvirale. Vico scrive nella degnità 92: «I deboli vogliono le leggi; i potenti le ricusano; gli ambiziosi, per farsi séguito, le promuovono; i principi, per uguagliare i potenti co' deboli, le proteggono»<sup>31</sup>. In questo caso il filosofo napoletano avverte l'esigenza di aggiungere una lunga chiosa all'espressione apodittica della degnità: infatti i paragrafi 284-287 sono dedicati ad una ampia nota storica relativa all'origine e consolidamento in Roma delle leggi delle XII Tavole.

Sulla natura delle XII Tavole, Vico torna a più riprese nelle sue opere, in maniera organica almeno a partire dal 1709<sup>32</sup>. La soluzione da lui fornita, nel quadro della giurisprudenza sei-settecentesca, risulta assai originale (come avremo modo di osservare a proposito dei dogmi relativi alla proprietà). Ha osservato Santo Mazzarino che nel pensiero vichiano l'interpretazione del diritto e l'impianto filosofico si avvicinerrebbero (fino a fondersi, per certi aspetti); e una parte del processo si fon-

negazione della Provvidenza: «La forza del diritto, della morale, della *ratio* è in grado di dominare le passioni, di dirigerle a retto fine e di farne la leva della civiltà» (cfr. *degnità* 7). Sul ruolo della Provvidenza nella storia, in antitesi con Descartes, Spinoza e Locke, si veda M. SANNA, *Presenza e assenza di Locke nell'opera vichiana*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea* (Sevilla, 4-9 ottobre 1999), Napoli, 1999, pp. 151-156, e della stessa studiosa *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda lockiana»*, in questo «Bollettino» XXX (2000), pp. 31-50.

<sup>30</sup> Aperto è il dibattito sui rapporti tra Vico e Machiavelli: si vedano R. ESPOSITO, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, 1980; A. DEL NOCE, *La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli*, in «Prospettive nel mondo» V (1980), pp. 51-62 e J. MORRISON, *Vico and Machiavelli*, in *Vico. Past and Present*, a cura di G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands, 1981, vol. II, pp. 1-14.

<sup>31</sup> *Sn44*, vol. I, pp. 527-528, con note in vol. II, pp. 1537-1538.

<sup>32</sup> In particolare, sulla differente formulazione dell'avvento in Roma della legislazione decemvirale, fra *Diritto universale* e *Scienza nuova*, si sofferma VAGLIO, *op. cit.*, pp. 201-208.

derebbe proprio sulla Glossa medioevale. Se dunque – aggiunge Mazzarino – Vico poté concludere «che l'antica giurisprudenza romana fu una severa poesia, dentro la quale si truovano i primi dirozzamenti della legal metafisica, ciò fu dovuto, in misura notevole, al fatto ch'egli risaliva, al di là degli interpreti culti, alla Glossa, sì che la *civilis scientia* poteva apparirgli *vera philosophia*»<sup>33</sup>. La capacità di Vico di rifarsi direttamente al lavoro degli interpreti bolognesi, e la sua padronanza delle fonti romanistiche, risultano però piegate dal filosofo napoletano nel quadro della propria ricerca di un organico sistema sapienziale: è in questo quadro che la legge decemvirale si costituisce come «severa poesia», cioè come una forma aurorale di diritto, una forma giuridica propria della prima età «poetica» dell'uomo. La *Scienza nuova* dovrà segnare le tappe successive che conducono da questi «primi dirozzamenti» alla «legal metafisica», ossia alla forma di diritto civile, propria della stagione umana matura e razionale.

Qui è da richiamare l'attenzione sull'avvio dell'apparato auto-esegetico vichiano, che accompagna la degnità 92: «Questa degnità, per la prima e seconda parte, è la fiaccola delle contese eroiche nelle repubbliche aristocratiche, nelle qual'i nobili vogliono appo l'ordine arcane tutte le leggi, perché dipendano dal lor arbitrio e le ministrino con la mano regia [...]». All'origine delle «contese eroiche» nei regimi oligarchici Vico colloca l'opposizione fra una ristretta cerchia di detentori degli *arcana imperii* e la massa di coloro che aspirano al progetto irrealizzabile del diritto semplice. I risultati di questo conflitto, storico e giuridico a un tempo, erano sotto gli occhi del filosofo napoletano, giurista in un'età di massimo disordine istituzionale, disordine rispetto al quale neppure l'autocrazia assolutistica poté porre riparo. Ma l'esperienza della storia romana induce Vico a ritenere che il ruolo del «principe legislatore» sia ancora attuabile e conservi una funzione affatto positiva nei confronti dell'ordinamento: «i principi – egli scrive – per uguagliare i potenti co' deboli proteggono» le leggi. Dunque Vico riconosce un'istanza democratica, che troverebbe il suo punto d'equilibrio nella funzione normativa esercitata dal sovrano.

Il punto d'arrivo sistematico di questo ragionamento è segnato all'altezza della degnità 105: «Il diritto natural delle genti [cioè dei popoli gentili, non degli ebrei, com'è chiaro dal seguito della degnità, anche se qui Vico persegue un sottile effetto di *ambiguitas* rispetto al concetto di

<sup>33</sup> S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, 1971, p. 37. Da ultimo G. CRIFÒ, *Vico e la storia romana. Alcune considerazioni*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, cit., pp. 589-603.

*ius gentium*] è uscito coi costumi delle nazioni, tra lor conformi in un senso comune umano, senza alcuna riflessione e senza prender esemplo l'una dall'altra». Si afferma l'equivalenza fra diritto naturale e diritto razionale, e l'innatismo di tale diritto. Si tratta fin qui di principii condivisi dal giusnaturalismo europeo seicentesco. Vico prosegue: «Questa Dignità [...] stabilisce la provvidenza essere l'ordinatrice del diritto natural delle genti, perch'ella è la regina delle faccende degli uomini».

Un particolare rilievo hanno le sei dignità conclusive, dalla 109 alla 114 (corrispondenti alle proposizioni 104-109 nella *Scienza nuova* del 1730). Vico in esse afferma che «gli uomini di corte idee stimano diritto quanto si è spiegato con le parole» (109) e che invece «gli uomini intelligenti stimano diritto tutto ciò che detta essa uguale utilità delle cause» (112). Insomma alla «corta» intelligenza che fermerebbe la sua valutazione ad aspetti esteriori, fa riscontro un criterio di valutazione del diritto fondato sull'equità civile. Si tratta di un problema di ordine logico fra materie attinenti al sapere storico: Vico, nella *Vita*, dichiarando la propria insoddisfazione per il *Diritto naturale*, aggiunge anche che nella *Scienza nuova* del 1725 «se non nelle materie, errò certamente nell'ordine»; un errore che avrebbe poi corretto nel corso della lunga elaborazione che conduce alla *Scienza nuova* del 1744. La ragione umana può essere enucleata dal processo storico attraverso l'imposizione di un nuovo ordine di pensiero (e di scrittura): anche in questo caso, come nella difesa delle discipline filologico-retoriche rispetto a quelle matematiche, Vico afferma un primato della topica come strumento di interpretazione della storia<sup>34</sup>.

Si attesta così un'evoluzione da forme «poetiche» di organizzazione del consorzio umano fino a forme razionali: ma il solo fatto di considerare il fenomeno giuridico in chiave teleologica sottintende l'operativa presenza di un principio provvidenzialistico nella storia.

Nella sezione quinta del secondo libro della *Scienza nuova*, dedicata alla *Politica poetica*, Vico ribadisce che «dovettero per natura esser portati gli eroi ad unirsi in ordini [...]. Ed ecco la generazione de' regni eroici». Dunque la fondazione delle monarchie come originarie e naturali costituzioni, affermata nelle dignità 73 e 76, viene ora sostenuta sulla base di quanto «convenevolmente stabilisce la dottrina della romana ragione» e cioè che «*ius naturale gentium divina providentia constitutum*»: e tale espressione non solo riprende il dettato della dignità 105, ma costituisce poi il titolo del quinto capitolo in questa sezione del libro secondo.

<sup>34</sup> Cfr. M. RICCIO, *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Napoli, 2002.



Il passaggio dalle autocrazie poetiche alle «repubbliche civili» segue in questo contesto l'evoluzione del diritto di proprietà (secondo il percorso ipotizzato da Vico). Qui è da rilevare soltanto che l'espressione «repubbliche», impiegata ad esempio nel titolo del capitolo secondo di questa sezione della *Scienza nuova*, vale esattamente *res publica* e cioè «stato», non regime repubblicano opposto a regime monarchico. Vico dunque scrive:

Il primo [tipo di proprietà e per conseguenza di stato su di essa fondato] fu dominio bonitario di feudi rustici [cioè dominio aperto tanto ai Romani che agli stranieri]. Il secondo fu dominio quiritario [cioè possibile ai soli cittadini Romani, i «Quiriti»] di feudi nobili, o sia eroici [...]. Il terzo, con tutta la proprietà detto *dominio civile*.

In ragione di questa evoluzione storica si giunse ai «regni civili sovrani, soggetti al solo sommo sovrano Dio, in cui tutte le civili sovrane potestà riconoscono provvidenza»<sup>35</sup>. Un primo problema nell'interpretazione di questa pagina consiste nell'antiorità cronologica istituita da Vico per la proprietà bonitaria (*iure gentium*) rispetto alla proprietà civile (*iure civili*). Non ci sono elementi per asserire tale priorità, ed anzi è presumibile il contrario. Tuttavia, considerando che Vico impiega il lessico giuridico in accezioni sempre molto allargate (e soprattutto volte al suo personale disegno) è probabile che il filosofo napoletano qui abbia colto nel segno una questione assai importante, ossia il passaggio da un diritto di proprietà inteso come diretta disponibilità concreta e materiale degli oggetti, ad un *dominium* divenuto per la prima volta, nella riflessione dei giuristi romani, fattispecie astratta e dunque istituto giuridico. Dunque una successione cronologica di mentalità giurisprudenziali via via più raffinate ed evolute: una prima più legata ad elementi 'tattili', una successiva e più matura capace di razionalizzazioni tecniche<sup>36</sup>.

Un secondo aspetto di grande rilievo prospetta la ripresa, in questa densa pagina della *Scienza nuova*, di un elemento peculiare nell'esegesi dei Glossatori: Vico fonda l'esistenza dei «feudi» sulla distinzione fra «dominio bonitario» e «dominio quiritario» (si tratta della nota interpretazione dovuta ai Glossatori – chiarita da Paolo Grossi – tramite la quale i giuristi bolognesi ruppero l'unitarietà del *dominium* romanistico definendo il diritto di proprietà attraverso una nuova molteplicità di «si-

<sup>35</sup> *Sn44*, vol. I, pp. 709-710.

<sup>36</sup> Cfr. su questi temi M. BRETONE, *I fondamenti del diritto romano. Le cose e la natura*, Bari, 1998, pp. 3-16.

tuazioni reali»<sup>37</sup>. L'elemento di forte innovazione presente nel passaggio vichiano consiste nell'aver prospettato, sulla base del nuovo e pluralistico istituto della proprietà, fondato in età medioevale, un intero ordine sociale e nell'aver coerentemente inserito tale ordine come gradino intermedio all'interno di una serie evolutiva di costituzioni statuali, che da prime rudimentali forme di organizzazione socio-politica pervengono infine ad una società civile e razionale. E ancora, sempre sulla base dell'esegesi del diritto di proprietà, Vico giustifica il ruolo storico dei «padri di famiglia» progressivamente evolutisi in «sovrani nello stato delle famiglie» ed infine in «regni civili sovrani»: pertanto il diritto emanato dai monarchi assoluti non solo è coerente con il progetto provvidenziale che guida i destini della storia, ma rappresenta una tappa in cui il livello di «ordine» (*ratio*) raggiunto dagli stati sarebbe assai elevato.

I capitoli V e VI nella sezione quinta del libro secondo sono dedicati ad una rilettura in chiave 'istituzionale' di alcuni miti greci e di alcuni passaggi leggendari della storia romana arcaica: ma è utile soffermarsi almeno in parte sull'avvio di questa digressione. Vico scrive: «Sopra questa generazione di repubbliche, scoperta nell'età degli dèi – nella quale i governi erano stati teocratici, cioè governi divini, e poi uscirono ne' primi governi umani, che furono gli eroici (che qui chiamiamo *umani* per distinguerli da' divini) [...] –, è da sommamente ammirare la provvidenza divina»<sup>38</sup>. Anche se l'autore non ne fa esplicita e immediata menzione, la partizione degli ordinamenti storicamente noti è ancora ternaria: dopo i governi divini e i governi eroici ci saranno infatti i governi umani *stricto sensu*, cioè degli uomini «civili». Qui è significativo che l'epiteto «umani», applicato alle repubbliche eroiche, come il filosofo sente subito il dovere di spiegare, serve solo a distinguere i regimi eroici da quelli teocratici (cioè «divini»). Eppure, anche in un contesto che prepara il discorso intorno alla successione storica delle varie costituzioni, viene liminarmente ribadito il ruolo «ammirando» della «provvidenza» divina<sup>39</sup>.

Ormai modificatesi le condizioni di vita degli uomini, sono divenuti «per civil natura» impossibili i regimi eroici (ossia le repubbliche aristocratiche e le monarchie famigliari) mentre gli «stati civili umani» sono

<sup>37</sup> Cfr. per questa ricostruzione P. GROSSI, *L'ordine giuridico medioevale*, Bari, 1995, pp. 98-103. Si veda G. VITOLO, *Il feudalesimo di G. Vico*, Napoli, 1972 (estratto dagli «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche»).

<sup>38</sup> *Sn44*, vol. I, p. 727.

<sup>39</sup> Su questo cfr. P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, pp. 77-104, anche per la distinzione fra «eroi» e «bestioni».

ordinati in forma di «repubbliche libere popolari» o di monarchie «civili». Qui, variando con impreveduta efficacia espressiva, Vico evidentemente si vale di «repubbliche» in opposizione a «monarchie». È sulle condizioni di queste ultime che si soffermerà la *Scienza nuova*, pervenendo nel quarto libro alla determinazione del rapporto fra *ragione divina e ragione di stato*.

*Ragione divina e ragione di stato* è infatti il titolo del I capitolo nella sezione nona del libro quarto della *Scienza nuova*. Vico, nella sezione settima, ha illustrato le «tre spezie di giurisprudenze ovvero sapienze»<sup>40</sup> (la prima divina, la seconda eroica, la terza umana); nella sezione ottava egli ha rilevato che «Furono tre spezie d'autorità. Delle quali la prima è divina [...], la seconda eroica, riposta tutta nelle solenni formole delle leggi; la terza umana»<sup>41</sup>. Si noti la ripetizione del participio-aggettivo «riposto», lemma che ha in Vico il valore semantico di 'collocato segretamente' e si riferisce ad un sapere nascosto: sapere nascosto fu quello dei giuristi romani nell'età delle *formulae*, ma ancora «autorità riposta» è quella umana affidata a pochi competentissimi esperti degli *arcana imperii*.

Nella sezione nona quindi l'autore scrive:

Furono tre le spezie delle ragioni. La prima, divina, di cui Iddio solamente s'intende, e tanto ne sanno gli uomini quanto è stato loro rivelato [...]. La seconda fu la ragion di Stato, detta da' romani *civilis aequitas*, la quale Ulpiano tralle *Dignità* sopra ci diffinì da ciò ch'ella non è naturalmente conosciuta da ogni uomo, ma da pochi pratici di governo, che sappian vedere ciò ch'appartiene alla conservazione del genere umano. Della quale furono naturalmente sapienti i senati eroici, e sopra tutti fu il romano<sup>42</sup>.

Con «ragioni» Vico intende 'sistemi istituzionali considerati nel loro complesso'. Egli dice che storicamente si susseguono tre tipi di «ragioni» (come per tutto il resto): la ragione divina, ossia la regolamentazione provvidenziale della storia umana; poi ne indica una seconda «la ragion di Stato, detta da' Romani *civilis aequitas*». Dopo la descrizione di questa seconda «spezie» Vico, con modalità singolare, non indica quale sia la terza «ragione», ma incunea nel proprio discorso una duplice digressione, il corollario *Della sapienza di stato degli antichi Romani* ed ancora un secondo corollario, l'*Istoria fondamentale del diritto romano*. La conclusione di questi due capitoletti – il cui contenuto ripete concetti già più volte trattati dall'autore nei libri secondo e quarto della *Scienza nuo-*

<sup>40</sup> *Sn44*, vol. I, pp. 868-869.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 870.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 873.

va – coincide con la fine della sezione nona; e solo qui Vico riprende e conclude l'elenco delle «spezie» di ragioni, osservando che:

Tal ordine di cose umane civili finalmente si truovò apparecchiato per gli Stati monarchici, ne' quali i monarchi vogliono ministrate le leggi secondo l'equità naturale e, 'n conseguenza, conforme l'intende la moltitudine, e perciò adeguino in ragione i potenti co' deboli: lo che fa unicamente la monarchia. E l'equità civile, o ragion di Stato, fu intesa da pochi sappienti di ragion pubblica e, con la sua eterna proprietà, è serbata arcana dentro de' gabinetti<sup>43</sup>.

Dunque la «ragion di stato» di cui al paragrafo 949 della partizione nicoliniana, non è la ragion di stato moderna e umana, e l'espressione «detta da' Romani *civilis aequitas*» va sciolta con: «quel tipo di ragion di stato [cioè di ordinamento] che i Romani definirono equità civile», e che è dunque la ragion di stato eroica. A questa ragion di stato eroica (e aristocratica) ne succede una terza, quella umana, tipica dei regimi monarchici; quella ragion di stato che Vico sperimentò nel corso della sua vicenda umana e culturale.

Resterebbe solo da chiedersi del motivo per cui, discutendo delle costituzioni e del loro susseguirsi nella storia, Vico attui un ritardo narratologico, spostando in avanti, e con qualche reticenza, il discorso sulla «ragion di stato» civile a lui contemporanea. Pure l'inserimento di due corollari romanistici manifesta un fondamentale interesse dell'autore per l'*ordo* antico, ed è su questo complesso storico-giuridico che finisce per soffermarsi il lettore della *Scienza nuova*.

La verità è che Vico, come ha rilevato Paolo Cristofolini, indaga il passato con indole di *vir sapiens ac melancholicus*: egli cerca le cose dimenticate, vaga fra i rottami culturali di un'antichità sformata, esercitando lo sguardo indagatore di un notomista della storia, disposto a spostarsi senza sosta dall'oblio della barbarie ad un presente animato e mosso<sup>44</sup>.

Quanto alla moderna ragion di stato «intesa da pochi sappienti» e «serbata arcana dentro de' gabinetti», essa è *filia temporis* e risulta prodotta dalla sintesi fra concezione provvidenzialistica della storia (ragion divina) ed elaborazione giuridica aristocratica (ragion di stato eroica). Tuttavia, un simile punto d'arrivo nella civilizzazione non sembra aver determinato l'atteso ordine giuridico: Vico non può nascondersi che il diritto dei suoi tempi vive una profonda crisi, ormai smarrito in una inestricabile selva di particolarismi geografici e personali.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 878.

<sup>44</sup> P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 20.

Vico stende le sue riflessioni all'inizio degli anni trenta del Settecento e nel particolarissimo ambiente della città di Napoli: eppure quanto diverse esse risuonano, rispetto al più tragico affresco sociale giannoniano. Tuttavia Vico non è privo di realismo politico, piuttosto egli sembra auspicare un ruolo positivo e propositivo per i monarchi d'Europa, in vista dell'azione del dispotismo illuminato. Quell'«equità civile» vichiana, che dovrà conservarsi «arcana dentro de' gabinetti», stempera i connotati della sopraffazione seicentesca, attraverso un positivo bagno di fede nella concezione provvidenzialistica.

Rispetto a questo percorso storico assai mosso, rispetto a questi mutevoli «paesaggi» dell'agire umano, l'elemento che sembra conservarsi costante risulta il *medium* linguistico. La prosa di Vico, con le sue caratteristiche inarcature barocche, riesce a scavare dall'interno la logica sistemica del diritto naturale, e così giunge a una originale e personalissima definizione della ragion di stato, ad una sua partizione, anche cronologica, per genere e specie, giungendo ad affermare qualcosa di diverso, qualcosa di nuovo.

La *ratio status* acquista, attraverso la prosa della *Scienza nuova*, la dignità di un originale edificio giuridico, e non più solo politico: essa, da oscuro strumento del potere assoluto seicentesco, diviene elemento normativo, ordinatore, sistematico. Ma soprattutto, all'alba delle grandi riflessioni settecentesche sulla 'codificazione', la ragion di stato vichiana si configura come elemento di progressiva costruzione di un diritto consolidato.

PASQUALE GUARAGNELLA

FROM «POETICAL POLITICS» TO THE «REASON OF STATE» IN THE NEW SCIENCE. *This essay analyzes the theme of the «reason of the State» and its link with ethics in Vico's works. This analysis makes use of Grotius's reading and follows the «dignità» existing in the New Science, which emphasizes the juridical value of the term, besides the politic one.*



## VICO ANTHROPOLOGIST: FROM CIVIC TO WORLD HISTORY

1. The emergence of anthropology in early modern Europe regularly has been attributed to the West's confrontation with an external other. In particular, historians have interpreted the discovery of the New World and the European encounter with its Indian populations as the first occasion for the comparative study of peoples<sup>1</sup>. If the seeds of ethnology were sown by those missionaries and theologians engaged in the debate about the nature of the New World Indian, they only came to fruition in a full-blown theory of socio-cultural developmentalism some two centuries later, however<sup>2</sup>. The idea that all the peoples of the globe partook of the same developmental path and that path inexorably lead to 'civilization' was rather the self-conscious product of the European Enlightenment. As the pioneering anthropological theory of Giambattista Vico makes plain, it was specifically in the context of the Old World that global peoples became 'scientific objects', as it was therein that the sort of distinctions presumed by anthropological theory had cultural meaning<sup>3</sup>.

My own study of anthropology assumes that the emergence of a full-blown theory of socio-cultural developmentalism was contingent upon a cognitive break with the age-old tendency to apprehend human diversity much like natural marvels, that is, as things both geographically marginal from and morally alien to the self, in favor of a totalizing vision of the globe and the constituents of humanity<sup>4</sup>. My own work explicitly sit-

<sup>1</sup> In particular, see A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man*, second revised edition, Cambridge, 1986. For another early periodization of anthropological thought, see M. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, 1964.

<sup>2</sup> See G. W. STOCKING, JR., *Victorian Anthropology*, New York, 1987, chapter 1; R. L. MEEK, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, 1976; M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, 1971; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, 1972.

<sup>3</sup> For some recent astute thoughts on the historicity of objects of scientific study, see: L. DASTON, *The Coming into Being of Scientific Objects*, in *Biographies of Scientific Objects*, ed. by L. Daston, Chicago, 2000, as well as the many fine essays contained therein.

<sup>4</sup> For a perspicacious treatment of natural marvels, see L. DASTON - K. PARK, *Wonders and the Order of Nature*, New York, 1998.

uates this new totalizing vision, furthermore, in the larger trends transforming Europe in the early modern period. Specifically, it argues that the experience of urbanization represented the conditions of possibility for apprehending others as part of both a continuum with the self as well as that moral order to which universal law was thought to apply. For the processes associated with the urbanization of early modern Europe collapsed the frontiers between the 'barbarous' and the 'civil' not only literally but metaphorically, forcing the question about the place of the former in the order of the latter.

The new demographic features and political quandaries of early modern European cities made possible, if not necessary, both the perception of the civic community as a global polis, or «metropolis» as it was called, and an account of difference other than the traditional spatio-moral one<sup>5</sup>. In the early modern city, «the site of cosmopolitanism was primarily local», as Robert Schneider has aptly put it<sup>6</sup>. Between 1450 and 1800, the process of urbanization produced two new types of cities that spectacularly staged the involution of the world upon themselves<sup>7</sup>. In the first place, the development of a world economy dominated by Europe made global emporia out of coastal cities of the Mediterranean and, in due course, the northern Atlantic. The vibrant agglomeration of world peoples and exotic goods in an early modern commercial hub such as Venice is a stunning case in point<sup>8</sup>. The sense that the early modern city encompassed and reconstituted the known spectrum of diversity was most

<sup>5</sup> For an early classic on the «metropolis», see A. LE MAITRE, *La Métropolitée, ou de l'Établissement des villes capitales*, Amsterdam, 1682.

<sup>6</sup> See R. A. SCHNEIDER, *The Postmodern City from an Early Modern Perspective*, in «American Historical Review» CV (2000) 5, p. 1672.

<sup>7</sup> The standard works on early modern urbanization remain P. M. HOHENBERG · L. HOLLEN LEES, *The Making of Urban Europe, 1000-1950*, Cambridge (MA), 1985 and J. DE VRIES, *European Urbanization, 1500-1800*, Cambridge (MA), 1984. Recent literature has rather shifted the focus of study from demographic patterns to the relationship between the growing urban centers and their geo-political networks. For a general treatment of the early modern city, see CH. R. FRIEDRICH, *The Early Modern City, 1450-1750*, London, 1995. On the relationship between cities and their geo-political networks, see *Town and Country in Europe, 1300-1800*, ed. by S. R. Epstein, New York, 2001 and *Cities and the Rise of States in Europe, A.D. 1000 to 1800*, ed. by Ch. Tilly and W. P. Blockmans, Boulder, 1994. More importantly, on the emergence and features of capital cities, see *Capital Cities and their Hinterlands in Early Modern Europe*, ed. by P. Clark and B. Lepetit, Brookfield (VT), 1996.

<sup>8</sup> This has been most thoroughly illustrated by F. BRAUDEL in *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols., en. tr. New York, 1972 and *Civilization and Capitalism*, 3 vols., en. tr. New York, 1985-1986. Recently, the contained internationalism of Venice has been most thoroughly treated in the contributions concerning *la Serenissima in Les étrangers dans la ville*, ed. by J. Bottin and D. Calabi, Paris, 1999.



pronounced in Europe's emergent capital cities, however. As in Europe's global emporia, there one would have encountered an array of national costumes, a cacophony of tongues, some diversity of religious customs and a myriad of wares from the corners of the earth. While the cosmopolitanism of a Renaissance emporium such as Venice had been spatially compartmentalized and symbolically contained, that of Europe's capital cities in the seventeenth and eighteenth centuries seemed to know no limits and to respect few boundaries, be they real or imaginary. After 1550, the expansive centralization and bureaucratization of European states led to the designation and proliferation of capital cities such as Madrid, Paris and London, whose demographic growth was nothing less than hypertrophic, doubling over the course of both the sixteenth and seventeenth centuries and growing dramatically throughout the eighteenth. Particular to capital cities, moreover, was not only the long-term stability but also exogenous nature of their hypertrophic growth<sup>9</sup>. Given their high mortality and low birth rates, it was only by means of the continuous accommodation of migrants from the periphery of their nations and empires that capital cities grew at the recorded rates<sup>10</sup>.

Perhaps no capital city better illustrated these demographic trends than Naples, which «had no equivalent in Christendom», as Fernand Braudel put it<sup>11</sup>. A regional capital since the time of the medieval Angevin Kings, greater Naples was the most populous metropolitan area in Western Europe around 1600, and was only outgrown by Paris after the devastating plague of 1656-7, which reduced its population by nearly two-thirds. Thereafter, the city immediately began to recoup its population losses, acting as a fulcrum of dislocation and destination for migrants from both near and far. By 1700, some ten percent of the Kingdom actually resided in the city of Naples and another thirty-three percent in its immediate hinterland<sup>12</sup>. The consequences of these demographic trends

<sup>9</sup> DE VRIES, *op. cit.*, pp. 136-142. Compare *Capital Cities and their Hinterlands*, cit., especially p. 12.

<sup>10</sup> This theme runs throughout the contributions to *Capital Cities and their Hinterlands*, cit. Earlier, de Vries calculated the rural surplus of births needed to maintain the urban sector and estimated it at about 30% (*ibid.*, pp. 203 and 208).

<sup>11</sup> F. BRAUDEL, *The Mediterranean*, cit., vol. I, p. 345.

<sup>12</sup> On the relative size of capital cities in the early modern period, see Hohenberg and Lees in *Capital Cities and their Hinterlands*, cit., especially pp. 30-31. Classic accounts of the demographic history of Naples remain C. PETRACCONE, *Napoli moderna e contemporanea*, Napoli, 1981 and ID., *Napoli dal '500 all'800. Problemi di storia demografica e sociale*, Napoli, 1974. More recently, Brigitte Marin has sought to offer a summary and reassessment of the historiography concerning the political and social history of the capital in a number of articles. See B. MARIN, *Mythes ou Mystification*, in C. VALLAT - B. MARIN - G. BIONDI, *Naples*.

for the social fabric of early modern capitals such as Naples are well known, if not well documented. Besieged by a constant influx of newcomers who taxed their traditional mechanisms of control, cities responded with the sort of institutions which recent studies have made their purview<sup>13</sup>. Little studied, on the other hand, are the symbolic and, in turn, epistemological repercussions of hypertrophic urbanization. If neither perfectly contemporaneous to nor homologous with the most marked social changes wrought by urbanization, the symbolic transmutation of the early modern city was radical and came to bear upon the construction of knowledge about both human beings and world peoples, as my case study of Vico's anthropological thought shall now evidence.

Once considered anomalous for its times, the thought of Vico was long treated by the historiography as extraneous to the concerns of eighteenth-century human science<sup>14</sup>. This paper rather assumes that Vico both shared the concerns of his contemporaries, and was among the eighteenth-century pioneers of a comparative study of peoples<sup>15</sup>. In particular, it argues that Vico proffered an early formulation of the modern idea of civilization, and, consequently, what was an early instance of anthropological theory<sup>16</sup>.

*Démythier la ville*, Paris, 1998; ID., *Naples: Capital of the Enlightenment*, in *Capital Cities and their Hinterlands*, cit.; ID., *Town and Country in the Kingdom of Naples, 1500-1800*, in *Town and Country*, cit.

<sup>13</sup> The early landmark studies in this genre remain M. FOUCAULT, *Madness and Civilization*, en. tr., New York, 1965 and ID., *Discipline and Punish*, en. tr., New York, 1979. Specifically concerning the city of Naples, an increasing number of recent studies have focused attention upon efforts to intern the poor. In particular, see L. VALENZI, *Poveri, ospizi e potere a Napoli*, Milano, 1995.

<sup>14</sup> Vico himself is largely, but not solely, responsible for this view. See G. VICO, *The Autobiography*, en. tr., Ithaca, 1944, especially p. 134. The myth of Vico's intellectual isolation has been most significantly perpetuated in this century by B. CROCE in *The Philosophy of Giambattista Vico*, en. tr., New York, 1964, who reconstructed him as a forerunner of Hegel's historicism and, as such, an aberration within the context of eighteenth-century thought. See P. ROSSI, *The Dark Abyss of Time*, en. tr., Chicago, 1984, whose work has rather shown the extent to which Vico was part of an on-going dialogue among international scientists regarding geology, chronology and linguistics.

<sup>15</sup> Vico's affinity for the «comparative method» has recently been mentioned, although not explored, by D. CARRITHERS in his *The Enlightenment Science of Society*, in *Inventing Human Science*, ed. by Ch. Fox, Berkeley, 1995, p. 242.

<sup>16</sup> Much has been written about «civilization». For a history of the emergence of its idea, see STOCKING, *op. cit.*, pp. 8-45. For the early modern history of the word, see J. STAROBINSKI, *Le mot Civilization*, in «Temps de la réflexion» IV (1983), pp. 13-51; G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. IV, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris, 1971, pp. 333-348; *Europäische Schlüsselwörter*, ed. by J. Knobloch, vol. III, *Kultur und Zivilisation*, München, 1967, pp. 1-30; E. BENVENISTE, *Civilisation: Contribution à*

As coined, the idea of *civilis-ation* quite literally signified to make civic or urban, which indeed captured the twofold meaning of its eighteenth – century usage in transalpine Europe<sup>17</sup>. As a state, civilization was synonymous with the early modern notion of urbanity – that is, it stood in contradistinction to the ways and manners of the rustic<sup>18</sup>. And as a process, moreover, civilization represented a cosmopolitan vision of history – it professed the stadial integration of humankind into a single body of citizenry, or what effectively would have been a global civic community in the minds of its early modern exponents. In other words, the idea of civilization was extrapolated from the Renaissance idea of the *civitas*, or civic community, whose distinguishing feature was the *civiltà* of its citizens<sup>19</sup>. As the Humanist literati Giulio Cesare Capaccio wrote of early modern city of Naples, for example, «the city of Naples ennobles all who come to inhabit it. Speaking of the provincials of this Kingdom, those who come here seem to be reborn and change customs, and of their provincial coarseness comes *civiltà*»<sup>20</sup>. Globalizing the rhetoric of Italian Humanism, then, the idea of civilization exalted the civic community as the source and disseminator of civility, that is, as a fulcrum of incorporation and transformation of the alien into its integral self<sup>21</sup>. In short, as it was elaborated by its transalpine prophets the process of civilization projected the Humanist ideal of the city onto the plane of world

*l'histoire d'un mot*, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, pp. 336-345; L. FEBVRE, *Civilisation: Evolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, in *Civilisation: Le mot et l'idée*, Paris, 1930, pp. 1-55, now reprinted in *A New Kind of History*, ed. by P. Burke, New York, 1973, pp. 219-257 and J. MORAS, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich*, Hamburg, 1930.

<sup>17</sup> This particular semantic coincidence is also noted by GUSDORF, *op. cit.*, vol. IV, p. 338 and MORAS, *op. cit.*, p. 11.

<sup>18</sup> As Mirabeau asserted: «la civilisation d'un peuple est l'adoucissement de ses mœurs, l'urbanité» (cited in STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 20). For the origins and usage of «urbanity», see E. S. RAMAGE, *Urbanitas: Ancient Sophistication and Refinement*, Norman (OK), 1973.

<sup>19</sup> The second Venetian printing of the *Vocabolario degli Accademici della Crusca* (Venezia, 1623) defines *civiltà* as «the custom and manner of the *viver civile*» as well as «citizenship». For a recent survey of the idea of the *civitas* in early modern Italy, see A. BROWN, *City and Citizen: Changing Perceptions in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, ed. by A. Molho, Stuttgart, 1991, pp. 93-111. For some provocative insights into the idea of citizenship in the early modern world, see A. PAGDEN, *The Legacy of Rome*, in *Lords of all the World*, New Haven, 1995, pp. 11-28.

<sup>20</sup> G. C. CAPACCIO, *Il forastiero*, Napoli, 1634 [reprint ed., Napoli, 1989], vol. II, pp. 466-467.

<sup>21</sup> By definition, the «city» implied both political and juridical equality for its citizens. See «Città» in the *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, cit. See R. MEEK, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, 1976 for an account of the four-stage theory of society which rather suggests that early anthropological theory is indebted to economic thought.

history – it postulated the temporal incorporation and transformation of others into constituents of a world civic community.

In the third edition of his magnum opus, the *New Science* (1744), Vico offered a first formulation of this idea of civilization, in theory if not name<sup>22</sup>. There, he elaborated a theory of socio-cultural developmentalism, which propounded that the differences observable between ‘Europeans’ and ‘savages’ were differences not of space but of historical time<sup>23</sup>. Although the analogy commonly made between Europe’s ancient and America’s indigenous peoples had long fired Europe’s imagination<sup>24</sup>, it was specifically the three-stage theory of societal development Vico elaborated in his third edition of the *New Science* that temporalized the distance between the Indian and the European<sup>25</sup>. With his three-stage theory, Vico postulated that all nations were subject to the identical pattern of socio-cultural maturation regardless of their geographical location and cultural status. Consequently, the Indian was regarded as younger and evolving and the European as older and evolved within Europe’s then conventional hierarchy of nations. In short, Vico’s «new science», as he called it, was a full-blown version of the idea of civilization, that is, of the Enlightenment’s optimistic conception of humankind’s collective passage from the state of nature to a state of culture traditionally associated with the civic community.

Yet, it is clear from a close reading and comparison of Vico’s earlier tracts and the first edition of the *New Science* that he only arrived at conclusions about the nature of observable differences among global peoples and, likewise, a model for world history by way of reflections about the political dynamics of urbanization. If it represented the prototype for his world history, his early elaboration of socio-cultural developmentalism was first and foremost about the developmental inequalities of the local civic community. Indeed, it expressly addressed the ostensible problem of the cultural-cum-juridical assimilation of newcomers to

<sup>22</sup> Vico himself did not coin the term civilization, despite his early formulation of the idea.

<sup>23</sup> See G. VICO, *La Scienza nuova*, third edition (Napoli, 1744), en. tr., as *The New Science of Giambattista Vico*, Ithaca, 1948. I am taking my definition of the «comparative method» from STOCKING, *op. cit.*, especially pp. 14-15 and M. HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, 1968, pp. 150-151.

<sup>24</sup> See HODGEN, *op. cit.*, especially pp. 295-353, and for the Spanish literature A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man*, cit., especially pp. 119-209.

<sup>25</sup> Compare LANDUCCI, *op. cit.*, pp. 273-332. Also relevant is Pagden’s suggestive reference to Vico’s «philosophy of history» during his discussion of the Jesuit Lafitau’s striking comparisons of ancient Europeans with American moderns in *The Fall of Natural Man*, cit., p. 208. HODGEN, *op. cit.*, pp. 492-496.

the city into the ranks of its body politic. With its reading of Vico's early tracts, then, this paper shows that it was a narrative about how immigrants to the city procedurally joined the ranks of its citizenry which provided the template for Vico's global account of how world nations progressed towards the ranks of civilization.

In what follows, I will first locate the cultural premises for Vico's science of civilization in the Convocation addresses he delivered as Professor of Rhetoric at the University of Naples, orations which dealt extensively with questions pertaining to the nature of the constituents of the civic body politic. I will then rehearse Vico's earliest formulations of a theory of socio-cultural developmentalism, to the end of identifying where in his early texts the history of the Roman *civitas* became the model for thinking about the history of world peoples. Therewith, I will show that it was Vico's further interpretation of Rome as a global city that marked his intellectual passage to world history.

2. *The Process of Civilization in the Pedagogical Work of Vico.* Vico's earliest idea of the *civitas* can be found in his pedagogical thought, that is, in the Convocation addresses he delivered at the University of Naples as Professor of Rhetoric between 1699 and 1708. Conceived as exhortations to study for the incoming and returning student body, the orations were ostensibly about the personal value of a good University education and the role of the University-educated in the nation, which was, at the time, under the dominion of the Spanish Empire.

From the very first of the orations, Vico identified and extolled his audience as an elite by virtue of its good birth and, no less, presumably superior intellect. For Vico, the University's student body represented an intellectual nobility of sorts, a corps naturally fit for the acquisition and useful employment of knowledge. It was «born for wisdom», endowed, as it was, with an «exceptional nature»<sup>26</sup>. If the cultivation of the mind

<sup>26</sup> The edition of the orations I have primarily used is the Latin-Italian one edited by G. G. Visconti entitled *Le Orazioni inaugurali. I-VI* (Bologna, 1982). Since this work is also meant for anglophones, the page numbers indicated in the following notes refer to the recent English language translation by G. A. Pinton and A. W. Shippee entitled *On Humanistic Education (Six Inaugural Orations, 1699-1707)*, with an introduction by D. Ph. Verene (Ithaca, 1993). The English translations of Vico's orations I quote, however, are largely my own, since the English of the Pinton - Shippee translation is, I think, complex. I have, furthermore, occasionally preserved the original Latin, where Vico's word choice is particularly important to my argument. From now on, this work shall be cited as *Or.* and followed by the quoted oration's number, in Roman numeral, paragraph, in Arabic numeral, and page number in the Pinton - Shippee translation. *Or. I*, 4, p. 40 and *II*, 4, p. 58.

was the prerogative of the University's youths, so then was the future government of the nation. One studied the «humanities» since they were not only the «handmaidens» of «theology, jurisprudence and medicine», but harmonizable «with the good of the state»<sup>27</sup>. Indeed, the red thread of the orations was that the talented study to the end of good government. As Vico reiterated throughout, «the highest duty is to serve one's native land and do good works for the *res publica*»<sup>28</sup>. The student was, in other words, the future servant of the Spanish state, and to be made cognizant of the sort of responsibilities, both intellectual and moral, this entailed.

Consequently, the orations conferred a vocational identity upon the «brothers of civil parentage», or sapientis as Vico alternatively called them, that transcended the logic of Naples' traditional orders and must have greatly appealed to the elite members of the *popolo*. In the first place, the orations broached the issue of a career in the public administration of the Spanish Empire, vaunting its administration as a prestigious alternative to the capital's customary avenues of power, which had laid in its exclusive municipal government. And in so doing, the orations also conferred special status on merit – they discounted the social significance of the capital's traditional hierarchy of orders, by casting the University-course of study as the means of both personal and political distinction. In other words, distinction was not inherited but earned according to Vico. Thus the orations provided the ideological glue for loyalty to and service in a modern state apparatus, an Imperial identity for Neapolitan colonials that replaced the traditional differences of order with those of the political culture.

Yet, Vico's notion of the *political community* was not synonymous with the Spanish Empire, nor did he define University education strictly in terms of its professional rewards. «The greatest end *study*» was the holistic sort of education Vico associated with the University's «cycle of the arts and humanities»<sup>29</sup>. Conceptually akin to what we would call 'civilization', an education in the humanities was conceived not as a means but a cultural end for the individual – it was about the fashioning of a noble nature, or the progressive mastery of the mind over the body. Thus, the education of 'man' was about his 'human-ization', or the cultivation of the individual's mind to the exclusion of bodily ignorance. Education was the remedy for humankind's corporeal incarnation, the process of acculturation by which the individual was transformed from a sentient

<sup>27</sup> *Or. IV*, 10, p. 104.

<sup>28</sup> *Ibid.*, V, 2, p. 112.

<sup>29</sup> *Ibid.*, VI, 8, p. 132.

into a rational being. The mind, and the mind alone, personified human nature, and it was the business of University-education, moreover, to divorce the noble mind from the ignoble body.

While the 'sapiënt' was perfectly cerebral, a mind divorced of body, his foil, the 'fool', was rather prisoner to corporeal caprice, a body devoid of an autonomous mind, whose senses were «severely impaired by perverse passions»<sup>30</sup>. By the same token, the University's students did not merely figure as distinguished intellects in Vico's orations – they were, more importantly, also blessed. In contrast to the corporeal 'fool', the student was purely intellectual, and, as such, demonstratively spiritual. As 'sapiënt', so did he partake of humankind's divine prerogatives.

Sapiënt/foolish, rational/passionate, felicitous/miserable, spiritual/corporeal – the chain of signifiers attached to the mind/body problem in the orations were summed up by Vico's religious vision of the world, by his distinction between the sacred and the profane. Firstly, the powers of the mind, for Vico, were first and foremost godly powers – the intellect was a «divine force», an «image of Almighty God»<sup>31</sup>. And as sacred, the intellect was both within and apart from the corrupt body. Like God, it operated «free and unmixed with any corporeality»<sup>32</sup>. For Vico, the sacred/profane distinction thoroughly captured, moreover, the intellectual differences between the 'sapiënt' and the 'fool', as well as their respective political obligations. For the University-educated alone had access to divine knowledge in the modern world. They exclusively apprehended «the primary truths buried in our minds by God» and mastered all the sciences within themselves, in ostensible opposition to the carnal 'fool', whose corrupt nature invited their wise and just government<sup>33</sup>.

Needless to say, Vico's distinction between the sacred and the profane lent a religious hue to the University-educated's political role in society – it gave divine sanction to their practical employment of political knowledge, or *scientia civilis* as the classical rhetoricians to whom Vico was so indebted rather called it<sup>34</sup>. Indeed, the «three duties of sapiënt»

<sup>30</sup> *Ibid.*, II, 14, p. 70.

<sup>31</sup> *Ibid.*, appendix I, p. 141 and I, 5, p. 40.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, 5, pp. 40-41.

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, 13, p. 50. Vico's notion of knowledge as being internal to man is clearly indebted to Plato, as is his conviction that the just political community be ruled by the sapiënt. In particular, see *The Republic of Plato* ed. by F. MacDonald Cornford, Oxford, 1941, especially part III.

<sup>34</sup> For a discussion of the *scientia civilis*, see Q. SKINNER, *Scientia civilis in classical rhetoric*, in *Political Discourse in Early Modern Britain*, ed. by N. Phillipson and Q. Skinner, Cambridge, 1993, pp. 67-93.

were «to tame the ferocity of fools with eloquence, to lead them out from error with prudence and to earn their respect with virtue, and so [...] foster human society»<sup>35</sup>. The role of the University-educated, then, was to apply their divine knowledge to the civilization of others, to subjugate and master the ‘fool’ with the instruments of their god-like wisdom. Vico presented the social engineering of the many by the few as a religiously ordained political project.

The sacred/profane distinction, more importantly, provided an unequivocal basis for the exclusion of the ‘fool’ from membership in and, likewise, the prerogatives of the political community. On the grounds of his brutish nature, the ‘fool’ was deprived of ‘citizenship’ in the city of God<sup>36</sup>. He was excluded from the attributes and rights of the «civitas» reserved for his natural masters, the intellectual elite. And as an outsider, he was essentially denied his humanity. On this count, Vico was most indebted to Augustine’s notion of the «two cities», or «two societies of human beings», which he theorized anew as relevant to the political here and now<sup>37</sup>. As Augustine’s «two cities» had distinguished the blessed from the damned, so did Vico’s mark the divide between those who were purportedly ‘human/e’ and those who were not. But, if difference only bore its consequences in the afterlife for Augustine, in Vico it also marked and divided the constituent members of the worldly city. Vico thus inscribed Augustine’s notion of the two cities within the boundaries of the *civitas*, transforming Scholastic religious anthropology into the foundations of civic ethnography. From Vico on, a new strand of social science would dedicate itself to the identification and description of the other internal to the political self. The ‘barbarian’ would no longer necessarily lie outside the boundaries of the *civitas*, be it the ‘polis’, the ‘nation’, or even ‘Europe’<sup>38</sup>. Rather, the ‘barbarian’ would be internal to, and indeed a problem of, civilization, a problem with which Vico would especially grapple in his later thought.

<sup>35</sup> *Or. VI*, 6, p. 130.

<sup>36</sup> *Ibid.*, II, 11, pp. 66-67.

<sup>37</sup> Vico’s reference to the city of God was certainly meant to recall St. Augustine’s *City of God*, wherein he distinguishes between two kinds of man, or human societies - i.e., men of spirit and men of the flesh. ST. AUGUSTINE, *City of God*, especially bk. XIV, ch. 4 and bk. XV, ch. 1. It nonetheless bears mentioning here that Augustine’s own distinction was founded upon the more ancient one between the barbarian/provincial and the Greek/Roman citizen found in authors from Herodotus to Cicero and beyond.

<sup>38</sup> For a discussion of the traditional political boundaries of the «barbarian», see A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man*, cit., pp. 15-26. And for a discussion of the anthropological significance attributed life in the city, see ID., *The Legacy of Rome*, cit., pp. 11-28.



3. *The «civitas» in Time and Space in Vico's Thought from the 1720s.* In his early legal work, Vico offered an alternative account of the difference internal to the *civitas* he had already identified in his orations. In his two-part treatise on natural law, *De universi iuris uno principio et fine uno* (1720), Vico first provided a theory of the origins and nature of the political community that availed itself of a temporal template and explicitly made the city the site of its inquiry<sup>39</sup>.

In his legal works, Vico likened the civic community to an individual, positing its nature and experience of the *civitas* as analogous to the life of a human being in the post-lapsarian world. As in the case of a child, time shaped the experience of the civic community, which was subject to the sort of stadial development characteristic of the individual's own mental growth. The chronological starting point of this history of the civic community was that of the Judeo-Christian tradition. History began with the fall and was essentially marked by humanity's progressive rapprochement with divine universals. For «even in corrupted man there is the *conatus* of the mind towards the truth», Vico underscored<sup>40</sup>. In its fallen state, in other words, humanity became part of that physical, or natural, world to which universal law necessarily applied.

Once confused and dispersed, 'utility' then provided the occasion for the initial formation of society. Ruled by the senses, humans entered into civic society with their like to satisfy the needs of the body. Thus the «communality of all civic utility» established the «civitas»<sup>41</sup>. But the communality of utility importantly did not imply civic equality for Vico<sup>42</sup>. The *civitas* was born of two distinct groups, whose difference and antagonism generated its history. «The diversity of these two corps within

<sup>39</sup> The edition of Vico's two-book treatise on natural law – *De uno universi iuris principio et fine uno* and *De constantia iurisprudensis* – I have used is that edited by P. Cristofolini in G. VICO, *Opere giuridiche*, Firenze, 1974. I have abbreviated those two books as *De uno* and *De const.*, and have cited both the chapter, in Roman numerals, and paragraph number, in arabic numerals, of my quotations. I have also used the Cristofolini edition of the *Principi di una Scienza nuova* (1725) found in G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971. I have abbreviated the first edition of the *Scienza nuova* as *Sn25*, and have cited the page numbers of my quotations, as this edition does not number the paragraphs. All English translations are mine.

<sup>40</sup> *De const.*, dedication, 2, and first part, I, 1. The *conatus* is a term integral to Vico's physics, as we know it from his *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (Napoli, 1710), now translated into English by L. M. Palmer and entitled *On the Most Ancient Wisdom of the Italians* (Ithaca, 1988). There Vico defined *conatus* as the power which underlied motion, or as «the indefinite power of moving that equally unfolds unequal motions» (*Most Ancient Wisdom...*, p. 74).

<sup>41</sup> *De uno*, CVI, 1.

<sup>42</sup> See *ibid.*, LX, 1-3.

the walls of the city», Vico decried, «shall be the source of universal Roman politics, history and jurisprudence»<sup>43</sup>. In the legal texts then, secular history was founded upon and indeed propelled by the division of the body politic. Innate to and governed by the universal laws of history, human difference was the aporia of the civic polity.

Vico most fully elaborated this history of the civic community in the second book of his work on natural law, *De constantia iurisprudentis*<sup>44</sup>, whose account he would subsequently synthesize into his hallmark three epochs of history over the course of his revisions of the *Principi di una scienza nuova* (1725, 1733 and 1744). It was in *De Constantia* that Vico first posited the acquisition of language as the foundational moment of secular history. Therein, Vico argued that the origins-cum-division of humanity explicitly lay in the acquisition of language, for not all bodies were fit for the invention of poetry. As Vico explained: «the ingenious more easily appropriate the principles of humanity», by which he meant language<sup>45</sup>. Thus, the act of speech marked both the re-emergence of ‘humanity’ as well as the division of corrupted man into ‘humans’ and brutes – it made the gift of intelligence the criterion for citizenship in the *civitas* and the political subject easily distinguishable from its servile counterpart. Although Vico’s initial distinction between the ‘human’ and the ‘brute’ recalled the ancient Greek’s own between those who spoke Greek and those who did not, it was not limited to the boundaries of linguistic identity. For language was, moreover, the key to both knowledge and power. In control of language, the protagonists of humanity were in control of the principles of government, which were codified in the divine practices and legal order of the community. Indeed, the word *leges* [laws] derived from *legere* [to read], for Vico. Law was the arcane province of the poets<sup>46</sup>, who were the «grammarians» of the first epoch of history and, as such, its «first legislators» and juriconsults, distinguishing the sacred humans from the profane<sup>47</sup>.

And this truth would hold over time in Vico’s representation of civic history. In the second epoch of history, of the poet/brute distinction would come one based upon the relative strength, both physical and moral, of men – i.e., that of the ‘glorious’ and their ‘clients’. The *civitas*

<sup>43</sup> *De const.*, second part, XXII, 15.

<sup>44</sup> Vico’s title can roughly be translated as *On the Constancy of the Jurisprudent*, although ‘coherence’ better captures Vico’s understanding of the jurispudent’s sort of wisdom.

<sup>45</sup> *Ibid.*, second part, XII, 5.

<sup>46</sup> *Ibid.*, XV, 9; XX, 21 and XV, 11-13.

<sup>47</sup> *Ibid.*, XIV, 11 and XV, 7.

was founded upon the protection that the weak obtained from the strong, whose cultivated territories became a refuge from the offenses of the violent. Compassionate towards their miserable lessers, the strong provided for the weak, whom they granted the right of asylum upon their territories in return for the refugee's obedience and work<sup>48</sup>. The 'magnanimity' or 'humanity' of the 'glorious' founded the *civitates*, which were first called «*arae*» from the «*aratro*» [plough] that worked and delimited their lands, and later «*urbs*» [city] from «*urbum*», the plough's curvature<sup>49</sup>. In accommodating and employing the weak, the lands of the strong thus made for the first instance of what would become «*civitates*», or «*republics*». Conceived upon the co-ordination of the weak with the strong, then, the republic, for Vico, was «so formed upon two orders: one which commands and another which obeys», or, as he would later put it, «two human natures: one noble, because intelligent, and another vile, because stupid»<sup>50</sup>.

The third epoch of history was subsequently about the rapport between the strong and the weak in the republic, which took on distinctly political overtones. Harshly ruled by the strong, the weak staged their first «disorders», earning their identity as the «*plebeians*, to whom the struggle for new things is proper»<sup>51</sup>. Thus the *civitas* of the third epoch was characterized by the political divide between its citizenry, composed of «*optimates*, who conserved the status quo of the republic, and the *plebeians*, who struggled for a new state of things»<sup>52</sup>. In the face of the *plebeians*'s struggle, the 'optimate' formed a militia, or 'order'<sup>53</sup>, to protect the «principal characteristic of the optimate's republic: their custody of the law»<sup>54</sup>. The new state of things the *plebeians* wrested from the nobles in the fourth epoch of history, therefore, was judicial equality, making them «an integral part of the *civitas*, or republic» and «civil power representative of the consensus of wills»<sup>55</sup>. In *De Constantia*, the process of urbanization thus culminated with the juridical assimilation of the ple-

<sup>48</sup> *Ibid.*, second part, XXI, 29 and 39; also see *Sn25*, 195. In the *Sn25*, Vico emphatically asserts that «the cities were all founded upon two orders: one noble and the other plebeian» (p. 199).

<sup>49</sup> *De const.*, second part, XXI, especially 16, 25 and 26; also see *ibid.*, 2 and 6.

<sup>50</sup> *Ibid.*, XX, 60 and *Sn25*, p. 215.

<sup>51</sup> *De const.*, second part, XXII, 1, and 4.

<sup>52</sup> *Ivi*; see *De uno*, CIV, 24.

<sup>53</sup> *De const.*, second part, XXII, 2; also see *De uno*, CVII, 3 and CXLIX, 5. Note the civilizing influence Vico attributes to the order of *optimates*.

<sup>54</sup> *De const.*, second part, XXII, 19.

<sup>55</sup> *Ibid.*, XXVII, 13 and 28; also see XXII, 14.

beians, who won their place as the political equals of the patricians in the «civitas».

In the *Principi di una scienza nuova* (1725), Vico would re-state this conjectural history of urbanization with a few minor yet significant differences as regarded its heuristic value. There, the *civitas* importantly became a metaphor for the global community, so that the history of the city became a model for thinking about the world. In this distinctly cosmopolitan vision of the civic community, the plebeians would constitute not only «a multitude of non-citizens»<sup>56</sup>, but, more importantly, «a completely different nation from the order of nobles»,<sup>57</sup> acquiring the status of a distinct people. Subsequently, in Vico's revised history of the civic community the relationship between patricians and plebeians offered itself as the key to understanding the observable differences among world nations. With the 'new science', the history of the Roman *civitas* enveloped that of the world, making the procedural acquisition of citizenship, or the process of civilisation, a global phenomenon that invested not only a metropolitan core but its periphery. Time did not sublimate but geographically displace the dialectical developmental path of the civic community, with the result that discrete geographical spaces inhabited distinct temporal zones within the march of a universal history. During the republic's inevitable expansion, the 'provinces' assumed the status previously accorded the plebeians of the city-state, making the distance between the imperial capital and its territories identical to that between the imperial present and its past<sup>58</sup>. In the hubristic present of the empire, the history of human difference was both layered and spatialized, with equals occupying its center, the plebeians its intermediary territories, manservants its outerlying colonies and refuge-seeking brutes its periphery. The peculiarities once thought inherent to civic time were re-attributed to global space, making the empire a summation of the process of civilization. Thus the world was about the uncanny contemporaneity of humanity's stages of psycho-political development, with the center figuring as its culmination and natural directorate. So, «the nations of Lazio [...] became like an order of cavaliers [...], those of Italy like the Roman plebeians after the Law of the Twelve Tables [...], those of the docile provinces like the Roman plebeians at

<sup>56</sup> *Sn25*, p. 229.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>58</sup> The seed of this theory can be found in *De const.*, second part, XXX, 26, where Vico claims that the Italian word *provincia* derived from the Latin *prorsus victa* (the vanquished things ahead), «as if the subdued provinces were remote plebeians». Also see *ibid.*, XXII, 25 and 26.

the time of S. Tullius [...], and those of the ferocious provinces like the Roman plebeians at the time of Romolo»<sup>59</sup>. In the first edition of the *Scienza nuova*, the process of urbanization Vico had first delineated in his earlier legal texts became the template for world history, so that he could indeed speak of the global community as a «grand city of humankind», a grand city in which the differences of orders were now demarcated by the ever-shifting geographical boundaries emanating from a metropolitan core<sup>60</sup>.

The idea that urbanization was a process of political assimilation that subsumed a world community actually predates Vico. In Renaissance Italy, the notion of the ideal city was that of a supra-local entity of an imperialist nature, or what would later be termed the «city-state». In the early thought of the Humanist Leonardo Bruni, for example, «Florence» figured as an infinite set of concentric circles, or what was an ever-expanding political universe capable of exporting its *civiltà* beyond the proverbial confines of its city walls<sup>61</sup>. Similarly, the great sixteenth-century statesman Giovanni Botero lauded cities of great size, both European and non-Western, and idealized China to the extent that its empire reportedly resembled a vast urban expanse<sup>62</sup>. To this imperialistic ideal of the city, however, the eighteenth-century Neapolitan Giambattista Vico added an important dimension quintessential to the eighteenth-century theory of civilization – namely, temporality. To my knowledge, Vico was the first theorist to recast the Renaissance notion of the supra-local city in temporal terms – that is, to temporalize the spatial rapport between the center, or the city proper, and its outlying periphery, or provinces. And in this sense, Vico correlated spatial distance from the center with temporal antecedency, thereby theorizing a temporally-determined cultural hierarchy among geographical spaces, or nations as it were, which foreshadowed that usually associated with the socio-cultural developmentalism of the next generation of French and Scottish philosophes.

Thus Vico derived his «new science» from theoretical reflections upon the nature and politics of the city. Extrapolating world from civic

<sup>59</sup> *Sn25*, p. 251.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>61</sup> See L. BRUNI, *Panegyric to the City of Florence*, in *The Earthly Republic*, ed. by B. G. Kohl, Philadelphia, 1978, pp. 144-145.

<sup>62</sup> G. BOTERO, *The Cause of the Greatnesse of Cities*, London, 1635 (reprint, London, 1956).

<sup>63</sup> *Sn25*, «Idea dell'opera», p. 170.

history, he proffered a «science about the nature of nations from which humanity was produced», or what was the «idea of the work» as he proposed it at the outset of the first edition of the *Principi di una nuova scienza*<sup>63</sup>.

BARBARA ANN NADDEO

*VICO ANTHROPOLOGIST: FROM CIVIC TO WORLD HISTORY.* This paper shows that Vico derived his world historical model of socio-cultural developmentalism from his earlier legal history of the civic community, or *civitas*, in which he postulated that all members of the civic community were subject to a stadial process of juridical assimilation. This paper seeks to make plain that Vico's conception of the world as a global city provided the intellectual framework for his claims about the nature of the differences between «civilized» and «savage» world peoples.

## VICO E IL MOSTRO CIVILE

R. Non sapete fino a che punto gli uomini differiscono gli uni dagli altri? come i loro caratteri sono opposti; come i costumi, i pregiudizi, varino secondo i tempi, i luoghi, le età? Chi osa assegnare dei confini precisi alla natura e dire: Ecco fin dove l'Uomo può giungere e non più oltre [...].

N. Con questo bel ragionamento, i Mostri inauditi, i Giganti, i Pigmei, le chimere di tutte le specie; tutto potrà essere ammesso specificamente entro la natura: tutto sarà sfigurato, non avremo più dei modelli comuni? Lo ripeto, sui Tableaux dell'umanità ciascheduno deve riconoscere l'Uomo<sup>1</sup>.

1. Questo scambio, tratto dalla prefazione seconda alla *Nouvelle Héloïse* di Jean-Jacques Rousseau, mi pare riassume con sufficiente precisione il dibattito che, di grande attualità quando Rousseau scriveva (all'incirca alla metà del XVIII secolo), lo è ancora (e forse a maggior ragione) oggi: in un'epoca in cui i confini della natura non vengono più soltanto alterati dall'allargamento dei nostri orizzonti geografici, ormai divenuti 'globali', ma da nuove tecnologie che consentono radicali modifiche della stessa natura umana e nuovi mostri e nuove idee sul mostruoso prendono forma in noi – idee in cui, come ammonisce l'interlocutore di Rousseau, dobbiamo pur sforzarci di riconoscer noi stessi. Come ha scritto Paul Valéry, c'è una sola cosa più spaventosa di un mostro, e questa è cercare di descriverne uno. Mi pare che questo monito (e *monitum* ha la stessa radice etimologica di *monstrum*) non abbia affatto scoraggiato negli ultimi anni un folto stuolo di colleghi e studiosi, soprat-

<sup>1</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, seconde préface («R. Savez-vous jusqu'ou les Hommes différent les uns des autres? combien les caractères sont opposés; combien les mœurs, les préjugés, varient selon les temps, les lieux, les âges? Qui est-ce qui ose assigner des bornes précises à la Nature, et dire : Voilà jusqu'ou l'Homme peut aller et pas au-delà? N. Avec ce beau raisonnement, les Monstres inouïs, les Géants, les Pygmées, les chimères de toute espèce; tout pourrait être admis spécifiquement dans la nature: tout serait défiguré; nous n'aurions plus de modèle commun? Je le répète, dans les Tableaux de l'humanité chacun doit reconnaître l'Homme»).

tutto nordamericani, ad occuparsi attivamente di questo argomento, entro il quadro di quelli che si chiamano in lingua inglese 'cultural studies' o studi culturali, i quali combinano prospettive multidisciplinari con una intenzione critica spesso legata, direttamente o indirettamente, a tematiche di scottante attualità (dalla bioetica all'ecologia e persino ai diritti degli animali). In questo intervento, cercherò di giostrare tra una considerazione storica dell'opera di Vico, legata al contesto in cui venne alla luce, ed una prospettiva critica legata invece al nostro contesto attuale.

Ma allora cominciamo col chiederci: che luogo occupa il *mostruoso* nella *Tavola delle cose civili* di Vico? Se uno degli obbiettivi principali della *Scienza nuova* è la dimostrazione che la *civil* natura è la vera natura *socievole* dell'uomo, compito di questa scienza è appunto quello di rischiarare il mostruoso che si presenta al lume indagatore della ragione; ovvero, in termini vichiani, al raggio della divina provvidenza, rifratto dal gioiello della metafisica, gioiello non piano (perché la metafisica non è fine a se stessa): «Ma convesso, ove il raggio si rifrange e risparge al di fuori, perché la metafisica conosca Dio provvedente nelle cose morali pubbliche, o sia ne' costumi civili, co' quali sono provenute al mondo e si conservan le nazioni»<sup>2</sup>.

La *dimostrazione*, procedimento centrale nell'arte critica e scienza nuova di Vico (basti pensare a quante volte incontriamo queste espressioni, *si dimostrerà, dimostreremo, dimostro* eccetera) implica dunque un razionale esorcismo delle «oppenioni *mostruose*», delle «cronologie *mostruose*» eccetera. Tale di-mostrazione però, come sappiamo, non si limita ad opporre illuministicamente la verità all'errore, ma ambisce ad andare alle origini dell'errore e spiegarne la *natura*. Anche l'errore espresso dai e nei mostri, parto della lingua, della mente e dell'immaginazione umana, contiene una sua peculiare, ossia *poetica e storica*, verità. Da questo punto di vista, la *Scienza nuova* appartiene a buon titolo alla dialettica dell'illuminismo, in cui, per parafrasare almeno le intenzioni critiche di Adorno e Horkheimer, si intende dimostrare come il risveglio (non solo il sonno) della ragione generi mostri. Non è intenzione di questo saggio tracciare una compiuta teratologia, secondo Vico; mi occuperò di tre idee che trovo particolarmente suggestive (e attuali) nel trattamento genealogico dei mostri e del mostruoso nel pensiero vichiano: l'idea del *mostro civile*; l'idea che la logica *poetica* del mostruoso così come si configura nella *Scienza nuova* va ricollegata a quella che chiamerò immaginazione tecnologica; e, infine, l'idea che i mostri e il mostruoso,

<sup>2</sup> G. VICO, *Scienza nuova* (1744), in *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 1990, vol. I, p. 418 (d'ora in poi *Sn44*).



così definiti, sono l'ultimo paradossale baluardo dell'umanesimo moderno e contemporaneo<sup>3</sup>.

2. Il nostro punto di partenza è dunque il Libro II della *Scienza nuova* (che leggo nell'edizione del 1744), sulla «Sapienza poetica». Nella sezione seconda («Logica poetica»), capitolo secondo, «Corollari d'intorno a' tropi, mostri e trasformazioni poetiche», paragrafo sesto, leggiamo:

I mostri e le trasformazioni poetiche provennero per necessità di tal prima natura umana, qual abbiam dimostrato nelle *Dignità* che non potevano astrarre le forme o le proprietà dei subbietti; onde con la lor logica dovette comporre i subbietti per comporre esse forme, o distrugger un subbietto per dividere la di lui forma primiera dalla forma contraria introduttavi. Tal composizione d'idee fece i mostri poetici [...] <sup>4</sup>.

Per Vico dunque la generazione *mentale e linguistica* di mostri – i caratteri e le lettere essendo come sappiamo per lui nati gemelli alle lingue e avendo poi camminato di pari passo alle lingue – deriva da un difetto nella capacità razionale di astrazione, difetto che sarebbe comune a fanciulli e primitivi. Ne consegue che i mostri sono caratteri poetici, nel senso vichiano, ossia creature dell'immaginazione che, tuttavia, dimostrano una *logica* a loro peculiare. Questa logica si colloca all'interfaccia tra natura e cultura. In breve, i mostri di cui si occupa la *Scienza nuova*, sono entità ibride, 'costruzioni' artificial-naturali per metà frutto di una ragione insufficientemente sviluppata e per metà frutto di una naturale capacità associativa e compositiva, diciamo pure 'creativa' del linguaggio. È questo forse l'aspetto più noto e studiato del pensiero vichiano. Come Vico stesso riassume nella *degnità* XLIX della sezione *Degli elementi*:

E queste tre degnità ne danno il principio de' caratteri poetici, i quali costituiscono l'essenza delle favole. E la prima dimostra la naturale inclinazione del volgo di fingerle, e fingerle con decoro. La seconda dimostra ch' i primi uomini, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi mo-

<sup>3</sup> Quello che vorrei offrire qui oggi è dunque qualche riflessione sul *discorso* più che sulla rappresentazione del mostruoso alle origini del pensiero moderno, per quanto discorso e rappresentazione (il *discorso mentale* di cui parlava *l'omo senza lettere*, Leonardo da Vinci) siano in realtà inseparabili nel pensiero proto-moderno. Sulla *vexata questio*, in Vico, di verità (discorsiva) e rappresentazione fantastica, si veda: M. SANNA, *La «Fantasia, che è l'occhio dell'ingegno»*. *La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001, in partic. pp. 72 sgg.

<sup>4</sup> *Sn44*, pp. 581-592.

delli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti; per la qual simiglianza, le antiche favole non potevano fingersi che con decoro [...] le quali perciò si dissero *'diversiloquia'*, cioè parlari comprendenti in un general concetto diverse specie di uomini o fatti o cose<sup>5</sup>.

Ne deriva che:

- a. i mostri sono 'spiegabili' come sapienza primitiva o nativa, ossia appartengono alla storia delle mentalità e società 'primitive', all'infanzia dell'umanità, all'antropologia o etnografia eccetera;
- b. i mostri sono l'incarnazione, la *sostantivazione* di una logica *qualitativamente* diversa e continuano a vivere in noi, a rigenerarsi in noi, perché nonostante il nostro incivilimento e la nostra crescita razionale, rimaniamo legati alla nostra natura 'primitiva' tramite il cordone ombelicale dell'immaginazione poetica e del linguaggio, in una parola del corpo.

Il primo di questi due atteggiamenti può essere sommariamente definito l'atteggiamento razionalistico e illuministico, il secondo l'atteggiamento romantico (e psicoanalitico). Ma la cosa più importante per noi è che l'opera di Vico suggerisce una convivenza fondamentale di questi due atteggiamenti nella mentalità analogica moderna, contrassegnata così da una fondamentale *ambivalenza*. «Il genere umano non cessa di amare i mostri e li rintraccia dovunque si nascondano», ha scritto Jurgis Baltrusaitis. «Le complement necessaire d'un monstre c'est un cerveu d'enfant», ha detto Paul Valéry<sup>6</sup>. Incapaci di credere interamente nelle spiegazioni logiche e troppo scettici per credere veramente nei mostri, i moderni sono spesso tentati di abbracciare l'umana logica (immaginativa) del mostruoso contro la logica talvolta mostruosa della ragione umana. Umanizzare i mostri è una tendenza inseparabile dall'inventarne sempre di nuovi e più terrificanti – uno dei passatempi preferiti della cultura popolare e di massa.

3. A questa spiegazione dell'origine immaginativa dei mostri (come tropi cognitivi) propri della mente 'primitiva' (incapace di astrazione se non analogica), Vico ne aggiunge tuttavia subito un'altra che riguarda le istituzioni e i costumi delle nazioni *civili*. Riprendiamo infatti da dove l'abbiamo interrotta la citazione da cui siamo partiti:

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 513-514.

<sup>6</sup> La cit. di Baltrusaitis è in J. BURGOS, *Présence du Monstre: Mythe et Réalité*, Paris, 1975, p. 11; P. VALÉRY, «Au sujet d'Adonis», *Variété*, in *Œuvres*, par J. Hytier, Paris, 1957-1960, vol. I, p. 490.

Tal composizione d'idee fece i mostri poetici: come in ragion romana, all'osservare di Antonio Fabro nella *Giurisprudenza papiniana*, si dicono 'mostri' i parti nati da meretrice, perc' hanno natura d'uomini, insieme, e proprietà di bestie d'esser nati da' vagabondi o sieno incerti concubiti; i quali troveremo esser i mostri i quali la legge delle XII Tavole (nati da donna onesta senza la solennità delle nozze) comandava che si gittassero in Tevere<sup>7</sup>.

Con un procedimento che oggi è abbondantemente ripreso dai cosiddetti *cultural studies*, Vico collega le forme simboliche della cultura umana ed in particolare il rapporto tra parola e immagine, ad una interpretazione storico-antropologica della società civile: l'origine dei mostri è legata agli istituti e ai costumi fondamentali delle società e culture umane – come diceva l'interlocutore di Rousseau, variabili coi tempi, i luoghi e le età ma per Vico riconducibili ad una precisa genealogia storica che è praticamente la stessa per tutte le società civili. Che questa mossa del pensiero vichiano (che considera i mostri come *invenzione* umana ambivalentemente legata alla natura tanto *primitiva* che *civile* dell'uomo) sia di grande attualità non credo sfugga a nessuno. Ho accennato prima ai cosiddetti *cultural studies*: l'interesse per il mostruoso e il meraviglioso come soggetti accademici non è mai stato così diffuso come negli ultimi anni tra storici della cultura e della letteratura proto-moderna (*early Modern*). Ciò è indubbiamente dovuto all' influenza di filosofi e antropologi come Michel Foucault e Mary Douglas, almeno nel contesto nordamericano. Ma, come scrivono Lorraine Daston e Katherine Park nella prefazione al loro volume *Meraviglie e l'ordine della Natura, 1150-1750*, questo interesse è anche dovuto a un profondo e diffuso ripensamento degli ideali di ordine, razionalità e buon gusto, quelle gerarchie tradizionali di ciò che è considerato importante ed essenziale, che erano parse evidenti a intellettuali e filosofi sin dall'origine della moderna repubblica delle Lettere, nel tardo Seicento<sup>8</sup>. Quello che viene contestato è in primo luogo lo sviluppo storico lineare che vede una inesorabile 'naturalizzazione' dei 'mostri' e altri portenti o fenomeni straordinari (che deviano dall'ordinario); a ciò si unisce un recupero della dimensione 'passionale' e sociale del conoscere – passione cognitiva che si manifesta particolarmente nella meraviglia, fine non solo del poeta ma anche dello scienziato pre- o proto-moderno<sup>9</sup>. Senza ambire ad un grande racconto alternativo a quello della Rivoluzione Scientifica (sull'esempio di

<sup>7</sup> Sn44, p. 592.

<sup>8</sup> L. DASTON-K. PARK, *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*, New York, 1998, p. 10.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

ciò che Frances Yates fece a proposito della tradizione ermetica), le autrici di questo fortunato libro riconducono l'attenzione al fatto che la storia della scienza si presenta diversamente se organizzata non solo intorno allo sviluppo di discipline e istituzioni ma intorno a questioni ontologiche e affettive (il ruolo degli affetti e delle credenze soggettive nella conoscenza) che segnano in particolare l'immagine di intellettuali e scienziati nelle società del loro tempo.

Che il nome di Vico sia assente nel libro di Daston e Park non toglie che l'opera di Vico sia uno snodo importante nella storia che tracciano, quasi ai limiti cronologici del periodo da loro delimitato come pre- o proto-moderno. Vico si dimostra un profeta di un modo di vedere e considerare il rapporto tra scienza e cultura umana che ritorna adesso in auge. Infatti, risonanze vichiane si ritrovano fin nei più insospettabili (e radicali) esempi di contestazione intellettuale contemporanea di una mentalità dominata dal razionalismo scientifico. È questo il caso di un saggio di Donna Haraway (nota autrice di *A Cyborg Manifesto*) intitolato *Le promesse dei mostri* in cui troviamo questa definizione:

Nature is not a text to be read in the codes of mathematics and biomedicine [...]. Nature is [...] a topos, a place, in the sense of a rhetorician's place or topic for consideration of common themes; nature is, strictly, a common-place [...]. Nature is also a tropos, a trope. It is figure, construction, artifact, movement, displacement. Nature cannot pre-exist its construction [...]<sup>10</sup>.

Questa logica poetica che vede nella Natura la sede, il *locus* retorico di tropi (e dunque dei mostri come tropi) può essere ricondotta alla mosa intellettuale vichiana; e diventa appunto la base di una riappropriazione della Natura al linguaggio come luogo *veramente* comune (il *verum-factum*, come costruzione innanzitutto linguistica) una volta che si abbandoni l'astratto razionalismo scientifico moderno (e ciò vale particolarmente per una prospettiva femminista come quella della Haraway che ci invita a ripensare la natura umana dal punto di vista del *cyborg*, mostro veramente moderno, invenzione, *carattere poetico*, costruito, artefatto). Ma naturalmente questa linea di pensiero si fonda poi su di una radicale denuncia della tradizione umanistico-illuministica cui anche Vico appar-

<sup>10</sup> D. HARAWAY, *The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, in *Cultural Studies*, a cura di L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, New York, 1992, p. 296 [«La Natura non è un testo leggibile nei codici della matematica e delle scienze biomediche (...). La Natura è un *topos*, un luogo, nel senso del locus o topos retorico, nella considerazione di temi comuni; la natura è dunque, in senso stretto, un luogo comune (...). La Natura è anche un *tropos*, è figura, costruzione, artefatto, movimento, dislocamento. La Natura non preesiste alla sua costruzione (...)»].

tiene, quello che la Haraway chiama il «punto di vista mortale e mortifero del produzionismo» che, col suo corollario umanistico, si fonda sull'affermazione (e il racconto) che «l'uomo fa o produce tutto, incluso se stesso», a partire da un mondo ridotto così a semplice risorsa e potenzialità per il suo progetto di azione<sup>11</sup>. È forse qui, tuttavia, oserei dire, che si può riconoscere l'attualità straordinaria del pensiero vichiano che ci invita a una comprensione *genealogica* delle nostre credenze e pratiche discorsive, puntando direttamente all'essenza *civile* delle nostre idee sul mostruoso. Il punto centrale è che i mostri per Vico sono prodotti tanto della mente che della società umana, tesa com'è al dominio della natura, inclusa la natura stessa dell'uomo, essere razionale e immaginativo.

4. Possiamo dire che la genealogia rappresenti per gli studi culturali quello che la genetica rappresenta per le scienze biologiche o scienze della vita. Anche il pensiero di Vico, antesignano delle interpretazioni diciamo così culturalistiche del 'mostruoso' andrebbe ricollocato sullo sfondo della filosofia naturale del suo tempo, dalla quale pur così radicalmente si distingue. Se l'unico trattato di medicina scritto da Vico (il *De Aequilibrio*) è andato perduto, il debito di Vico verso le teorie umorali che predominavano nella cultura napoletana del suo tempo, in cui pur cominciano a penetrare con un violento contraccolpo le idee del meccanicismo cartesiano e hobbesiano, rimane evidente ed è rintracciabile in testi diversi come gli *Affetti di un disperato* o l'orazione funebre in onore di Angela Cimini, marchesa della Petrella<sup>12</sup>.

La rilevanza delle teorie vichiane risalta ancora di più se esaminiamo brevemente il più largo contesto storico concentrandoci in particolare sul legame tra teratologia e teorie sulla riproduzione, ovvero sui parti mostruosi, con le loro diramazioni giuridiche, chiaramente legate alla difesa dell'ereditarietà patrilineare<sup>13</sup>. Nel *Tractatus de inquisitione veritatis*, rifacendosi a una lunga tradizione che risale fino ad Aristotele, Malebranche

<sup>11</sup> Questo racconto del progetto moderno non è altro (dice la Haraway) che la storia del fallogocentrismo, cui si oppongono forme alternative di pensiero, incluso l'eco-femminismo eccetera. Ciò che è fatto dall'uomo (e non da Dio) è ciò che delimita il mondo *storico* di cui parla Vico.

<sup>12</sup> In cui l'umoralismo fornisce la base di una alta retorica morale che riceve una più ampia articolazione storica nell'opera maggiore. Su questo si può vedere ora il capitolo «Vico's Monstruous Body» nel volume di Z. HANAFI, *The Monster in the Machine. Magic Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Durham - London, 2000, pp. 135-186.

<sup>13</sup> Un altro esempio di impostazione 'culturalistica' su questo argomento è il bel saggio di V. FINUCCI, *Maternal Imagination and Monstruous Birth: Tasso's Gerusalemme Liberata, in Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity to Early Modern Europe*, a cura di V. Finucci e K. Brownlee, Durham - London, 2001.

aveva accreditato ancora la teoria dell'origine immaginativa dei mostri: i parti mostruosi sono causati dall'immaginazione della madre che agisce sul feto attraverso il sistema nervoso; un parto mostruoso può derivare se una donna incinta vede qualcosa di particolarmente brutto o spaventoso. Questa teoria, contestata infine da medici come Blondel, aveva larga diffusione al tempo di Vico<sup>14</sup>. Se il dibattito medico si misura con l'idea del mostruoso nell'uomo come frutto di un parto *naturale* ma da alcuni ancora legato all'immaginazione corrotta della madre<sup>15</sup>, l'attenzione di Vico si concentra invece sul lato umano dei mostri, frutto di una logica squisitamente *culturale*, la logica dei caratteri poetici. I mostri nel loro nascerre, suggerisce Vico, hanno a che fare tanto con le leggi civili e morali della società umana quanto con i miti da cui esse derivano.

Eroi e mostri sono inseparabili nell'immaginazione mitica. Ma di che mostri esattamente si tratta? Nel concetto vichiano del mostro civile, interpretazione storica del mito e mitologia poetica della storia si incrociano in quella che potremmo chiamare la critica trascendentale della Mente Eroica, a cominciare dai miti Olimpici. Nella *Giunone in danza*, Vico collega il tema del mostruoso alla sfera delimitata dal connubio tra Marte e Venere – la funzione civilizzatrice di Marte, nel domare «i fieri mostri / domar i tori a sopportare il giogo, / domar la terra a sopportar l'aratro» (la nascita dell'agricoltura dunque, entro il quadro dipinto in dettaglio nell'opera maggiore); e la funzione della Venere benigna nel domare l'aspetto ferino di Marte, cui spetta anche il compito simbolico

<sup>14</sup> Tale genealogia ci riporta indietro fino ad Aristotele e Galeno i quali, coi loro commentatori medievali (Avicenna, Sant'Alberto Magno), insistono sulle cause naturali dei mostri (appartenenti dunque alla natura e non alla cultura) e legano l'immaginazione e la generazione del mostruoso alla fisiologia femminile; e poi Plinio il Vecchio (con le sue idee sulle razze mostruose che vivono ai margini del mondo conosciuto), e più di recente, rispetto a Vico, Ambroise Paré, Belon, Cardano, Antonio Benivieni, Gesner e il secondo Plinio, l'Ulisse Aldrovandi della *Monstrorum historia* (1642) o il Fortunio Liceti (1577-1657) del *De monstrorum causis, natura, & differentiis libri duo* (1616), e Worm e il Fredrick Ruysch ricordato da Leopardi nell'Operetta Morale intitolata *Dialogo di F. R. e delle sue mummie*.

<sup>15</sup> Alla parigina Académie Royale des Sciences nell'anno 1740 per esempio si dibatteva la responsabilità divina nelle nascite e i parti deformati e mostruosi, e i termini del dibattito prendevano decisamente una svolta che possiamo definire post-metafisica. Joseph Duverney, professore di anatomia alla Sorbona, aveva descritto già dieci anni prima un caso di fratelli siamesi trattandone ancora come di una dimostrazione della fecondità e varietà divina (come Sant'Agostino, insomma). Ma ne aveva al tempo stesso descritto i meccanismi fisiologici: i mostri secondo lui si formano nell'ovulo e nel feto. L'oppositore di Duverney, il medico Nicholas Lemery, sosteneva invece la teoria dell'origine accidentale dei mostri: nel caso dei siamesi, la collisione accidentale di due ovuli. Jacques Winslow nel 1735 aveva tentato un compromesso tra le opposte teorie, suggerendo che in certi casi, le cause accidentali possono mascherare l'azione di forze metafisiche.

di domare le «plebi erranti, inerti ed empie», alle quali, rifuggite dai «violenti ingiusti», Marte offre asilo nelle città eccetera. È un tema mitologico che, nella tradizione umanistica, risale almeno fino a Boccaccio, ma che con Vico diventa come sappiamo la base di una ardita speculazione antropo-genetica<sup>16</sup>. Così, nella sezione quarta del libro II dedicato all'«Iconomica poetica», «Delle famiglie de' famoli innanzi delle città senza le quali non potevano affatto nascere le città», si legge:

Dovette adunque nascere l'idea della bellezza civile in mente de' poeti teologi dal veder essi gli empî rifuggiti alle lor terre esser uomini d'aspetto e brutte bestie di costumi. Di tal bellezza, e non d'altra, vaghi furono gli spartani, gli eroi della Grecia, che gittavano dal monte Taigeta i parti brutti e deformati, cioè fatti da nobili femmine senza la solennità delle nozze; che debbon essere i «mostri» che la legge delle XII Tavole comandava gittarsi in Tevere. Perché non è punto verisimile ch'î decemviri, in quella parsimonia di leggi propria delle prime repubbliche, avessero pensato a' mostri naturali, che sono sì radi che le cose rade in natura si dicon «mostri»; quando, in questa copia di leggi della qual or travagliamo, i legislatori lasciano all'arbitrio de' giudicanti le cause ch'avvengono rade volte; talché questi dovetter essere i mostri detti, prima e propriamente, 'civili' (d'un de' quali intese Panfilo [il riferimento è all'*Andria* di Terenzio] ove, venuto in falso sospetto che la donzella Filumena fusse gravida, dice: *Aliquid monstri alunt* [nutriscono qualcosa di mostruoso]); e così restan detti nelle leggi romane, le quali dovettero parlare con tutta proprietà, come osserva [il già citato] Antonio Fabro nella *Giurisprudenza papiniana*. Lo che sopra si è ad altro fine osservato<sup>17</sup>.

Ciò che è interessante di questo passo è che ci offre una vera e propria genealogia storico-linguistico-giuridica e dunque culturale dell'idea stessa del 'mostro' in quanto mostro *civile*, legato alle prime legislazioni della città e della società aristocratica, minacciata dai rifugiati, i plebei, i famuli: le plebi erranti e, prima del loro stanziamento, ferine, che praticano connubi come quelli degli animali selvaggi e dunque nessuno tra loro ha un padre certo. L'infrazione alla legge 'civile' produce il mostruoso, tanto quanto quest'ultimo è all'origine della legge, secondo un

<sup>16</sup> «[...] e d'una donna / solo contento e pago, indi apprendesti / domar sotto il paterno imperio i figli / ed a lor pro domare i fèri mostri, / domar i tori a sopportare il giogo, / domar la terra a sopportar l'aratro? / Poscia le plebi erranti, inerti ed empie, / a cui apristi gli asili / ove si rifuggian da l'onte e i torti / che lor faceano i violenti ingiusti, / domasti a sopportar legge e fatica, / e col tuo esempio a riverire i dèi, / e per la patria alfine, / ch'a' popoli conserva / e moglie e figli e casa e campi e dèi, / con la guerra domar genti e cittadi? / Dunque, temprà l'aria fiera / col mirare riverente / il tuo re benigno Giove, / col mirare innamorato / la tua Venere benigna» (G. VICO, *Opere*, cit., vol. I, p. 265).

<sup>17</sup> *Sn44*, p. 688.

codice eugenetico che si istituzionalizza nella religione e nell'istituzione dei matrimoni, nonché nei concetti tanto giuridici che estetici del classicismo – la *bellezza civile*, personificata da una genealogia di eroi, al maschile, Apollo, Bacco, Ganimede, Bellorofonte, Teseo, Ercole eccetera che dominano, domani, soggiogano la Natura-Drago, Orco, Caos<sup>18</sup>. La natura, ci racconta Vico, viene raffigurata nella mitologia antica come un grande drago alato (le terre appartenendo agli eroi), coperto di scaglie (analogia delle spine dei cespugli), sempre desto e vigilante (lussureggiante in ogni direzione). È la selva primigenia, che non è altro che una proiezione della mente tecnologica primitiva, la mente eroica volta a domare la natura: altre simili raffigurazioni mitiche, l'idra nera come la terra bruciata, verde come le foglie e dorata come il grano maturo (i tre colori della pelle del serpente che muta pelle) e, ancora, il leone nemèo, rimandano tutte al carattere poetico di Ercole, domatore, uccisore e dominatore di fiere e di mostri, colui che dà fuoco alle selve. Ercole, e Bellerofonte uccisore della Chimera (mostro dalla coda di serpente, il corpo di una capra – a significare la terra ubertosa di foreste – e dalla testa di leone che vomita fiamme), Cadmo che uccide il dragone e ne semina

<sup>18</sup> Questa genealogia però, guarda caso, include anche – come scrive Vico – una Venere maschia che ci riporta, da una parte alla tradizione platonica dell'androgino, dall'altra al fondamentale dualismo venereo, nella tradizione umanistica: la Venere plebea e volgare opposta a quella celeste o pronuba (e forse anche ai culti mediterranei di un Afrodito barbuto e al culto italico di un'Afrodite calva). Se Venere è il carattere poetico che abbellisce l'ordine civile della società aristocratica, domando la ferinità degli eroi, essa poi introduce una fondamentale tensione nella critica della mente eroica. Leggiamo nel primo capoverso della «Iconomica Poetica»: «[...] perciocché con tal educazione eroica s'incominciò a menar fuori in un certo modo la forma dell'anima umana, che ne' vasti corpi de' giganti era affatto seppellita dalla materia, e s'incominciò a menar fuori la forma di esso corpo umano di giusta corporatura dagli smisurati corpi lor giganteschi» (*ibid.*, p. 655). Si tratta di un passaggio cruciale che rimanda, da un lato, al ruolo del patriarcato eroico (con i suoi miti) nell'incivilimento, dall'altra alla genesi della legge: «Solamente ora sia lecito qui di riflettere quanto vi volle acciocché gli uomini del gentilesimo dalla ferina loro natia libertà, per lunga stagione di ciclopica famigliar disciplina, si ritruovassero addimesticati, negli Stati ch'avevano da venir appresso civili, ad ubbidire naturalmente alle leggi» (*ibid.*, p. 657). Val la pena di riportare quasi per intero il capoverso che narra questo passaggio veramente «istorico» nelle sue fasi iniziali, a partire dal diluvio universale: «Ov'è da sommamente ammirare la provvidenza, la qual dispose che, finché poi succedesse l'educazione iconomica, gli uomini perduti provenissero giganti, acciocché nel loro ferino divagamento potessero con le robuste complessioni sopportare l'inclementa del cielo e delle stagioni, e con le smisurate forze penetrare la gran selva della terra (che per lo recente diluvio doveva esser foltissima), per la quale (affinché si truovasse tutta popolata a suo tempo), fuggendo dalle fiere e seguitando le schive donne, e quindi sperduti, cercando pascolo ed acqua, si dispergessero, ma, dappoi che incominciarono con le loro donne a star fermi, prima nelle spelonche, poi ne' tuguri, presso le fontane perenni [...], e ne' campi, che, ridutti a coltura, davano loro il sostentamento della lor vita, per le cagioni ch'ora qui ragioniamo, degradassero alle giuste stature delle quali ora son gli uomini» (*ibid.*, p. 658).



i denti (ricurvi come i denti dell'aratro) diventando esso stesso un serpente eccetera, non esprimono altro che la logica poetica dell'immaginazione tecnologica, volta ad assoggettare la Natura, subietto, *hyle*, materia prima del dominio umano. Ercole, gigante e dunque esso stesso eroe selvaggio (che si cinge della pelle del leone) deve a poco a poco incivilirsi e trovare le proprie umane proporzioni.

Due archetipi si distinguono nella critica della ragione eroica vichiana, riletta come dispiegamento di una immaginazione tecnologica: Pan e Proteo. Entrambi derivano da Orco, origine di tutti i mostri, figura del Caos primigenio: Proteo, in particolare, è l'inafferrabile creatura con cui Ulisse (il prototipo del rifuggito o rifugiato e vagabondo e del colonizzatore) lotta in Egitto, Proteo nel suo elemento, l'acqua (*bydor*, da cui deriva anche il nome dell'idra) e l'eroe fuori di essa, proprio come un fanciullo (dice Vico) che mirando nello specchio cerchi di afferrare la propria figura, sempre cangiante. Ma ecco quel che mi preme sottolineare: da un punto di vista genealogico, i mostri per Vico sono creature (caratteri) *paradosali*, allo stesso tempo universali e unici – ogni mostro è una specie a sé, artificiale e composita, assemblaggio o aggregazione in un unico soggetto di forme e qualità e attributi diversi, non riscontrabili o riscontrabili separatamente in natura (già secondo Aristotele, ci consente di «dire quello che s'ha da dire mettendo insieme cose impossibili»<sup>19</sup>).

La classificazione dei mostri (la teratologia) rimane un paradosso della scienza e della conoscenza ossia della razionalità moderna (ormai ridotto a pura curiosità intellettuale o a prodotto di largo consumo nella cultura mediatica di massa). Eppure, nel concepire, comporre e classificare i mostri la nostra mente «fanciulla» esercita una facoltà esclusivamente riservata alla nostra specie: dunque i mostri, come riflesso della mente umana, vanno a comporre un ideale ritratto o autoritratto del genere umano nel processo del proprio incivilimento. È questo l'aspetto più attuale, quello che ci fa più riflettere dell'insegnamento di Vico, che non scinde il naturale e il morale nei miti razionali dell'incivilimento umano ma ci aiuta a riconoscere la innata ambivalenza del pensiero 'mostruoso', profondamente annidata nella logica umana, troppo umana, tanto in quella conoscitiva che in quella che dà origine alle istituzioni civili dell'umanità, a cominciare dalla legge che, codificando il mostruoso, si presenta tanto come legge di natura quanto come contratto sociale fondato sull'immagine idealizzata di chi lo forgia<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *Poetica*, 1458a, 26.

<sup>20</sup> Un esempio di questo *paradosso* implicito nell'umanismo sono le rappresentazioni dell'uomo perfetto nella cultura medievale, la ricomposizione, in un solo soggetto, delle allego-

«La distinzione delle idee fece la metamorfosi», si legge nel settimo corollario concernente tropi, mostri e, appunto, metamorfosi o trasformazioni poetiche<sup>21</sup>. Accanto alla svolta anti-metafisica della filosofia naturale la prospettiva civile di Vico, basata su di una genealogia storico-culturale, ci invita a rivalutare l'immaginazione dei mostri. In questa prospettiva in-attuale, i mostri sono parte di un umanesimo positivo, vorrei dire 'eroico', che si manifesta con tutti i suoi echi nella mente rinascimentale. Ogni cultura, ogni civiltà, inclusa la nostra, agli albori del nuovo millennio, nutre i *suoi* mostri e genera le proprie favole, miti, leggende, i suoi *diversiloquia*, ossia, come spiega Vico, «espressioni che comprendono in un solo generale concetto varie specie di uomini, animali, fatti o cose»<sup>22</sup>. Questa mossa vichiana non solo riassume il sapere umanistico nelle sue varietà, ma fa rientrare la logica metamorfica del mostro nel progetto essenzialmente moderno e illuministico di un'ermeneutica della *differenza* culturale.

Riassumiamo, per concludere, la prospettiva genealogico-linguistica di Vico: i mostri hanno una logica, o meglio *sono* una logica; questa logica è la logica *poetica* del genere umano; i mostri dunque incarnano la genealogia dell'idea del genere umano, e la incarnano nella sua intrinseca ambivalenza o paradossalità (il mostro è un genere a sé ed il ri-

riche creature dei bestiari e dei regni mitici. Questo mostro, scrive il già citato Baltrusaitis, «è un ibrido in cui ciascuna anomalia incarna una virtù». Ritroviamo la stessa idea espressa nella prefazione alle *Favole* di La Fontaine: «Quando Prometeo volle fare l'uomo, prese la qualità dominante di ciascuna bestia; da questi pezzi così differenti compose la nostra specie; fece quest'opera che chiamiamo microcosmo (*petit Monde*). Così queste favole sono un *tableau* (un quadro) su cui ognuno di noi si trova dipinto». E risalendo ancora più indietro ritroviamo un'idea simile in una delle espressioni più eroiche della mente rinascimentale, l'*Oratio de Hominis Dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola: «Nell'uomo nascente il Padre infuse semi di ogni tipo e germi d'ogni specie di vita. I quali cresceranno in colui che li avrà coltivati e in lui daranno i loro frutti. Se saranno vegetali, diventerà pianta; se animali abbrutirà. Se razionali, riuscirà animale celeste. Se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. Chi non ammirerà questo nostro camaleonte?» L'idea centrale dell'orazione pichiana è che l'uomo virtualmente riassume in sé tutte le qualità del creato perché Dio lo ha creato senza una fissa identità. Questo Camaleonte e Proteo (capace di tutte le metamorfosi) celebrato da Pico è la stessa mente attiva, generatrice di mostri di cui parla Vico «Chi dunque non ammirerà l'uomo? – si legge ancora nell'*Oratio* – Il quale non immeritadamente nelle sacre scritture Mosaiche e Cristiane viene designato ora con il nome di ogni [essere di] carne, ora con quello di ogni creatura, dal momento che egli stesso foggia, plasma e trasforma il proprio aspetto in quello di ogni [essere di] carne, il proprio ingegno in quello di ogni creatura. Per questo motivo il Persiano Evante, ove spiega la teologia Caldaica, scrive che non è dell'uomo alcuna sua immagine innata, ma molte esteriori e avventizie. Di qui quel detto dei Caldei che l'uomo è animale di natura varia multiforme e incostante».

<sup>21</sup> *Sn44*, p. 592.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 514.

tratto composto, proteico, del genere umano). Dovrebbe essere chiaro come questa nozione paradossale del genere umano, legata alla logica metamorfica del 'mostruoso', e fondata sul rapporto logico tra identità e differenza, è un test fondamentale per ciò che resta dell'umanesimo (o post-umanesimo o anti-umanesimo) contemporaneo, con tutte le sue diramazioni bio-etiche, giuridiche e filosofiche (le *promesse dei mostri*, dai cloni ai *cyborgs* per il futuro dell'umanità, come dice la Haraway). Ma è parimenti chiaro che anche il concetto di mostro civile di Vico rientra nella logica di quello che la Haraway chiama 'produzionismo' moderno. Come si è accennato, questa mossa contiene un'intima contraddizione, oggetto dell'attacco anti-umanistico contemporaneo. Il fatto è che anche la genealogia morale e civile inscritta nei caratteri poetici vichiani è riconducibile al fondamentale processo di progressivo (ma non irreversibile) soggiogamento e dominio della natura (il Drago, il Serpente, il Caos, l'Orco, il mostro primigenio insomma) che da una parte ci autorizza a rileggere la logica poetica vichiana come logica dell'immaginazione tecnologica e dall'altra ci induce a vedere, nei giganti bestioni vichiani e nella confusione del seme umano nello stadio di promiscuità, la forma 'mostruosa' primitiva dell'uomo stesso provvidenzialmente e progressivamente ridotta alle proporzioni esteticamente e moralmente accettabili di un autoritratto ideale della specie.

Una volta riconosciuta la natura sociale (e civile) del pregiudizio biologico, una volta cioè riconosciuto che la natura stessa è un tropo (ossia prodotto della nostra rappresentazione) e un *topos*, *il topos* fondamentale della cultura umana, di ogni sua possibile definizione, la via è aperta ad una critica dei pregiudizi sessuali e razziali che riscatti anche la stessa opera vichiana dai limiti inevitabili di cui, figlia del suo tempo, è storicamente prigioniera. La lezione che Vico ci trasmette è dunque semplice: i mostri (come ha scritto Jean Burgos) ci mettono di fronte a quell'Altro che siamo noi. Ma qual è allora e per concludere l'immagine ideale della specie umana che Vico ci suggerisce? Non trovo interpretazione più progressiva di questo insegnamento vichiano che queste parole di Giacomo Leopardi:

Persone imperfette, difettose, mostruose di corpo, tra quelle che non arrivano a nascere e si perdono per aborti, sconciature ec. non volontarie né procurate, tra quelle che son tali dalla nascita, e muoiono appena nate o poco appresso, per vizi naturali interni o esterni; quelle che così nate vivono e si veggono e si ponno facilmente contare, annoverando le mostruosità e difettosità d'ogni sorta; quelle finalmente che tali son divenute dopo la nascita, più presto o più tardi, naturalmente e senza esterna cagione immediata, voglio dire o per vizio ingenito sviluppatosi in seguito, o per malattia qua-

lunque naturalmente sopravvenuta; sommando dico, e raccogliendo tutti questi individui insieme, si vedrà a colpo d'occhio e senza molta riflessione che il loro numero nel solo genere umano, anzi nella sola parte civile di esso, avanza di gran lunga non solamente quello che trovasi in qualsivoglia altro intero genere di animali, non solamente eziandio quello che veggiamo in ciascheduna specie degli animali domestici, che pur sono corrotti e mutati dalla naturale condizione e vita, e da noi in mille guise travagliati e malmernati; ma tutto insieme il numero degli individui difettosi e mostruosi che noi veggiamo in tutte le specie d'animali che ci si offrono giornalmente alla vista, prese e considerate insieme. La qual verità è così manifesta, che niuno, io credo, purchè vi pensi un solo momento e raccolga le sue reminiscenze, la potrà contrastare. Simile differenza si troverà in questo particolare fra le nazioni civili e selvagge, e proporzionatamente fra le più civili e le meno, secondo un'esatta scala, come tra' francesi italiani tedeschi, spagnuoli ec. Quali conseguenze si tirino da queste osservazioni, è così facile il vederlo, come esse conseguenze sono evidentissime, ed hanno quella maggiore certezza che possa avere una proposizione dimostrata matematicamente e dedotta matematicamente da un'altra di cui non si possa dubitare<sup>23</sup>.

MASSIMO RIVA

*VICO AND THE CIVIL MONSTER. This paper focuses on three ideas that are particularly engaging in Vico's genealogical treatment of monster and monstrosity: a) the idea of the «civil monster» (mostro civile); b) the idea that the poetic logic of monstrosity is the logic of technological imagination; and c) the idea that monsters and monstrosity are, paradoxically, the last stronghold of contemporary humanism.*

<sup>23</sup> G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, 28 luglio 1823.

## LE IDEE DI UN CERVELLO «ALQUANTO VESUVIANO». MELCHIORRE CESAROTTI INTERPRETE DI VICO

È senz'altro molto opportuno che nella presentazione di questo convegno indetto nel nome di Vico e onorato dalla partecipazione di numerosi studiosi americani ci si sia richiamati all'altro convegno vichiano di ventiquattro anni fa, organizzato, sempre presso la Fondazione Cini, grazie ai congiunti sforzi italo-americani di Giorgio Tagliacozzo e Vittore Branca. In occasione di quel simposio internazionale, in cui intervennero oltre un centinaio di studiosi, una sessione venne dedicata a «Vico e Venezia» e vide tra i relatori un quasi imberbe Pizzamiglio, che oggi figura tra gli organizzatori, in una sorta di ricorso vichiano. Negli interventi che si susseguirono allora ci fu anche chi come Giovanni Santinello si occupò della fortuna di Vico nella cultura padovana di secondo Settecento, con gli inevitabili riferimenti a Cesarotti<sup>1</sup>. Il discorso panoramico, che coinvolse anche le personalità di Clemente Sibiliato, Giovanni Antonio Gardin e Francesco Maria Colle, poté dedicare solo poche pagine al traduttore di Ossian, autorizzando oggi una ripresa più specifica ed esclusiva dell'interpretazione vichiana di Cesarotti, se non altro per rafforzare l'idea di un ricorso di quell'evento congressuale che, per quanto ormai lontano nel tempo, è ancora molto vivo nel ricordo.

Già quelle indagini sui rapporti tra Vico e Venezia dimostrarono che, a dispetto dell'iconografia crociana che fa di Vico un autore poco noto nel suo secolo, le sue opere non avevano alcunché di peregrino presso la cultura veneta, ricettiva fin dai tempi del *De nostri temporis studiorum ratione* e del *De antiquissima*, due lavori recensiti dal «Giornale de' letterati d'Italia» fondato e diretto da Apostolo Zeno. Da allora Vico poté sempre contare nel Veneto su un buon numero di ammiratori, dal friulano Giovanartico di Porcia, che convinse Vico a scrivere l'autobiografia edita nel 1728 nel primo numero della «Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici» diretti dal padovano Angelo Calogerà, ad Antonio Conti e Carlo Lodoli, che si adoperarono per pubblicare proprio a Padova

<sup>1</sup> G. SANTINELLO, *Vico e Padova nel secondo Settecento* (Sibiliato, Gardin, Colle, Cesarotti), in *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, 1982, pp. 77-89.

la seconda edizione della *Scienza nuova*. Vero è che da Padova fu anche inoltrata, nel 1729, una denuncia all'Inquisizione contro l'«opus maius» vichiano da parte di un collaboratore locale del Sant'Ufficio, il frate Giovanni Pellegrino Galassi, indottovi da quanti vi avevano visto tesi eterodosse e contrarie alle Sacre Scritture<sup>2</sup>.

Anche se poi l'Inquisizione non prese decisioni repressive, l'episodio bastò a impedire che la *Scienza nuova* uscisse nel Veneto, ma ciò non frenò la diffusione del pensiero vichiano, specie presso la cultura universitaria padovana, dove Cesarotti, secondo un'ipotesi spesso ripetuta anche se mai provata, dovette essere indotto precocemente alla lettura di Vico su suggerimento del suo maestro Giuseppe Toaldo<sup>3</sup>. In ogni caso, nel Seminario vescovile di Padova dove fu studente non mancò chi certamente aveva frequentato le opere di Vico e chi poteva fargliene conoscere, trattandosi ormai di un filosofo che, almeno in quell'ambito, doveva essere «non tanto scoperto, come fosse cosa nuova, ma piuttosto ammesso come pensiero familiare»<sup>4</sup>.

Il Seminario di Padova che, dapprima centro di esegesi biblica, si era esteso all'erudizione classica, fu per Cesarotti il *milieu* ideale per conseguire competenze a tutto campo. Al tempo stesso però l'estesa latitudine della discussione e l'inevitabile possibilità poligenetica della provenienza delle idee rendono arduo fissare in modo inequivocabilmente bilaterale i debiti di Cesarotti da Vico. Proprio perché «spregiudicato europeista»<sup>5</sup>, proprio perché fautore, alla vigilia dell'apparizione di Goethe, di una *Weltliteratur* senza confini<sup>6</sup>, Cesarotti con la sua curiosità prensile e, in senso positivo, eclettica, è avverso a ogni recinzione e a ogni forma di esclusivismo. Proprio a differenza di Vico, che per rimarcare la sua originalità crea il mito dei soli «quattro autori» e si vanta di avere

<sup>2</sup> La notizia, emersa solo di recente, si deve, quasi in contemporanea, a G. DE MIRANDA, «*Nilhil decisum fuit*: il Sant'Ufficio e la «*Scienza Nuova*» di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730, in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 5-69, e a G. COSTA, *Vico e l'Inquisizione*, in «Nouvelles de la République des Lettres» XIX (1999) 2, pp. 93-124. Costa è poi intervenuto ancora per segnalare gli errori di trascrizione di De Miranda con una *Postilla vichiana*, in «Nouvelles de la République des Lettres» XX (2000) 1, pp. 162-167.

<sup>3</sup> E. BIGI, *Le idee estetiche del Cesarotti*, in «Giornale storico della letteratura italiana» LXXVI (1959) 415, pp. 347-348 nota 3, ripreso da G. PATRIZI, *Cesarotti, Melchiorre*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, 1980, vol. XXIV, p. 221.

<sup>4</sup> G. SANTINELLO, *Vico e Padova*, cit., p. 83.

<sup>5</sup> W. BINNI, *M. Cesarotti e la mediazione dell'«Ossian»* [1943], in ID., *Preromanticismo italiano*, Firenze, 1985<sup>3</sup>, p. 152.

<sup>6</sup> M. CERRUTI, *Per un riesame dell'ellenismo italiano nel secondo Settecento: Melchior Cesarotti*, in *Da Dante al Novecento. Studi critici offerti a Giovanni Getto*, Milano, 1970, p. 372.

rinunciato alla lettura dei contemporanei e alla conoscenza della lingua francese, Cesarotti non si preclude alcuna esperienza, sempre coerente nel rifiutare posizioni settarie, siano quelle dei puristi e della Crusca, siano quelle 'nazionalistiche' degli intellettuali italiani ostili nel corso della *querelle* alla cultura francese, siano ancora quelle dei sostenitori del classicismo.

È allora avvenuto che per un verso si sia svalutato il magistero di Vico, ritenuto affatto marginale rispetto al sensismo di Condillac<sup>7</sup>, ma che per un altro si rischi, sotto l'urgenza di un parallelismo da sviluppare, «di attribuire troppo alla fonte vichiana»<sup>8</sup>. Per evitare siffatti errori, sembra opportuno attenersi alla lezione euristica dello stesso Cesarotti, il quale, reso prudente dai suoi studi filologici, ebbe ad ammonire, ormai sulla soglia della morte, che «solo dal complesso dei varj luoghi paragonati fra loro e ragguagliati sempre ai tempi e alle circostanze può farsi un esatto giudizio sul carattere, e sulla forma di pensare e di sentir d'un Autore»<sup>9</sup>. Da questo punto di vista, un primo banco di prova è costituito dal *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*, un testo del 1762 in cui Cesarotti ricostruisce la difficile situazione dei primordi dell'umanità.

Naturalmente a Cesarotti preme delineare una poetica, laddove Vico procede da antropologo. Ma anche con questi diversi intenti le premesse sono complementari, perché se la *Scienza nuova* assegna a ogni ramo del sapere, dalla metafisica alla logica, dalla morale alla politica, fino alle scienze della natura, una connotazione «poetica», il *Ragionamento* riconosce la necessità che «si esamini la religione, le leggi e i costumi di tutti i popoli cognitivi e la influenza che debbono aver necessariamente sopra la poesia»<sup>10</sup>. E le componenti che incidono sono così variegiate che non può esistere un modello unico e assoluto cui conformarsi con un'imitazione passiva. Inevitabile quindi la polemica di Cesarotti contro la presunzione che qualcuno possa detenere il monopolio dell'eccellenza in poesia e lo voglia imporre agli altri facendo dell'arbitrio personale una cogente legge universale. Per dirla in termini vichiani, si tratta della «boria delle nazioni», la cui «vanagloria» induce a credere «d'aver esse pri-

<sup>7</sup> È quanto si verifica nell'interpretazione di M. PUPPO, *Critica e linguistica del Settecento*, Verona, 1975, pp. 79-80.

<sup>8</sup> G. SANTINELLO, *Vico e Padova*, cit., p. 88, che tuttavia, distanziandosi da Puppo, soggiunge che «è rischio che val la pena di correre».

<sup>9</sup> M. CESAROTTI, *L'Autore agli Editori di Pisa*, in ID., *Prose di vario genere*, Firenze, presso Molini, Landi e Comp., 1808, t. I (vol. XXIX delle Opere), pp. 232-233.

<sup>10</sup> ID., *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*, in *Dal Muratori al Cesarotti*, t. IV, *Critici e storici della poesia e delle arti nel secondo Settecento*, a cura di E. Bigi, Milano-Napoli, 1960, p. 84.

ma di tutte l'altre ritruovati i commodi della vita umana e conservar le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo»<sup>11</sup>.

Vico lottava contro una visione della civiltà monogenetica, nella convinzione che nei primordi non esistessero relazioni tra i diversi popoli e che ciascuno fosse cresciuto indipendentemente dagli altri. Nella moda esotica ed esoterica, derivata dal Seicento, che accreditava agli egizi o alla Cina una «sterminata antichità» (*Sn44*, § 45) da cui si sarebbe trasmesso ogni progresso per la restante umanità, la *Scienza nuova* difendeva l'autoctonia di ogni nazione, in linea con il principio del «verum et factum convertuntur». Cesarotti, dal suo canto, a ridosso della scoperta di Ossian, reagiva alla dogmatica venerazione dei classici di alcuni docenti del Seminario di Padova, tra cui, nella prima fila degli intransigenti, Paolo Brazolo. E per contrastare la «tirannide d'una pedanteria scientifica, che collo specioso titolo di spirito filosofico portò il guasto in tutto il dominio dell'eloquenza»<sup>12</sup>, rivendicava in nome della libertà poetica la priorità dell'istinto e il carattere fantastico e passionale della poesia, accordandosi, forse senza esserne ancora del tutto consapevole, con le istanze di Vico, che vi approdava seguendo altre strade.

La sintonia sembrerebbe strettissima, ma in realtà, se non ci si limita a estrapolare solo dei singoli luoghi ma si esamina l'insieme del *Ragionamento*, è possibile rilevare una differenza sostanziale. Per Vico la libertà fantastica dei primitivi che li rende poeti per natura garantisce esiti poetici inarrivabili, tanto più sublimi quanto meno sorvegliati dalla ragione, responsabile, con il suo progredire nel tempo, di una decadenza della poesia. Cesarotti invece, pur ritenendo che istinto e fantasia siano le risorse che fanno sorgere tra gli uomini la poesia e insieme la civiltà, crede ancora, figlio in questo dell'Illuminismo, in un loro progresso dovuto alla ragione. Per «perfezionare» le prime prove diventa a suo dire necessario «l'aiuto della filosofia», sola in grado di istituire un «vincolo tra l'idee», di aggiungere «delicatezza nei sentimenti», di scegliere le parole adatte, collocandole in un «disegno nel tutto» e nella giusta «proporzione delle parti»<sup>13</sup>.

Evidentemente la concezione estetica di Cesarotti è ancora, nonostante tutto, classicistica e si fonda sulle categorie razionalizzatrici della

<sup>11</sup> G. VICO, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1999<sup>2</sup>, § 125. D'ora in poi le citazioni da quest'opera saranno indicate direttamente nel testo, con la sigla *Sn44* seguita dal numero del capoverso.

<sup>12</sup> Così si esprimeva in una delle *Relazioni accademiche* edite nel vol. XVII delle *Opere*, Pisa, presso la Tipografia della Società Letteraria, 1803, p. 44.

<sup>13</sup> M. CESAROTTI, *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*, cit., p. 58.



retorica. Tutt'al più la fantasia dei primitivi consente l'*inventio*, ma la *dispositio*, alla quale appunto si deve la «proporzione delle parti» e il «disegno nel tutto», e l'*elocutio*, che presiede alla «scelta nelle parole», sono il risultato di un'età che Vico avrebbe denominato della «ragione spiegata», viceversa nemica, nella *Scienza nuova*, della poesia. E quando Cesarotti, «girondino» anche in letteratura, sancisce che senza la «mistura» di «spirito filosofico insieme e poetico» «non si darà mai poesia perfetta», cogliendo in questa mancata simbiosi la causa per cui Omero non ha «potuto trovare il sistema perfetto dell'arte»<sup>14</sup>, si colloca all'afelio da Vico, per il quale Omero è dotato di «innarrivabile facoltà poetica eroica» proprio perché non fu «d'ingegno addimesticato ed incivilito da alcuna filosofia» (*Sn44*, §§ 805 e 785).

Se negli anni del *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica* Cesarotti, sempre pronto a censurare la poesia di Omero, ancorché senza le smaccate prevenzioni di certi antiomeristi francesi che avevano sposato *toto corde* la causa dei «moderni», si poneva in tacito dissenso con Vico, dopo l'incontro e l'amore travolgente per i poemi di Ossian, che dovettero cominciare a essergli noti proprio alla fine di quel 1762 in cui aveva pubblicato il *Ragionamento*, le teorie della *Scienza nuova* diventano lo sfondo più conforme alla poesia celtica, fornendogli una convincente ricostruzione della mentalità e del mondo primitivi cui era appartenuto Ossian e che aveva sviluppato quel tipo di poesia sublime definita, nella memorabile lettera a Macpherson, «de nature et de sentiment», di tanto superiore alla «Poésie de reflexion et d'esprit»<sup>15</sup>. Non per nulla tutte le volte che le «Osservazioni» esegetiche poste da Cesarotti in appendice alla sua traduzione richiamano esplicitamente il nome di Vico intendono segnalare la consonanza tra la natura dei primi eroi delle nazioni dedotta dalla *Scienza nuova* e il carattere dell'*epos* ossianico.

L'estensione e la frequenza delle chiose non sono uniformi, anzi vanno di proposito scemando con l'avanzare della traduzione, in quanto Cesarotti, sensibile alla didattica per il ruolo di professore universitario e per la vocazione pedagogica propria dell'Illuminismo, dopo un dovizioso apparato di corredo a *Fingal*, scritto con lo scopo di illustrare in esordio il carattere dei poemi gaelici a un pubblico che per la prima volta veniva a conoscenza di quella tradizione, riduce drasticamente i suoi interventi per lasciare al lettore ormai avvezzo ai versi di Ossian di giudi-

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 65 e 77.

<sup>15</sup> *Id.*, Lettera non datata, ma dei primi mesi del 1763, indirizzata a James Macpherson, in *Dell'epistolario*, Firenze, presso Molini, Landi e Comp., 1811, t. I (vol. XXXV delle *Opere*), p. 10.

care e di «sentire» per proprio conto le bellezze di quella poesia. Questo proposito sembra realizzarsi anche nel passaggio da un'edizione alle altre, spesso soggette a significative contrazioni – operate forse perché nel corso degli anni la familiarità con Ossian era accresciuta – di cui la critica cesarottiana non sempre ha tenuto conto. A farne le spese è stata anche la presenza dello stesso Vico che, citato esplicitamente in tre occasioni nella *princeps* del 1763, viene poi ridimensionato a due nell'edizione definitiva del 1801.

La conseguenza filologica è stata che il luogo più significativo in cui Cesarotti riprendeva, ma solo nell'edizione del 1763, la lezione di Vico è sfuggito non solo a Croce e a Nicolini nella per altro accuratissima *Bibliografia vichiana*, ma è assente anche nella silloge curata da Bigi per i Classici Ricciardi, una delle più accessibili al lettore di oggi<sup>16</sup>. Se poi si aggiunge che ancora in una lettera più tarda Cesarotti giudica «la più bella per la stampa» delle edizioni di Ossian «la prima di Padova in due tomi»<sup>17</sup>, anche se mancante dei poemi venuti alla luce successivamente, sembra dunque più conveniente rifarsi a questa, tanto più che soltanto qui si trova il riferimento alla pagina cruciale della *Scienza nuova* in cui Vico fa cominciare l'umanità con la religione.

In questa sua vigorosa ricostruzione «i primi autori dell'umanità gentile» «si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove [...] che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa» (*Sn44*, § 377). E Cesarotti fedelmente riprende il passo citandone l'autore («Così, secondo Vico, il Cielo divenne un vasto corpo animato, e il tuono fu la sua voce») e applicando con prontezza il canone ermeneutico che vi è sotteso ai popoli più vicini alla figura di Ossian, vale a dire gli «Scandinavi» che «popolavano tutte le parti della natura di Dei similimi ad uomini» e soprattutto gli «Scozzesi», che «le riempierono d'ombre, e di spiriti». La deduzione conclusiva, nuovamente di ordine generale, ritorna infine sotto l'egida di Vico, il quale «sensatamente» affermò «che gli uomini nello stato selvaggio na-

<sup>16</sup> La stessa trascuratezza è invalsa nella recensione delle varie edizioni delle *Poesie di Ossian*, giacché la definitiva del 1801 (voll. II-V) non è preceduta soltanto da quella del 1763 in due tomi e da quella del 1772 in quattro tomi (uscita però nel '73), ma ve ne sono almeno altre due, una del 1780, fondata su quella del '63, con un'appendice di varianti dell'ed. 1772 (Nizza, appresso la Società tipografica), in tre tomi, e una del 1795 (Bassano, a spese Remondini di Venezia), pure in tre tomi, che si rifà a sua volta a quella di Nizza. Notizie e giudizi su queste stampe nel vol. II delle *Opere* di Cesarotti, corrispondente al t. I delle *Poesie di Ossian*, Pisa, 1801, pp. III-IV.

<sup>17</sup> ID., Lettera al sig. Giacinto Gandini del 16 giugno [1792], in *Dell'epistolario*, cit., t. III (vol. XXXVII delle *Opere*, 1811), p. 194.

scon poeti», con riferimento alla degnità XXXVII della *Scienza nuova*, quella per cui «gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti» (*Sn44*, § 187). La scelta cesarottiana di convertire in versi le prose ossianiche di Macpherson non fa allora che rendere quei canti più fedeli alle forme di linguaggio allora in uso.

Ma quantunque il nome di Vico venga evocato soltanto per questi due enunciati finali, affiancato al termine della nota dal rinvio al Fontenelle dell'*Origine des fables*, di fatto l'intera «Osservazione» scaturita a margine dei versi di Ossian che personificano la natura («e non udremti / dunque nella tempesta o nel rimbombo / dell'alpestre torrente [...]?») non è altro che un *collage* di «degnità» vichiane. L'enunciato secondo cui «i fanciulli parlano alle cose inanimate come avessero senso», che tanto colpirà anche Leopardi, proviene ancora dalla degnità XXXVII («è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fossero, quelle, persone vive», *Sn44*, § 186). Su questo abbrivo Cesarotti costeggia il concetto degli universali fantastici, sia pure semplificati nell'asserto che «gli uomini nello stato primitivo», «fanciulli del genere umano», «danno a tutti gli oggetti simili lo stesso nome», in modo che, «stimolati dalla curiosità, ed immersi nell'ignoranza, non potevano che far se stessi regola, e norma della natura»<sup>18</sup>. «Fanciulli del gener umano» è vistoso sintagma vichiano della degnità XLIX (*Sn44*, § 209), mentre l'antropomorfizzazione della natura è postulato della degnità XXXII («gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simili, essi danno alle cose la loro propria natura», *Sn44*, § 180), che a sua volta presuppone la I («L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo», *Sn44*, § 120) e la XXXIX sulle implicazioni gnoseologiche della curiosità umana.

La strategia di Cesarotti consiste nell'applicare a Ossian gli attributi individuati da Vico nelle forme espressive dei primitivi. Le note che illustrano la bellezza dei versi mirano da una parte a dotarli di una fisionomia comune a tutti i popoli della stessa fase di civiltà, non estranea quindi alle altre tradizioni, compresa quella a noi più familiare dei greci e dei poemi omerici, e dall'altra a nobilitare la poesia bardita al grado superlativo come quella che possiede in grado supremo le qualità sublimi registrate nella *Scienza nuova*. L'«innarrivabile facoltà poetica eroica» che Vico aveva ricavato da *Iliade* e *Odissea* viene da Cesarotti trasferita a Ossian e sottratta a Omero, sistematicamente deprezzato anche se dal-

<sup>18</sup> ID., *Poesie di Ossian [...] trasportate in verso italiano*, Padova, appresso Giuseppe Co-  
mino, 1763, t. I, pp. LXXXVII-LXXXVIII, nota 4.

la prima edizione alle successive diminuisce la *vis* polemica, senza però che venga mai meno la convinzione della superiorità indiscussa di Ossian<sup>19</sup>. E all'altezza del 1763 i contorni della stessa assimilazione di Vico sono molto più netti perché Cesarotti, interponendosi tra le sue teorie e la poesia ossianica, lo promuove quasi a esegeta dei versi che lo avevano letteralmente «enthousiasmé», giusta la già ricordata confessione a Macpherson. Dalla contrapposizione vichiana tra gli «universali fantastici» e gli «universali intelligibili» (*Sn44*, § 34) il traduttore infervorato di Ossian trae con un stringente sillogismo le conseguenze più favorevoli, in quanto «il parlar per sentenze universali ed astratte è proprio dei filosofi e degli oziosi ragionatori. Gli uomini rozzi ed appassionati singularizzano, e parlano per sentimenti. Se questa è la qualità più essenziale del vero linguaggio poetico, come vuole Vico, Ossian è 'l più gran poeta d'ogn'altro»<sup>20</sup>.

Nonostante che non sia disposto a seguire Vico fino alle conseguenze estreme, nella convinzione che Ossian «n'est jamais ni grossier ni traînant»<sup>21</sup> come invece lo è spesso, a suo dire, l'Omero «discouvert» nella *Scienza nuova*, Cesarotti associa la *silhouette* di Svarano, il rude gigante dalla «quadrata torreggiante mole» (*Fingal*, I, v. 18), al Polifemo dell'*Odissea*, filtrato attraverso l'interpretazione socio-politica della *Scienza nuova*, che riconosce in lui uno dei «primi padri nello stato delle famiglie» (*Sn44*, § 338) che in «somma selvatichezza» «si stavano tutti divisi e soli per le loro grotte [...], nulla impacciandosi gli uni delle cose degli altri» (*Sn44*, § 547): «il Vico riconoscerebbe con piacere nella cruda selvatichezza di costui [Svarano] que' primi Polifemi, che secondo Platone erano i capi di famiglia nella natura selvaggia, e viveano nelle loro grotte, ricusando qualunque commercio e società»<sup>22</sup>.

Nelle «Osservazioni» che figurano nella *princeps* dell'*Ossian* cesarottiano le citazioni di Vico finiscono qui, ma non si deve credere che il suo influsso si esaurisca nei soli rimandi espliciti. Si può al contrario affermare che l'intero affresco su cui si stagliano le gesta dell'*epos* scozzese

<sup>19</sup> Consacrato tutto a questo duello è il saggio di S. N. CRISTEA, *Ossian v. Homer: An Eighteenth-Century Controversy. Melchior Cesarotti and the Struggle for Literary Freedom*, in «Italian Studies» XXIV (1969), pp. 93-111.

<sup>20</sup> M. CESAROTTI, *Poesie di Ossian*, cit., t. I, p. CXXIX n. 13.

<sup>21</sup> ID., Lettera a Macpherson, in *Dell'epistolario*, cit., t. I, p. 11.

<sup>22</sup> ID., *Poesie di Ossian*, cit., t. I, p. LV, n. 39. G. SANTINELLO, *Vico e Padova*, cit., p. 86, nel citare il passo lo riferisce a Cucullino anziché a Svarano. Quanto a Bigi, nell'antologia della Ricciardi, p. 204, nota 2, rinvia per Polifemo alla degnità XCVIII (*Sn44*, § 296), dove però mancano i particolari della «selvatichezza» e della vita nelle «grotte», derivati dagli altri luoghi della *Scienza nuova* sopra citati.

sia lo stesso che nella *Scienza nuova* corrisponde ai tratti distintivi dell'«età degli dèi e degli eroi», contrapposti da Vico all'«età degli uomini» con insistite antitesi analoghe a quelle di cui si fa scudo Cesarotti per giustificare del suo idolo poetico certe peculiarità che potrebbero risultare sgradevoli al gusto fin troppo raffinato del Settecento. E quando, con qualche riluttanza, il traduttore di Ossian arriva a concedere che lo stile di una certa descrizione di una battaglia «possa con qualche fondamento chiamarsi gonfio», subito invoca la necessità di contestualizzare, precisando che con tutta probabilità «quello che ai tempi nostri ci sembra gonfio, ai tempi di Ossian non sembrerebbe che meraviglioso», o ribadendo, in termini generali, che certe «immaginazioni» degli antichi, «benché sembrino assai strane ai tempi nostri, sono convenientissime alla natura dello spirito umano nello stato primitivo, e selvaggio»<sup>23</sup>. Non è difficile notare che questa è la stessa argomentazione storicistica impiegata da Vico per i «caratteri poetici» di Omero, «de' quali gli più grandi sono tanto sconvenevoli in questa nostra umana civil natura», ma nondimeno «decorosissimi in rapporto alla natura eroica [...] de' puntigliosi» (*Sn44*, § 783).

Tutto ciò contrasta con «la mollezza de' nostri tempi» (*Sn44*, § 796), propri di una natura «diligata» (*Sn44*, § 242) che «in queste nostre ingentilite nature» rende per Vico «affatto impossibile immaginare e a gran pena» «intendere» la «natura poetica di tai primi uomini» (*Sn44*, § 34). Cesarotti, spirito meno drammatico, non denuncia «l'aspre difficoltà» (*Sn44*, § 338) della sua ricerca, avvertendo tuttavia che «il secolo della morbidezza non è molto atto a giudicar dello stato del cuore umano nei secoli della passione»<sup>24</sup>. Nella serena constatazione cesarottiana traspare tuttavia un abbozzo di «storia ideale eterna», giacché, come si evince da altro luogo delle «Osservazioni», «morbidezza» corrisponde a una precisa era nella storia dell'umanità, potendo distinguersi nei «corpi sociali» una prima età «di rozzezza, la seconda di ripulimento, la terza di morbidezza, la quarta di corruzione»<sup>25</sup>. A prima vista questa scansione non si concilia con il ritmo ternario delle vichiane età degli dèi, degli eroi e degli uomini, sennonché, come ha rilevato un critico<sup>26</sup>, a queste tre fasi si potrebbe aggiungere un quarto tempo del «ricorso», proprio come in Cesarotti alle tre età di rozzezza, ripulimento e morbidezza segue la curvatura degenerare della corruzione. La stessa vaghezza della nomen-

<sup>23</sup> M. CESAROTTI, *Poesie di Ossian*, cit., t. I, p. CCV, nota 6 e p. LXXXVII nota 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, t. II, p. CCIX n. 2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, t. I, p. CCCIV n. 8.

<sup>26</sup> M. PAPINI, *Il geroglifico della storia*, Bologna, 1984, pp. 310-50.

clatura attesta però che le diverse epoche non sono rigidamente distinte, e se ciò vale per le tre età vichiane, entro cui è davvero impossibile scindere i connotati dell'età degli dèi da quelli degli eroi, vale *a fortiori* per Cesarotti, scarsamente dotato di rigore filosofico.

C'è comunque un dualismo che in Vico resta irriducibile, e che invece da Cesarotti è sottoposto a un compromesso che lo rende contraddittorio, ed è il contrasto tra sentimento e ragione. Apparentemente gli eroi di Ossian vengono ad acquistare la fisionomia degli eroi omerici visti con l'occhio antropologico di Vico, che ne disegna una psicologia passionale e veemente, che si traduce in un linguaggio sublime, peculiare delle età che la *Scienza nuova* denomina non per caso «degli eroi», affatto diversa dall'«età degli uomini». Nondimeno Cesarotti per assegnare a Ossian la palma dell'eccellenza non segue Vico fino in fondo, lasciando affiorare la sua innata moderazione e un ideale letterario influenzato dalla compostezza del neoclassicismo, amico della misura e alieno da ogni estremismo. La venerazione per la poesia celtica deriva dunque dal temperamento, assente in Omero, della «rozzezza» originaria con la «morbidezza» delle epoche più recenti, attraverso il periodo intermedio del «ripulimento». Volendo qui adottare certe classiche distinzioni di Lovejoy e Boas, il primitivismo di Ossian, pur non conoscendo l'idillica età dell'oro, è per Cesarotti di tipo «soft», laddove quello di Omero è, nella versione originaria, di tipo «hard»<sup>27</sup>.

Rispetto all'epica greca quella scozzese è meno grossolana, più tenera e umana. Gli eroi nordici sommano alle qualità guerresche «qualità pacifiche e dolci» e se Achille è, a detta di Vico, l'universale fantastico della «crudezza», della «villania», della «ferocia», della «fierezza», dell'«atrocità» (*Sn*44, § 879), di Fingal Cesarotti mette viceversa in rilievo la «politezza» di «nemico generoso e clemente», tanto che «il distintivo specifico di questo carattere è l'umanità». Nel frequente paragone con Omero, l'attributo che più spesso viene impiegato per Ossian è «sedato», a delineare un temperamento assai più educato degli eroi greci, che al contrario anche tra compagni d'armi «si trattano reciprocamente da codardi e da vili»<sup>28</sup>, essendo, avrebbe detto ancora Vico, «zotici, cru-

<sup>27</sup> La distinzione tra «soft» e «hard primitivism» compare in A. O. LOVEJOY e G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* [1935], Baltimore and London, 1997, pp. 9-11 e *passim*. Le due tipologie sono state riprese anche da Francesca Fedi a proposito degli aspetti neoclassici della traduzione omerica di Cesarotti. Cfr. la sua relazione *Aspetti neoclassici della traduzione omerica*, in *Aspetti dell'opera e della fortuna di Cesarotti*, Atti del convegno di Gargnano, 4-6 ottobre 2001, a cura di G. Barbarisi e G. Carnazzi, Milano, 2002, t. I, p. 150.

<sup>28</sup> M. CESAROTTI, *Poesie di Ossian*, cit., t. I, p. XLVII, n. 5.

di, aspri, fieri, orgogliosi, difficili ed ostinati ne' loro propositi» (Sn44, § 708). Non per nulla la poesia del bardo scozzese ha sì «una sublimità di sentimento e un eroismo», ma «così delicato che non sembra molto conciliabile col carattere del suo secolo e della sua nazione, anzi pur della natura umana in un tale stato»<sup>29</sup>. Non sorprende allora se un corrispondente, che deve essere stato molto perspicace, leggendo siffatti giudizi, annoverasse Cesarotti tra i «*sentimental critics*»<sup>30</sup>, forse pensando alle opere aggraziate di un Richardson o dello Sterne del *Sentimental Journey*.

Finché Vico mette in evidenza il cammino verso la civiltà, Cesarotti lo segue, integrando perfino ciò che in Ossian è taciuto. Quando invece Vico arretra nelle zone più oscure della barbarie, fino ai limiti dell'erramento ferino *ex lege*, Cesarotti non vi si conforma più. Si giustifica forse con questo dissenso di fondo il giudizio che rende più chiaroscurato il ritratto di Vico, di là dalle indubbie parole di entusiasta ammirazione. Lo si vede nelle osservazioni cesarottiane a margine della dissertazione di Hugh Blair intorno a Ossian, apparse soltanto nella II edizione della versione italiana del 1772, e per questo trascurate, con l'eccezione di Biggi<sup>31</sup>, dagli studiosi di Cesarotti e da quelli di Vico. L'affinità tra le tesi di Blair con quelle della *Scienza nuova* offre il destro per una distesa valutazione tessuta di luci e di ombre sul filosofo napoletano, che a volte avrebbe per Cesarotti «prestato troppa fede» alla sua «critica metafisica», dando vita a un libro «composto di scoperte sagaci e di abbagli ingegnosi, di verità grandi e profonde e di idee ardite e bizzarre». Sembra quasi che la sua indole di professore vocato alla chiosa gliene facesse desiderare la riscrittura di qualcuno che «si mettesse a rifondere e ad illustrare» la *Scienza nuova*, in modo da ovviarne «l'estrema oscurità, l'imbarazzo, il disordine dello stile, nato dall'erudizione affollata, intrusa e mal digerita» che «pregiudicò al genio vasto ed originale dell'autore»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> ID., Lettera a Michele Van Goens del 1768, in *Dell'epistolario*, cit., t. I, p. 135. Ha pertanto ragione Walter Binni nel credere che «l'entusiasmo per Ossian era un po' la meraviglia di una poesia completa in mezzo a popoli incivili; non l'affermazione di poesia-barbarie, primitività» (*M. Cesarotti e la mediazione dell'«Ossian»*, cit., p. 152).

<sup>30</sup> M. VAN GOENS, Lettera a Cesarotti del 20 agosto 1769, in M. CESAROTTI, *Dell'epistolario*, cit., t. I, p. 202.

<sup>31</sup> E. BIGGI, *Le idee estetiche del Cesarotti*, cit., pp. 355-356. Nell'edizione del 1763 il testo di Blair mancava perché non ancora noto a Cesarotti; in quella definitiva delle *Opere*, cit. (vol. V, 1801) viene sostituito da un compendio (pp. 3-105), a margine del quale le osservazioni del traduttore si riducono di molto, lasciando cadere la nota su Vico.

<sup>32</sup> M. CESAROTTI, *Poesie di Ossian*, Padova, Comino, 1772<sup>2</sup>, t. IV, pp. 51-52. Può darsi che pensasse a questa frase Giulio Marzot quando nella sua monografia su *Il gran Cesarotti*, Firenze, 1949, p. 183, dichiara che «il Vico stesso parve al Cesarotti scrittore rozzo e disameno».

Quello dell'oscurità di Vico è un mito che ha resistito fino ai nostri giorni, nonostante che fin dai tempi dello stesso Cesarotti un linguista meridionale, Diego Colao Agata, fosse insorto contro le «mille millaia di semidotti» che tacciavano la *Scienza nuova* di non farsi capire, laddove era semmai «profonda per la sua materia e per il sublime ingegno del dotto autore», al punto che «anzi non vi è opera che abbia recato tanto onore all'Italia quanto è questa»<sup>33</sup>. In verità Cesarotti non voleva screditare il capolavoro di Vico ma solo trarre ragione dalla sua pretesa incomprendibilità per leggerlo a proprio modo, più consono al gusto di fine Settecento. Non si spiegherebbe altrimenti il fervido elogio che nel contesto inclemente appena udito Cesarotti tributa comunque a Vico, «uno de' più sublimi ingegni d'Italia, il quale prima d'ogn'altro, sul principio di questo secolo, rintracciò l'origine della poesia, e sviluppò egregiamente lo stato primitivo della società, e i suoi cangiamenti e progressi, nel suo libro intitolato *Principj di Scienza Nuova*», opera che «merita di esser conosciuta più di quel che lo è, specialmente per la sua singolarità»<sup>34</sup>. Nonostante le divergenze appena viste, l'opera di Vico rimane pur sempre un costante punto di riferimento, magari per le sue ipotesi sull'origine e lo sviluppo del linguaggio, che già nelle annotazioni alle *Poesie di Ossian* stavano molto a cuore a Cesarotti, per il tentativo, propriamente non del tutto riuscito, di innovare la stanca tradizione letteraria italiana.

La ricerca di versi ricchi di «comparazioni ristrette», che per lui è l'«ufizio del poeta, come rappresentatore del fantastico», collima con la *langue* parlata secondo Vico nell'età degli eroi, contesta di ellittiche analogie che si manifestano «per imprese eroiche, o sia per simiglianze, comparazioni, immagini, metafore [...] che fanno il maggior corpo della lingua eroica» (*Sn44*, § 32). Ad analoghi parallelismi si presterebbero le note cesarottiane sugli «episodi», ossia le digressioni laterali e divaganti inserite in un discorso, e sulla natura cantata dei primi linguaggi, dovuta per Vico alla «difficoltà delle prime pronozie» (*Sn44*, §§ 461-463). Senza insistere sull'eziologia, ma con l'abituale ridondanza, Cesarotti trae la stessa conclusione, vale a dire che «il canto appresso i Celti era tutto», e che addirittura «nulla si faceva senza il canto», talché «le loro istorie, la sacra memoria de' lor maggiori, gli esempi degli eroi, tutto era confidato alle canzoni dei bardi»<sup>35</sup>. Sorvola però su un dettaglio vichiano che

<sup>33</sup> D. COLAO AGATA, *Piano ovvero ricerche filosofiche sulle lingue* [1774], a cura di A. Martone, Napoli, 1997, pp. 200-201.

<sup>34</sup> M. CESAROTTI, *Poesie di Ossian*, II ed. cit., t. IV, pp. 51-52.

<sup>35</sup> ID., *Poesie di Ossian*, I ed. cit., p. LVI, nota 42.



per comparire in un degnità non poté passare inosservato: essere il canto il modo dei primi uomini di sfogare «le grandi passioni», trovandosi «in uno stato ferino di bestie mute; e che, per quest'istesso balordi, non si fossero risentiti ch'a spinte di violentissime passioni» (*Sn44*, §§ 229-230). Segno che una parentela troppo stretta dell'uomo con i bestioni «goffi e fieri» intimoriva non solo Finetti o Colle, ma anche Cesarotti.

La traduzione di Ossian obbliga Cesarotti ad affrontare problemi linguistici, sviluppati anche a parte, e quasi in parallelo, per i nuovi obblighi, assunti a partire dal 1768, di docente di lingua greca ed ebraica. È dell'anno immediatamente seguente la prolusione, vichiana fin nel titolo, *De linguarum studii origine, progressu, vicibus, pretio*, che conferma il forte senso dinamico delle lingue, intolleranti di regole immutabili. Sotessa a questa visione diacronica è la prospettiva di una concezione circolare del tempo e delle fasi della civiltà che molto devono alla «storia ideale eterna» di Vico. La prudenza di Bigi fa anche pensare che la consapevolezza del continuo mutare delle lingue descritto da Cesarotti nel posteriore *Ragionamento preliminare al corso ragionato di letteratura greca* («rozze dapprima e selvagge, poetiche per necessità, ridondanti per indigenza, crescono colla nazione») debba più a Condillac che a Vico, considerata «l'intonazione negativa del giudizio»<sup>36</sup>. Non si deve tuttavia ignorare l'identità con la *Scienza nuova* di certe cadenze della prosa che, se in questo passo si concentrano in un sintagma avverbiale («I mostri e le trasformazioni poetiche provennero per necessità di tal prima natura umana», *Sn44*, § 410), nella proposizione successiva assimilano senza alcuna possibilità di dubbio il lessico espressivo di Vico:

[le lingue] maschie e schiette nei governi popolari, polite nell'aristocrazie, nella monarchia lusinghiere e ingegnose, alfine capricciose e strane si corrompono a poco a poco coi raffinamenti d'un lusso barbarico, sino a tanto che percosse gagliardamente insiem collo stato da una nazione più potente, si sfasciano e vanno a perdersi nell'idioma conquistatore<sup>37</sup>.

L'ispirazione proviene dall'apocalittica «Conchiusione» della *Scienza nuova*, dove Vico introduce il concetto tutto suo di «barbarie della riflessione» (*Sn44*, § 1106), adombrato nell'ossimoro cesarottiano del «lusso barbarico». Ma anche la natura «lusinghiera» e «capricciosa» richiama «le lusinghe» e il «capriccio», così come i «raffinamenti» sono sino-

<sup>36</sup> Il *Ragionamento preliminare*, edito dapprima nel 1781, è compreso nel vol. XX delle *Opere* di Cesarotti, pp. I-XXX. Bigi lo ripropone nel volume della Ricciardi, da cui (p. 286) qui si trae insieme con il commento del curatore (nota 2).

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 288.

nimi delle «malnate sottigliezze». E se il «corrompersi» è azione inevitabilmente comune ai due contesti («[...] corrompendosi ancora gli Stati popolari [...]», *Sn44*, § 1102), meno scontato, e quindi più probante, è la parabola che dispone «a sopportare la schiavitù di nazioni più forti» (*Sn44*, § 1108), insieme con la perifrasi dinamica dell'«andare a...» («vanno in servitù...», «vanno nella soggezion...», «vanno a salvarne...»).

Benché di gran lunga più noto, il *Saggio sulla filosofia delle lingue*, edito nel 1785 con l'altro titolo, più appropriato al contenuto, di *Saggio sopra la lingua italiana*, non aggiunge molto ai principî enunciati nelle opere precedenti. Vi si riaffacciano le tesi della nascita di tutte le lingue «allo stesso modo», dapprima «rozze e meschine», cui fa séguito uno sviluppo incessante e inarrestabile, testimoniato dalle etimologie, delle cui potenzialità ermeneutiche Cesarotti è consapevole, una volta che questo antico esercizio sia soggetto al severo vaglio critico che potrebbe anche essere desunto da Vico, benché mai nominato nel corso dell'intero *Saggio sulla filosofia delle lingue*, dove invece prevalgono i linguisti stranieri, da Condillac a De Brosses, da Court de Gébelin a Herder. Per Cesarotti dunque la «scienza etimologica» rimane uno «studio meschino, sol fecondo di inezie finché si stette fra le mani dei puri grammatici, ma che ai nostri tempi maneggiato da profondi eruditi ed insigni ragionatori, divenne fonte di utili e preziose notizie»<sup>38</sup>. In proposito si ricorda Leibniz, ma come non pensare soprattutto alla distinzione vichiana tra etimi dei grammatici ed etimi dei filosofi, operata proprio per rispondere alle critiche del recensore veneto del *De antiquissima*, rilanciata nel *Diritto universale* e messa in pratica nella *Scienza nuova*?

All'atto pratico le etimologie riproposte nel *Saggio*, discusse del resto anche nella *Scienza nuova*, non sono di esclusivo conio vichiano, per essere registrate nei repertori etimologici dei classici. È d'altra parte indicativo che abbiano tutte implicazioni sociali e religiose, come per «*ius*» («sarebbe curioso a sapersi qual rapporto trovassero gli antichi Latini tra il brodo e la legge, per dinotar ambedue queste idee con un solo termine *ius*»), che conduce alla congettura vichiana per cui «i latini forse dissero '*ius*' il diritto e 'l grasso delle vittime ch'era dovuto a Giove, che dapprima si disse *Ious*» (*Sn44*, § 433), e «*coniugium*» («ci rappresenta due persone accoppiate insieme con un solo nodo [...], come una coppia di buoi amica, laboriosa e pacifica [...]»)<sup>39</sup>, ugualmente spiegato da Vico a margine dell'appellativo di Giunone giogale, «da quel giogo ond' il matrimonio solenne fu detto '*coniugium*'» (*Sn44*, § 513). Né potrebbe es-

<sup>38</sup> Id., *Saggio sulla filosofia delle lingue* [1800<sup>3</sup>], a cura di M. Puppo, Milano, 1969, p. 74.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

sere fortuita la coincidenza tra il cenno cesarottiano ai romani che «chiamarono gli elefanti *buoi lucani*»<sup>40</sup> e la spiegazione di Vico, per il quale gli elefanti, «perché i romani avevano veduto la prima volta in Lucania nella guerra con Pirro, dissero '*boves lucas*'» (*Sn44*, § 96).

Gli etimi nel *Saggio* sono per altro troppo pochi per decidere il loro grado di dipendenza da Vico. Per un verso le eccentriche derivazioni che costellano la *Scienza nuova* non sono sconosciute ai suoi lettori di secondo Settecento<sup>41</sup>, per un altro verso esse rispondono a un canone che, sebbene per nulla scientifico, è coerente e a modo suo governato da leggi fondate su presupposti non tutti accolti da Cesarotti. Per Vico l'osmosi tra lingue diverse poté verificarsi soltanto in epoche relativamente tarde, quando cominciarono la navigazione e i commerci, dopo che per lungo tempo i primi consorzi umani, vivendo d'agricoltura, non «s'impacciavano nulla l'uno delle cose dell'altro» (*Sn44*, § 982). Di conseguenza ai primordi dell'umanità non ci furono calchi o prestiti da altre lingue. Tutta all'opposto la prospettiva di Cesarotti, che subito mette in chiaro come «una lingua nella sua primitiva origine non si forma che dall'accozzamento di vari idiomi»<sup>42</sup>. Sul piano delle etimologie ciò significa che per Vico le derivazioni si possono dedurre soltanto all'interno di una stessa lingua, mentre per Cesarotti vanno ricercate anche e soprattutto all'esterno. Eppure, pur partendo da presupposti diversi, i due studiosi sull'origine delle lingue giungono alle stesse conclusioni critiche.

Come Vico insorge contro la «boria delle nazioni», così Cesarotti sostiene che, non potendo alcuna lingua essere pura e incontaminata da altre, nessuna è «perfetta»<sup>43</sup>, addebitando a «presunzioni vane e infatuazioni scolastiche» il vanto di una «nobiltà in cuna», ossia in origine, «di alcune lingue privilegiate»<sup>44</sup>. Anche il bersaglio storico pare comune, perché l'obiettivo è l'inutile orgoglio dei greci, i quali, come Cesarotti aveva scritto in un testo edito nel 1781, non erano, «né poteano essere, niente più di verun'altra nazione, possessori esclusivi dell'idea archetipa ed universal del perfetto», con l'assurda pretesa di «presentare alle nazioni ed ai secoli un modello in ogni sua parte invariabile, o esaurire

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>41</sup> Si veda per esempio COLAO AGATA, *op. cit.*, p. 92 n. a, ove Vico è citato espressamente.

<sup>42</sup> M. CESAROTTI, *Saggio sulla filosofia delle lingue*, cit., p. 20. Per evitare fraintendimenti, in una nota si insiste che «una vera lingua [...] fin dal suo nascere è una mescolanza d'idiomi talora dissonanti e discordi» (p. 157, nota 4).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>44</sup> ID., *Lettera al sig. Conte Gian-Francesco Galeani Napione*, in *Saggio sulla filosofia delle lingue*, cit., p. 153.

tutte le forme e tutti gli atteggiamenti del Bello»<sup>45</sup>. Vico non è meno intransigente verso la «boria» dei greci, che «per la vanità di dar al loro sapere romorose origini d'antichità forastiera, meritavano con verità la riprensione» (*Sn44*, § 100) degli altri popoli, destando per giunta «scandalò» per la millantata vanagloria «d'aver essi disseminata l'umanità per lo mondo» (*Sn44*, § 146). Semmai, per una volta, è, forse per prudenza, meno coerente di Cesarotti, nel senso che la *Scienza nuova* ammette ancora una lingua perfetta, quella ebraica (*Sn44*, § 401), nei cui confronti il *Saggio sulla filosofia delle lingue*, con una visione più moderna, non fa alcuna eccezione<sup>46</sup>.

La denuncia della boria dei greci non vieta però a Vico di considerare la poesia di Omero «innarrivabile», non in quanto prodotto di una civiltà greca superiore a tutte le altre, ma perché frutto di una fase in cui i «primi popoli», godendo di un comune privilegio irripetibile, «si trovano dappertutto essere stati naturalmente poeti» (*Sn44*, § 352). Quando invece Cesarotti attacca la supremazia della lingua e della cultura greca, combatte in primo luogo la venerazione di cui parecchi letterati del Settecento circondarono la poesia di Omero, che già nel *Discorso premesso alla seconda edizione* delle poesie ossianiche era definito con sarcasmo il «'pontefice' della poesia», «meraviglioso e perfetto», cui senza alcuna ragione si è concesso il «privilegio dell'infallibilità», fino a «essere adorato piuttosto che giudicato», come se le sue virtù fossero «incommensurabilmente superiori a quelle degli altri»<sup>47</sup>. Ecco allora che dopo la traduzione di Ossian e all'indomani del saggio di argomento linguistico venne naturale al laboriosissimo Cesarotti dedicarsi, come fatica conseguente, alla traduzione dell'*Iliade*, corredandola, come era consueto alla sua personalità, di un copioso commento molto informato sulla questione omerica che lo tenne impegnato negli anni 1783-1795.

Non si può dire quanto di questa impostazione derivi dalla simbiosi vichiana di filosofia e filologia, e soprattutto quanto Cesarotti debba alla vasta accezione della filologia che nella *Scienza nuova* è «la dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti» (*Sn44*, § 7). Certo è che la sua idea di «critica filologica» mantiene un'uguale inclusività, per «abbrac-

<sup>45</sup> Id., *Ragionamento preliminare al corso ragionato di letteratura greca*, cit., pp. 294-295.

<sup>46</sup> Nelle note alla I ed. delle *Poesie di Ossian* colpisce anche la frequenza delle analogie tra la poesia celtica e il testo biblico. Ma ugualmente sintomatica è l'eliminazione di molti di questi enunciati comparativi nelle riedizioni posteriori.

<sup>47</sup> Poiché il *Discorso premesso alla seconda edizione* figura anche nella silloge curata da Bigi per la Ricciardi, lo si cita di qui, dove il passo sopra riportato è a p. 94.

ciare» «la mitologia, la geografia, le arti, le opinioni, i costumi e le usanze»<sup>48</sup>. Ciò vale a maggior ragione per le opere di Omero che, con un enunciato che potrebbe essere di Vico, ma è di Cesarotti, «furono considerate in ogni tempo non solo come i primi esemplari dell'arte poetica, ma insieme anche come fonti della tradizione mitologica, archivi delle più vetuste memorie, tesori dell'antica erudizione, e monumenti i più autentici dello sviluppo primitivo dell'umano spirito»<sup>49</sup>. Le metafore erudite dell'archivio, del tesoro, del monumento e, in altro luogo, dell'enciclopedia<sup>50</sup>, obbligano il moderno interprete a una procedura euristica adeguata, facendo delle proprie annotazioni un erario capace munito di informazioni a tutto campo.

I criteri espositivi di tanti convincimenti divaricati seguono una loro precisa logica, alla quale ubbidiscono anche le parti su Vico. In sede di presentazione dell'interprete, Cesarotti segue una retorica epidittica, abbondante di elogi. L'esposizione delle sue tesi è dapprima neutra e fedele, salvo poi discuterle in un secondo tempo con un'argomentazione di tipo giudiziario. E nel caso di Vico si aggiunge, con un procedimento tipico dell'Illuminismo, una parte di demistificazione in cui chi era considerato un estimatore di Omero appare capziosamente un suo detrattore. Con questo disegno, non deve stupire se Vico viene in qualche punto lodato, in qualche altro riassunto fedelmente, in altro ancora criticato perfino con qualche durezza.

In seno a un'accurata storia della critica Vico è innanzitutto esaltato per ragioni nazionalistiche, come colui che prima dei francesi ha elaborato una teoria che mette in dubbio l'esistenza fisica di Omero («un idolo immaginario, un nome senza soggetto»), essendo i poemi a lui attribuiti l'opera collettiva dell'intero popolo greco. In questa circostanza Cesarotti non entra nel merito di quanto sostenuto, ma difende la priorità

<sup>48</sup> M. CESAROTTI, *Ragionamento storico-critico*, in OMERO, *L'Iliade, volgarizzata letteralmente in prosa e recata poeticamente in verso sciolto italiano dall'ab. Melchior Cesarotti*, II ed., t. I, in Padova, a spese di Pietro Brandolese, t. II, 1798, p. 227. In qualche misura, anche per Cesarotti, oltre che per Vico, «*Iliad and Odyssey* were not merely works of art to be criticized aesthetically, but also sociological documents containing clues to the structure of the entire social organism of their times» (R. T. CLARK, *Herder, Cesarotti and Vico*, in «*Studies in Philology*» XLIV (1947) 4, cit., p. 659).

<sup>49</sup> M. CESAROTTI, *Ragionamento storico-critico*, cit., p. 225.

<sup>50</sup> Per Cesarotti l'opera di Omero, «zibaldone di notizie, d'opinioni e di vaneggiamenti, fu la prima enciclopedia della Grecia» (*ibid.*, p. 94). E appunto perché per lui Omero «non era soltanto il poeta, ma lo storico, il teologo, il sapiente universal della Grecia» (*ibid.*, p. 92), secondo Michele Mari Cesarotti in questo modo «accoglieva e contribuiva a divulgare, pur senza ammetterlo esplicitamente, l'interpretazione vichiana di Omero» (*Le tre Iliadi di Melchiorre Cesarotti* [1990], in *Momenti della traduzione fra Settecento e Ottocento*, Milano, 1994, p. 169).

di Vico, in anni in cui l'Italia, vittima di un complesso d'inferiorità dinanzi alla cultura francese, reagiva rivendicando le sue glorie<sup>51</sup>. Si comprende allora perché il filosofo napoletano sia detto «scrittore originale, se mai ne furono, metafisico profondo, filologo universale, e critico di sagacissima audacia». Il proposito vichiano, nutrito da tante doti, fu, con un verbo tipicamente vichiano, quello di «rovesciar dai fondamenti la storia scientifica e politica delle nazioni e dell'uomo», quantunque poi, per la temerarietà delle tesi, la sua visione rivoluzionaria «non fu riguardata che come un sogno metafisico»<sup>52</sup>. E ogni volta che autori posteriori espongono teorie vichiane senza ricordarne la fonte, puntuale scatta la rivendicazione di Cesarotti, come quando a proposito delle tre lingue parlate nel mondo, degli dèi, degli eroi e degli uomini, si fa notare che la *Scienza nuova* è «opera veramente originale»<sup>53</sup>, comprovata dal compendio delle numerose scoperte vichiane.

L'equilibrio espositivo di Cesarotti è tanto più encomiabile quanto più lontana da Vico è la sua visione dei poemi omerici. Ma, sia pure differita e distinta dal riassunto imparziale, la *pars destruens* non si fa attendere, allorché le argomentazioni epidittiche cedono il passo a quelle critiche, a conferma del ritratto disegnato alla brava da Isabella Teotochi Albrizzi, per la quale «le sue censure anche più severe sono però salutari, perché aggiunge alla ferita il rimedio col suggerimento, o l'emenda», pronto a «condire il piccante» con l'«urbanità»<sup>54</sup>. Lo snodo è dato da due *tricola* di segno opposto, nel senso che dai «principj nuovi, solidi, e luminosi» Vico arriverebbe a trarre spesso «conseguenze stranissime, precipitate, e violente». Tra queste appunto la tesi della composizione collettiva dell'*Iliade*, «idea ben bizzarra, e d'un capo alquanto vesuviano». Al *fair play* è succeduto il dileggio che irride la vulcanica immaginazione del filosofo nato a Napoli, «colonia omerica» per avere ge-

<sup>51</sup> Se ne vedano numerosi esempi in G. COSTA, *Cultura italiana e cultura europea nell'età di Vico*, in *Vico e l'Europa. Contro la «boria delle nazioni»*, Milano-Napoli, 1996, pp. 17-38.

<sup>52</sup> M. CESAROTTI, *Ragionamento storico-critico*, cit., p. 10. Ma già poco prima (p. 9), senza nominarlo, Cesarotti doveva pensare a Vico, in quel caso con la litote elativa di «nuovo sostenitore non dispregevole».

<sup>53</sup> ID., *L'Iliade*, cit., p. 99. Come ricorda G. COSTA, *Melchiorre Cesarotti, Vico, and the Sublime*, in «Italia» LVIII (1981) 1, p. 14, n. 30, la stessa accusa di plagio ritorna in uno scritto che si potrebbe considerare il *De nostri temporis studiorum ratione* di Cesarotti, il *Saggio sopra le istituzioni scolastiche private e pubbliche* [1797], in *Prose di vario genere*, cit., t. I, p. 87. Stranamente però Cesarotti allega nel t. IV dell'*Iliade volgarizzata* proprio un *Estratto della dissertazione del signor Court de Gebelin sopra lo spirito allegorico dell'antichità* (pp. 1-107) e non fa commenti al passo in cui l'autore francese colloca Vico tra coloro i quali «sostennero egualmente che l'antichità fece un uso perpetuo dell'allegoria» (p. 39), una tesi cui viceversa Vico era contrario.

<sup>54</sup> I. TEOTOCHI ALBRIZZI, *Ritratti*, Brescia, per Nicolò Bettoni, 1807, pp. 71-72.

nerato o ospitato tra gli altri Gravina, Garofalo, Martorelli, Vargas, Mattei<sup>55</sup>. All'ironia si accompagna il ragionamento, con il quale Cesarotti non può ammettere che il popolo greco, se davvero fosse lui l'autore del poema, si fosse limitato a un'impresa tutto sommato risolta in «angustissimo spazio», in proporzione all'«intera collezione delle tradizioni mitologiche e storiche» di quella gente<sup>56</sup>.

Per avvalorare l'assurdità cerca di smantellare tutte le obiezioni mosse all'idea che Omero fosse un individuo. Qui il nome di Vico non viene più fatto, ma è innegabile che le molte prove sull'impossibilità dell'esistenza di Omero delle quali mostrare l'inconsistenza sono pressoché tutte quelle allineate in sequenza nel III libro della *Scienza nuova*, impegnato nella «scoperta del vero Omero»: l'assenza di sue notizie biografiche, le incoerenze dei poemi, la prodigiosa memoria necessaria per tenere a mente due opere tanto lunghe e l'ignoranza della scrittura nel tempo della loro composizione, la mescolanza dei dialetti, la compresenza di civiltà di tempi diversi. Per confutare tutti questi dati Cesarotti erode con puntiglio le fondamenta dell'edificio speculativo di Vico, arrivando ad affermare che l'insistenza con cui la *Scienza nuova* denuncia le contraddizioni e la rozzezza di Omero impedisce che Vico sia da annoverare tra i suoi estimatori. A lui di sicuro alludeva Cesarotti nel congetturare «fra i censori d'Omero molti di quelli che i meno accorti pongono con buona fede alla testa dei panegiristi»<sup>57</sup>.

Ce ne rendiamo conto una cinquantina di pagine più avanti, allorché il *Ragionamento storico-critico* riprende il discorso con un esplicito riferimento, avvertendo di nuovo «quelli che contano il Vico tra i veri panegiristi d'Omero» di «non aver colto abbastanza lo spirito di cotesto singular metafisico». Se la poesia primitiva, prosegue Cesarotti, è un'espressione naturale e istintiva, Omero non ha alcun merito di essere «poeta eccellentissimo, vale a dire pittore eminente di azioni e costumi reali». E Vico non può davvero dirsi suo ammiratore, se non gli riconosce «né arte, né squisitezza di condotta, né moralità, né decoro, né convenienza intese alla nostra foggia, né disegno raffinato d'alcuna spezie». Come non bastasse, la *Scienza nuova* si duole che gli dèi siano rappresentati «come pazzi, furiosi, leggeri, irragionevoli, brutali nel carattere, sconci e vili nell'espressione, odiosi in ogni senso e ridicoli»<sup>58</sup>. Poco im-

<sup>55</sup> Il plotone degli omeristi è elencato a p. 159 del *Ragionamento storico-critico*, cit.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 170-171. Ci si riferisce al capitolo della *Scienza nuova* intitolato «Della sapienza riposta c'hanno oppinato d'Omero», che si chiude con una filatessa di attributi poi ri-

porta che queste fattezze siano «decorose nell'infanzia della società», se risultano poi palesemente «sconvenienti ai tempi della ragione»<sup>59</sup>. Di questo passo, conclude Cesarotti, l'eccellenza poetica conferita a Omero non è diversa da quella che si potrebbe concedere ai «selvaggi americani» che raccontassero «una loro carneficina seguita da un convito antropofagico», solo perché «l'antropofagia coi nemici è in costoro una qualità eroica»<sup>60</sup>.

L'insolita punta d'irrisione è lo stigma della sua maggiore divaricazione da Vico. Sono scatti d'insofferenza che spuntano allorché la consequenzialità radicale di Vico si manifesta con un estremismo – tali le tesi dell'inesistenza di Omero come individuo, o quella dell'eccellenza della poesia solo se estranea al razionalismo – che Cesarotti, «genio timido»<sup>61</sup>, non è più in grado di seguire. Ma proprio il suo *ethos* umbratile, nemico degli eccessi, lo induce anche ad avvertire, insieme con l'incapacità di percorrere fino in fondo le impervie strade della *Scienza nuova*, una sorta di complesso d'inferiorità verso l'autore di una visione antropologica tanto audace. Spesso la grandezza quasi temuta delle speculazioni vichiane rende Cesarotti remissivo, talvolta zelante nel seguirne il magistero. Avviene, per fare qualche caso, nel suo ricusare la contemporaneità di Omero con Esiodo, nell'accogliere e nel giustificare la denominazione dei re quali «pastori di popoli», nel rinvenire in Virgilio «un'aggiustatezza d'idee e una precisione di stile, che non è propria se non d'un poeta filosofo»<sup>62</sup>. Qualche volta però deroga a siffatta suditanza, con intuizioni perfino lungimiranti, che fanno di Cesarotti un lettore di Vico di non comune intelligenza. Si pensi, per fare un solo esempio, all'avvertenza di una sovrapposizione in Vico del linguaggio dell'età degli dèi con quello dell'età degli eroi, in effetti molto difficili da sceverare nei loro connotati, come ha chiarito ai nostri giorni uno storico della filosofia che, lamentando l'interpretazione hegeliana di Cro-

presi da Cesarotti: «[...] costumi rozzi, villani, feroci, fieri, mobili, irragionevoli o irragionevolmente ostinati, leggieri e sciocchi» (*Sn44*, § 787).

<sup>59</sup> Della divaricazione inconciliabile ci si rammenta a ogni istante, fino alla fine del lavoro: «queste idee adeguate di decoro e di convenienza, che formarono nei tempi posteriori il merito principale dell'epopea, non erano né del secolo, né del giudizio d'Omero» (M. CESAROTTI, *L'Iliade*, cit., t. IX, 1801, p. 87).

<sup>60</sup> Id., *Ragionamento storico-critico*, cit., p. 171. Alla «somiglianza fra gli americani ed i greci omerici», accettata anche nelle note all'*Iliade*, cit. (t. VII, p. 43), accenna del resto lo stesso Vico (*Sn44*, § 437), fondandosi su un metodo comparatistico che coinvolge anche i germani (*Sn44*, § 470) e i latini (*Sn44*, § 562).

<sup>61</sup> TEOTOCHI ALBRIZZI, *op. cit.*, p. 67.

<sup>62</sup> Si veda nell'ordine M. CESAROTTI, *L'Iliade*, cit., t. IV, p. 189 e p. 181, t. III, p. 298 e, in parallelo, *Sn44*, §§ 97, 1058, 721.



ce, ha ricusato nella dialettica vichiana della storia il suo ritmo triadico a favore di uno diadico, consentito appunto dalla confusione delle prime due età<sup>63</sup>.

Questo in Cesarotti è solo un cenno, pieno di ritegno, quasi che non osasse inerpicarsi sulle alte vette del pensiero di un filosofo chiamato abitualmente «metafisico», «originale» e «singolare», ma solo dare loro uno sguardo dalle prime propaggini. Più confidenza si prende nei lavori non più inamidati dall'erudizione, liberi di assecondare la sua vena più ilare. L'occasione è propiziata dalle prose che diventano pretesto per un *divertissement* privo di remore accademiche, come nell'*Aneddoto indiano tratto da un ms. di Dandami*, un testo affatto marginale rispetto alle traduzioni di Ossian e dell'*Iliade*. Se si ha la tenacia di leggerlo, ci si imbatte in un misterioso filosofo indiano, dietro cui si cela il patrizio veneziano Giacomo Nani, che aveva «familiarissime le opere del profondo Ivoc», un pensatore tibetano il cui nome, «rovesciandone le lettere», risulta, fatto assai «curioso», «lo stesso che quello del nostro Vico, degno in vero d'esser posto fra gli antichi sapienti, e per la profondità della sua dottrina, e per lo stile misterioso delle sue opere». E con un lampo ironico Cesarotti lascia intendere che «vi sarebbe qualche altro rapporto non indifferente», ma siccome è certo che l'enigmatico indiano e «un Nabab dell'Indie non hanno niente di comune col Vico, così non occorre arrestarvisi»<sup>64</sup>. Sembra proprio di vederlo, il «preticciuolo» descritto dalla Teotochi Albrizzi, «imbarazzato di sé e degli altri», desideroso di «impicciolare o poco meno che annullare se stesso» al cospetto di Vico, pronto però, al momento dello scherzo, a mostrare, «nel lampeggiare degli occhi», la «vivacità dello spirito»<sup>65</sup>.

Un'altra variazione in tema d'arguzia, questa volta nell'ambito della mitologia greca, è l'apologo *La pioggia d'oro*. Qui Vico non è mai nominato, ma la dice lunga l'appellativo inconfondibilmente vichiano (*Sn44*, § 81) di «poeta teologo» riferito a Orfeo, protagonista del raccontino nel quale la «pioggia d'oro» del titolo è metafora del grano, che anche per Cesarotti, come per Vico («il primo oro si ritroverà per la nostra mito-

<sup>63</sup> M. CESAROTTI, *L'Iliade*, cit., t. II, p. 99. Il luogo della *Scienza nuova* è al § 437; la scansione dualistica è sostenuta da F. AMERIO, *Sulla vichiana dialettica della storia*, nel miscelaneo *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 115-140.

<sup>64</sup> M. CESAROTTI, *Aneddoto indiano tratto da un ms. di Dandami*, in *Prose di vario genere*, Firenze, presso Molini, Landi e Comp., 1809, t. II (vol. XXX delle *Opere*), p. 265, nota 10, originariamente posto in appendice a G. NANI, *Poesie*, Padova, Penada, 1781, p. LXXXII. Su questa figura e la sua dimestichezza con Vico cfr. P. DEL NEGRO, *Vico nel discorso politico di un patrizio veneziano del Settecento*, in *Vico e Venezia*, cit., pp. 183-197.

<sup>65</sup> TEOTOCHI ALBRIZZI, *op. cit.*, p. 66.

logia essere stato il frumento», *Sn44*, § 73), «è il primo oro della natura»<sup>66</sup>. È questa una riprova della tesi di Giovanni Nencioni, per il quale la *Scienza nuova* ha «contribuito alla costituzione del linguaggio poetico italiano, almeno di quello dei poeti che hanno riflettuto sulla storia dell'umanità»<sup>67</sup>. Lo conferma un altro componimento di Cesarotti, *Il genio dell'Adria*, che delinea la storia della civiltà dall'originaria condizione ferrina fino alla più perfetta forma di società umana, rappresentata naturalmente dalla pur declinante Repubblica di Venezia. Pare anche, se è vera la notizia, che Cesarotti abbia scelto lo stesso soggetto della vichiana «storia ideale eterna» per l'immagine da effigiare sul sipario di un teatro padovano, sull'abbrivo iconografico della «Dipintura» con cui si apre la *Scienza nuova*<sup>68</sup>. Ma ciò che ora mette più conto di rilevare è l'affresco verbale, a tinte fosche, del poemetto, il quale, con stilemi di chiara impronta vichiana, esordisce con le Muse che

dalla massa informe  
dell'indigeste tenebrose idee,  
ove giacea l'avviluppata mente,  
trasser le prime di ragion scintille,  
e di virtù gli addormentati semi  
destar coll'animata aura de' carmi;  
onde chiarezza ed armonia s'infuse  
per l'involuta intelligibil mondo,  
per cui le sparse ed atterrate genti  
che in umana sembianza erravan fere  
ebbero nozze, amistà, cittadi e leggi<sup>69</sup>.

Gli ultimi versi non possono essere stati scritti senza avere in mente l'epistola ai Pisoni di Orazio, là dove si afferma che la sapienza poetica seppe «dare iura maritis, / oppida moliri, leges incidere ligno» (vv. 398-399). Ma prestano anche ascolto alla *Scienza nuova*, il cui intero libro II, a detta di Vico, è un «perpetuus commentarius» di questi esametri di

<sup>66</sup> M. CESAROTTI, *La pioggia d'oro. Tradizione orfica tratta da un codice inedito di Jamblico calcedese*, in *Prose di vario genere*, cit., t. II, pp. 254-261.

<sup>67</sup> G. NENCIONI, *Corso e ricorso linguistico nella «Scienza nuova»* [1984-85], in *La lingua dei «Malavoglia» e altri scritti di prosa, poesia e memoria*, Napoli, 1988, p. 283.

<sup>68</sup> Ne dà conto B. BIANCHI, *I teatri di Padova*, Padova, 1921, pp. 203-204, cui si rifà l'informaticissimo B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, 2 voll., Napoli, 1947, vol. I, p. 391.

<sup>69</sup> M. CESAROTTI, *Il genio dell'Adria*, in *Poesie originali*, Firenze, presso Molini, Landi e Comp., 1809 (vol. XXXII delle *Opere*), p. 65. Questi versi sono riportati pure da G. MARZOT, *Il gran Cesarotti*, cit., p. 309, ma sono resi poco comprensibili dal salto di un verso («destar coll'animata aura de' carmi»).

Orazio<sup>70</sup>. Ed è in Vico che si trova la connessione tra «nozze» e «amistà» («i matrimoni furono la prima amicizia che nacque al mondo», *Sn44*, § 554), la conseguenza del sorgere delle città («le prime città [...] sursero con lo stare le famiglie lunga età ben ritirate», *Sn44*, § 16) e soprattutto lo scenario desolato dello stato ferino di partenza, con la massa «informe» delle «tenebrose idee» («le tenebre [...] sono la materia di questa scienza incerta, informe», *Sn44*, § 41), con «le sparse ed atterrate genti» («di giganti così fatti fu sparsa la terra»; «Giove co' fulmini [...] aveva atterrato o mandato sotterra [...] i primi giganti», *Sn44*, §§ 370 e 491), con le «genti / che in umana sembianza erravan fere» («[...] il vezzo bestiale d'andar errando da fiere per la gran selva della terra», *Sn44*, § 504).

La genesi della società segue la dinamica della *Scienza nuova*, come è confermato da una serie di sonetti sul matrimonio, che ebbero il privilegio di essere ospitati nella *Crestomazia* poetica di Leopardi, ancorché poi invisi a Carducci. Dopo un *incipit* sull'«error ferino» (*Sn44*, § 62), in cui «era un bosco la terra: ivano a squadre / gli uomini errando, e si mescean quai fere», in un tempo che non conobbe affatto l'età dell'oro («[...] secol che detto / fosti a torto de l'oro»), l'intervento di «Imeneo» portò all'avvento di «leggi, cittadini, arti leggiadre», premessa di una solidarietà che dalla famiglia si ampliò fino all'«amor di patria, che ad amar s'apprese / ne' suoi sé stesso, e nella patria i suoi»<sup>71</sup>, secondo una progressiva sublimazione dell'egoismo individuale che, come recita un capoverso della *Scienza nuova* (§ 341), allarga la sfera delle sue preoccupazioni alle «famiglie», alle «città», alle «nazioni», fino al «gener umano».

Senza dubbio quelli di Cesarotti sono, conformemente alla condanna irrevocabile di Carducci<sup>72</sup>, «versacci» «con la solita pretensione filosofica», meno poetici della prosa corrusca e drammatica della *Scienza nuova*. Ma pur con il *décalage* di esiti tanto modesti, è incontestabile il contributo che con l'insieme delle sue opere Cesarotti ha offerto per la diffusione del pensiero di Vico, non solo a vantaggio di Foscolo e di Leopardi. Quanto poi a Wolf, è nota la sua missiva del 1802 a Cesarotti in cui dichiara di essersi imbattuto nel titolo della *Scienza nuova* proprio nella sua edizione omerica, pare per la prima volta, quantunque non gli fosse ignoto il nome dell'autore. Poiché assicura – ed è difficile non prestargli fede – che

<sup>70</sup> G. VICO, *Commento all'«Arte poetica di Orazio»*, a cura di G. De Paulis, Napoli, 1998, p. 192.

<sup>71</sup> M. CESAROTTI, *La società*, sonetti I e II, in *Poesie originali*, cit., p. 191. Cfr. G. LEOPARDI, *Crestomazia italiana. La poesia*, a cura di G. Savoca, Torino, 1968, p. 345, con il titolo «Sopra il matrimonio».

<sup>72</sup> G. CARDUCCI, *Pariniana. Le nozze [1882-1883]*, in *Studi su Giuseppe Parini. Il Parini minore*, Bologna, 1961 (Ed. Naz. delle Opere, vol. XVI), p. 255.

«illud scriptum» gli è «obscurum», non si vuol dire che i suoi *Prolegomena ad Homerum*, editi nel 1795, debbano qualcosa a Vico; si intende invece prendere atto dell'interesse che Cesarotti seppe risvegliare per Vico con le citazioni ospitate nei suoi testi, che allora circolavano più della *Scienza nuova*. Oltre tutto il proselitismo a favore di Vico si spinge in Cesarotti a zone molto più periferiche, nei colloqui con gli allievi, come se la *Scienza nuova* fosse per lui argomento addirittura quotidiano di conversazione e presumibilmente materia delle sue lezioni.

Lo prova l'invadente presenza di Vico negli scritti di Giuseppe Fossati, un modesto scolaro veneziano ignorato perfino nella capillare *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini. Per lui Cesarotti sente un affetto non convenzionale, di cui ci si avvede nel carteggio. Ma, quel che più conta, Cesarotti segue passo passo Fossati nella stesura del suo *Elogio di Dante*. Qui non solo ci si richiama al *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*, non solo si mettono in campo Ossian e Omero, ma soprattutto, per quanto attiene alla presente ricerca, si cita a ogni passo la *Scienza nuova*. Non si può conoscere se Fossati abbia letto la lettera vichiana di argomento dantesco inviata a Gherardo Degli Angioli e pubblicata dal destinatario nel 1726; quel che è sicuro è la sua estrema familiarità con la *Scienza nuova* del 1744, citata, come nemmeno Cesarotti aveva fatto, con l'esatto rinvio ai suoi numeri di pagina. Il proposito parrebbe quello di dimostrare che Dante sia davvero «il toscano Omero», in linea con la memorabile equazione di Vico (*Sn44*, § 786).

Non possedendo, come capita agli epigoni, l'intelligenza di Vico, Fossati esagera nel volere a ogni costo fare di Dante un altro Omero, insistendo troppo che «quell'uomo ci trasse dalla letteraria barbarie», per il postulato che «i slanci sublimi dell'immaginativa e della passione s'animarono in mezzo all'irregolarità e all'incoltura»<sup>73</sup>. Nondimeno qualche sprazzo del genio vichiano, trasfuso in Fossati, lo aiuta a schizzare di Dante un profilo che, sia pure con qualche ingenuità, lo proietta verso l'Ottocento. Tale la qualifica della *Commedia* di «enciclopedia di que' tempi» come lo fu l'*Iliade* per la Grecia; tale la coscienza del ruolo centrale della fede religiosa, fondato sul principio vichiano (*Sn44*, § 177) per cui «fra i popoli dove poco han luogo l'umane leggi l'unico potente mezzo di ridurli è la religione», da cui Dante avrebbe attinto «le idee del poe-

<sup>73</sup> G. F[OSSATI], *Elogio di Dante Alighieri*, in *Elogi italiani*, a cura di A. Rubbi, in Venezia, da Piero Marcuzzi, 1782, t. XI, p. 22. Tanto è l'amore di Fossati per Vico che trova modo di citarlo anche nell'*Elogio del conte Cesare Santonini*, Venezia, appresso Antonio Curti Q. Giacomo, 1794, p. 21 e p. 35, n. 61, a margine dell'assioma sul rapporto inversamente proporzionale di fantasia e ragione. Il testo uscì anonimo.

tico suo lavoro»; tale infine la percezione, non sempre intuita nel Settecento, della grandezza (che suggerisce a Fossati paragoni con il *Macbeth* di Shakespeare e con Michelangelo) di un poeta eccelso nella *Divina Commedia* per «le viste sublimi, i pensieri grandiosi, i quadri terribili e pittoreschi, le variate tinte del musico stile»<sup>74</sup>. Con tutto ciò non si pretende di protocollare tra i critici di vaglia Fossati, oltre tutto biasimato dai contemporanei per quel vezzo, derivatogli per altro dal suo maestro, di compiere lavori sempre «oppressi da soverchia copia di annotazioni»<sup>75</sup>. Ma se perfino un personaggio tanto modesto seppe riscattare i suoi limiti nativi con qualche risultato non spregevole, molto del merito spetta a Cesarotti, il «filosofo letterato»<sup>76</sup> che educò intere generazioni alla lettura, se non al culto, di Vico.

ANDREA BATTISTINI

THE IDEAS OF A «QUITE VESUVIAN» BRAIN. MELCHIORRE CESAROTTI AS A VICO INTERPRETER OF VICO. *In the XVIII<sup>th</sup> century Venice and Venetia were, apart from Naples, the places where Vico's thought and works were more popular than elsewhere. This essays shows how Vico was read by Melchiorre Cesarotti, a leading egg-head in Padua.*

<sup>74</sup> G. F[OSSATI], *Elogio di Dante Alighieri*, cit., pp. 21 e 35. Del *Macbeth* si discorre alle pp. 58-59, nota 46.

<sup>75</sup> G. MOSCHINI, *Della letteratura veneziana dal secolo XVIII fino a' nostri giorni*, in Venezia, Palese, 1806, p. 247.

<sup>76</sup> Così lo definisce felicemente un altro discepolo, Giuseppe Barbieri, in M. CESAROTTI, *Opere*, Pisa, presso Niccolò Capurro, 1813, vol. XL, p. XIII.



## UN ASPETTO DELLA FORTUNA DI VICO A VENEZIA: IL CASO DI EMILIO DE TIPALDO

Nella storia della fortuna di Vico nell'Ottocento veneto e italiano, un ruolo importante è occupato da Tommaseo<sup>1</sup>. Lo studio delle teorie di Vico accompagnò il Dalmata per tutta la vita, dalle prime letture degli anni '20 al profilo steso per il nono volume delle *Biografie degli Italiani illustri* uscito nel 1844, fino alla *Storia civile nella letteraria*, pubblicata nel 1872, in cui la prima parte è dedicata a Vico<sup>2</sup>, in un costante atteggiamento di simpatia critica che gli valse l'apprezzamento di Benedetto Croce<sup>3</sup>, non tenero in altre occasioni verso lo scrittore di Sebenico<sup>4</sup>.

Tommaseo stimolò, inoltre, l'attività di ricerca sul pensatore napoletano non solo nell'ambito delle sue frequentazioni italiane: il suo amico greco Marco Renieri manifesta interesse per le tematiche vichiane in un libro stampato ad Atene nel 1841, significativamente intitolato *Filosofia*

<sup>1</sup> F. BRANCATO, *Vico nel Risorgimento*, Palermo, 1969, pp. 168-171, delinea sinteticamente l'importanza di Tommaseo per la penetrazione delle idee di Vico in Toscana. Il Dalmata, che in Toscana rafforzò le proprie convinzioni sull'importanza del cattolicesimo, nell'esaltare la *Scienza nuova* come pari quasi alla Bibbia, dimostra quindi altissima stima verso l'opera di Vico, di cui, senza darne un'interpretazione organica, considera più gli elementi morali che quelli filosofici. Per Tommaseo, insomma, la *Scienza nuova* era fonte di virtù e ammaestramento. «Vico non fu per Tommaseo un incontro occasionale, poi abbandonato per altri e nuovi interessi, ma al contrario costituì un punto fermo di costante riferimento [...] una delle matrici del suo pensiero», secondo M. CATAUDELLA, *Sugli scritti vichiani di N. Tommaseo*, in questo «Bollettino» II (1972), p. 81. G. BERTI, *Censura e circolazione delle idee nel Veneto della Restaurazione*, Venezia, 1989, p. 450, nota che «il centro più importante di diffusione del vichismo nel Veneto era pur sempre coincidente con l'interpretazione cattolico-liberale di Tommaseo».

<sup>2</sup> Ora ripubblicata in N. TOMMASEO, *Giovan Battista Vico e il suo secolo*, Palermo, 1985.

<sup>3</sup> «Forse il migliore studio critico dello scrittore dalmata, così è indubbiamente il più notevole tra quanti, sino al 1860, se ne siano pubblicati in tutta Europa intorno all'autore della *Scienza nuova*» (B. CROCE, *Bibliografia vichiana accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, 2 voll., Napoli, 1948, vol. II, p. 601).

<sup>4</sup> «Un ingegno e uno spirito quale il suo, torbido e scisso nella vita morale e intellettuale [...] che [...] nelle sue relazioni con gli altri uomini, e anche coi semplici personaggi della storia, mise la parte peggiore di sé» (ID., *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari, 1964<sup>4</sup>, vol. I, p. 189).

della storia e dedicato a «G. B. Vico, padre della scienza della storia»<sup>5</sup>. Di Andrea Mustoxidi, altro greco in stretti rapporti con la cultura italiana, al contrario Tommaseo nota che delle «divinazioni del Vico non pare ch'egli avesse sentore; né mai glie ne udii far parola»<sup>6</sup>.

Evidenti tracce della lettura di Vico rivelano, invece, gli scritti del greco-veneto Emilio De Tiplaldo, anch'egli amico di Tommaseo. De Tiplaldo (1798-1878), cognato di Mustoxidi, dalla natia Cefalonia si trasferì giovane nel Veneto, dove rimase fino alla morte. Dal 1825 fu professore al Collegio di Marina di Venezia e là, in una scuola che doveva formare i futuri ufficiali della marina asburgica, educò una generazione agli ideali del Risorgimento: i fratelli Bandiera, i più noti tra i suoi discepoli, ne sono un esempio<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda Vico e De Tiplaldo, il testo più importante è un opuscolo di venti pagine, intitolato *Disegno d'una istoria generale*<sup>8</sup>, stampato a Venezia nel 1825, ignoto ai bibliografi Legrand e Papadopulos, che pure, nei repertori di *Bibliographie Ionienne* da loro pubblicati, si proponevano di elencare tutte le opere di autori originari delle Isole Ionie, come ad esempio De Tiplaldo, segnalandone anche i lavori di traduzione<sup>9</sup>. Il

<sup>5</sup> Il libro è ora disponibile in una riedizione del 1999 (M. RENIERI, *Φιλοσοφία της Ιστορίας. Δοκίμιον*, Atene, 1999). Dal 1832 al 1874, anno di morte del Dalmata, vi fu tra Renieri e Tommaseo una ricca corrispondenza, conservata presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, dove si trova anche il manoscritto della tesi di dottorato *Armonie della storia dell'umanità*, pubblicata nel 1841 con il titolo *Filosofia della storia*. Una lettura parallela del libro, della corrispondenza e dei saggi del Tommaseo rivela l'affinità di idee» (A. LIAKOS, *L'unificazione italiana e la Grande Idea: ideologia e azione dei movimenti nazionali in Italia e in Grecia, 1859-1871*, tr. it. Firenze, 1995, p. 70 n. 67). La corrispondenza inedita fra Tommaseo e Renieri è l'oggetto di un intervento di C. Carpinato nel convegno *Patrie e nazioni nell'Europa mediterranea: italiani, corsi, greci, illirici*, di cui si attende ora la pubblicazione degli atti, organizzato per celebrare i duecento anni della nascita di Tommaseo. All'atmosfera culturale in cui si formarono il Dalmata e i suoi amici è dedicato anche il catalogo della mostra *Niccolò Tommaseo e il suo mondo: patrie e nazioni*, a cura di F. Bruni, Venezia - Mariano del Friuli, 2002. Notizie su Renieri sono nella voce a lui dedicata del *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό*, Atene, 1988, t. IXa, pp. 58-59.

<sup>6</sup> N. TOMMASEO, *Andrea Mustoxidi*, in «Archivio storico italiano» XII (1860), II parte, p. 42. Notizie su Mustoxidi nel *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό*, Atene, 1987, t. VI, pp. 286-287.

<sup>7</sup> Su De Tiplaldo e Tommaseo si veda D. RASI, *Storia di un'amicizia: il carteggio inedito Niccolò Tommaseo - Emilio De Tiplaldo*, in *Alla lettera. Teorie e pratiche epistolari dai Greci al Novecento*, a cura di A. Chemello, Milano, 1998, pp. 263-313. Della stessa Rasi è un intervento su De Tiplaldo da pubblicarsi negli atti del già citato convegno *Patrie e nazioni nell'Europa mediterranea: italiani, corsi, greci, illirici*. Su De Tiplaldo e la fortuna di Vico nel Veneto della Restaurazione si veda BERTI, *op. cit.*, pp. 275, 283 e 447-451.

<sup>8</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno d'una istoria generale*, Venezia, Alvisopoli, 1825.

<sup>9</sup> T. I. PAPADOPULOS *Ιονική βιβλιογραφία. Bibliographie Ionienne 16ος 19ος αιώνας. Ανακατάταξη Προσθήκη Βιβλιοθήκης*, t. I, 1508-1863, Atene, 1996, p. 451, numero 2669, segnala ad esempio una traduzione di De Tiplaldo dal tedesco (citata nella nota 11).



libro è dunque raro e, dei due esemplari presenti nella Biblioteca Marciana, uno (segnato Misc. 1463.7) vi giunse probabilmente per il diritto di stampa, l'altro (segnato Misc. Teza 709.5) solo in seguito alla donazione del glottologo Emilio Teza, morto nel 1912.

Nell'opuscolo, De Tipaldo cita esplicitamente solo Cicerone<sup>10</sup>, ma è evidente che, tra i vari autori da lui considerati per delineare lo sviluppo dell'umanità, c'è anche Vico, nominato in opere successive. Così, nella dedica della versione italiana del sesto capitolo del tredicesimo libro dell'opera di Herder *Idee intorno la Filosofia della Storia dell'umanità* (questa è la traduzione tipaldiana di *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) si può leggere: «Un paragone tra la sua opera e quelle del Vico, potrebbe essere fecondo di nobili idee, tanto per ciò che spetta al modo del contemplare la Storia del genere umano, quanto per istudiare in che si convengano e in che si differenzino nello svolgere un grande subbietto due ingegni potenti»<sup>11</sup>. La teoria omerica di Vico, la celebre «scoperta del vero Omero», è ricordata in un altro scritto di De Tipaldo, a proposito dei pregi del poeta: «Omero (o si voglia in esso vedere col Vico l'intera nazione, od una serie d'uomini, o un uomo) raccoglie in sé della Grecia gran parte: la Grecia dei tempi barbari e degli eroici, la patria della forza e della bellezza, la notte stellata della superstizione, e l'aurora della limpida civiltà»<sup>12</sup>.

Nelle venti pagine dell'opuscolo del 1825, De Tipaldo espone la propria concezione sullo sviluppo storico: dopo l'introduzione, suddivide la storia in antica e moderna, fissando come data discriminante il 476, anno della «distruzione dell'Impero Romano in Occidente»<sup>13</sup>.

All'interno della storia antica, distingue i «Tempi tenebrosi», che vanno dalla «Creazione del mondo» fino «alla fondazione dei primi Imperi che si conoscano con qualche certezza»; i Tempi favolosi, che ini-

<sup>10</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, cit., p. 6.

<sup>11</sup> J. G. HERDER, *Intorno alla Grecia pensieri*, tr. it. E. De Tipaldo, Venezia, G. Antonelli, 1846, p. 5. Con questa traduzione la storiografia romantica si presenta nel Veneto con un'opera relativa alla Grecia classica, secondo BERTI, *op. cit.*, p. 283. Come già notava B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, cit., vol. I, p. 367, era naturale «che nell'età romantica [...] il parallelo tra il Vico e lo Herder divenisse [...] di prammatica».

<sup>12</sup> A. VALAORITIS, *Discorso detto nell'assemblea di Atene* - E. DE TIPALDO, *Intorno ai benefici recati dall'ingegno greco alle lettere ed alle arti*, Venezia, R. privilegiato stabilimento Antonelli, 1867, p. 23. La prima parte dell'opera era già stata pubblicata in un opuscolo d'occasione (E. DE TIPALDO, *Nelle fauste nozze Sartori - Squeraroli*, Venezia, Tip. Antonelli, s.a. [1866]), dove il passo ricorre alla p. 10. Omero è definito da Vico «un carattere eroico d'uomini greci» (capov. 873). Si cita, come anche nel seguito della trattazione, il testo della *Scienza nuova* del 1744 secondo l'edizione curata da Battistini in G. VICO, *Opere*, 2 voll., Milano, 1990.

<sup>13</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, p. 7.

ziano «dall'origine de' primi Imperi, intorno a due mille anni avanti G. C.» e arrivano alla «fondazione di Roma», contando in tutto 1246 anni; infine, i Tempi storici, che iniziano dalla «fondazione di Roma 753 anni avanti G. C.» e terminano «colla Storia antica»<sup>14</sup>.

Se sui tempi tenebrosi l'autore si limita a ricordare «le oscurità sparse sul suo principio, sulla sua durata e sul picciolo novero di fatti»<sup>15</sup>, sulle altre due grandi divisioni della storia antica è in grado di stabilire suddivisioni più ristrette. I tempi favolosi, infatti, sono divisi in tre epoche: la prima, detta di Belo, va dal 2000 al 1600 a. C. e abbraccia gli anni della «fondazione dei primi Imperi»; un nome alternativo potrebbe essere quello di «Tempi Divini, perché la superstizione ha divinizzato quasi tutti i grandi uomini che sono vissuti in queste età»<sup>16</sup>; la seconda epoca detta di Sesostri, riguarda la «fondazione delle più antiche Città della Grecia»<sup>17</sup>, andando dal 1600 al 1200 a. C. e prende anche il nome di «Tempi eroici, posciaché lo spirito umano più illuminato in questa età, cessò d'accordare il nome degl'iddii agli uomini cari all'umanità, e si tenne pago di dar loro il nome di eroi»<sup>18</sup>; la terza epoca prende il nome dall'Assedio di Troia, riguarda il «nascimento delle Belle Arti nella Grecia»<sup>19</sup> ed è chiamata anche «Tempi Poetici, imperocché nel tempo della sua durata i Profeti, cioè i Poeti divinamente ispirati, ed i Poeti profani, incominciarono ad istruire gli uomini»<sup>20</sup>. I tempi storici si dividono in sei epoche, dette di Licurgo (o tempo della legislazione), che inizia nel 753; di Ciro (o gloria della Grecia), dal 538; della morte d'Alessandro (o gloria di Roma) dal 325; dei Gracchi (o discordie di Roma) dal 133; di Augusto (o Alto-Impero) dal 31 avanti Cristo; di Caracalla (o Basso-Impero) dal 211 dopo Cristo.

L'Istoria Moderna, che deve «il suo cominciamento alla caduta dell'Impero d'Occidente»<sup>21</sup>, comprende dieci epoche, che arrivano fino al 1764<sup>22</sup>.

I nomi dei tre tempi della storia antica in De Tiplado richiamano le suddivisioni vichiane. Nella *Scienza nuova*, infatti, il capoverso 6 presenta

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 7 e 10.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>17</sup> *Ivi.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>22</sup> I nomi delle epoche sono: di Clodoveo, ovvero «Fondazione dei Regni moderni d'Occidente» dal 476, di Maometto, ovvero «origine degl'Imperi d'Oriente», dal 632; di Carlomagno, ovvero «l'Impero d'Occidente rinnovato dai Francesi. Secolo d'ignoranza e di superstizione», dall'anno 800; di Ottone il Grande, ovvero «L'impero passa agli Alemanni. Si spengono nell'Occidente tutti i lumi», dal 936; di Goffredo di Bouillon, ovvero «Le guerre

la dottrina dei «tre tempi del mondo, che Marco Terenzio Varrone ci lasciò scritto» (tempo favoloso, oscuro e storico), ripetuta nel capoverso 52: Varrone «divise tutti i tempi del mondo in tre, cioè: tempo oscuro, ch'è l'età degli dei; quindi tempo favoloso, ch'è l'età degli eroi; e finalmente tempo storico, ch'è l'età degli uomini che dicevano gli egizi». Inoltre, nel capoverso 1046 Vico scrive di voler «ischiariare con maggior lume i tempi della barbarie seconda (i quali erano giaciuti più oscuri di quelli della barbarie prima, che chiamava 'oscuri', nella sua divisione de' tempi, il dottissimo dell'antichità prime Marco Terenzio Varrone)». La tripartizione di Varrone Reatino, come noto, derivava probabilmente da modelli greci e fu trasmessa ai moderni, nel quasi generale naufragio delle opere varroniane, grazie al ventunesimo capitolo del trattato *De die natali* dell'erudito africano Censorino<sup>23</sup>, autore latino del terzo secolo dopo Cristo.

sacre; rinascimento del Diritto pubblico e particolare», dal 1095; di Rodolfo I di Habsbourg, ovvero «Rinascimento delle Belle-Arti in Italia», dal 1273; di Cristoforo Colombo, ovvero «Risorgimento di tutti i lumi in Occidente», dal 1492; della Pace di Westfalia, ovvero «Gloria della Francia sotto Luigi il Grande», dal 1648; del Trattato di Riszwick, ovvero «Innalzamento della Russia sotto Pietro il Grande», dal 1697; della Morte di Carlo VI, ovvero «L'Impero passa alla casa di Lorena per l'estinzione della Casa d'Austria», dal 1740 (*ibid.*, pp. 14-75).

<sup>23</sup> «Nunc vero id intervallum temporis tractabo, quod ἱστορικόν Varro appellat. Hic enim tria discrimina temporum esse tradit: primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignorantiam vocatur ἄδηλον, secundum a cataclysmo priore ad olympiadem primam, quod, quia multa in eo fabulosa referuntur, μυθικόν nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur ἱστορικόν, quia res in eo gestae veris historiis continentur» (CENSORINUS, *De die natali liber ad Q. Caerellium*, a cura di C. A. Rapisarda, Bologna, 1991, p. 51). Secondo J. POUJET, *Temps mythique et temps historique. Les origines et les premiers siècles de Rome*, in «Gerion» V (1987), pp. 69-85, la tripartizione di Varrone era esposta nel perduto *De gente populi Romani* e derivava da Castore di Rodi. Infatti, le tre età sono scandite da avvenimenti della storia greca, mentre, ad esempio, Cicerone, Livio e Tacito sembrano ignorare la tripartizione e, in generale, non teorizzano una divisione così netta in periodi distinti. Nella loro visione storica, da cui resta assente il diluvio, una data importante è, naturalmente, la fondazione di Roma. S. ROCCA, *Nisi qua ratio vestigia monstrat. Osservazioni sull'idea di tempo preistorico negli autori latini*, in «Maia» XLIX (1997), pp. 219-229, studia la teoria della formazione della civiltà nella cultura latina. In particolare nota che solo «Varrone mostra una sensibilità nuova nei confronti del passato, recuperando e valorizzando anche il dato archeologico, cogliendone il significato, superando l'idea della storia fatta solo sul testo scritto o sulla memoria» (p. 222); affrontando il problema della «distinzione tra tempo preistorico (= mitico?) e tempo storico» (*ivi*) negli scrittori latini autori di opere storiche, osserva che «la teoria del tempo sconosciuto e del tempo storico ci ha lasciato un solo testo, un passo di Varrone tratto molto verosimilmente dal *De gente populi Romani*» (p. 223) e rileva «la profonda originalità di questa tripartizione in quanto non risulta alcuna testimonianza anteriore greca circa una periodizzazione di questo tipo ed in più gli storici greci nei loro trattati non risalgono al diluvio e sembra che avessero presente più una periodizzazione bipartita che tripartita quando distinguono tra tempo degli dei e tempo degli uomini, ponendo un momento di rottura ora nella guerra di Troia, ora nel ritorno degli Eraclidi» (p. 224).

Tale tripartizione era citata nel Seicento<sup>24</sup> e per esempio se ne può leggere notizia nella fortunata *Istoria universale* del veronese Francesco Bianchini, pubblicata nel 1697 e poi più volte ristampata, ad esempio a Venezia nel 1825, lo stesso anno di pubblicazione del *Disegno d'una istoria generale*<sup>25</sup>. Bianchini potrebbe aver trasmesso a De Tiplaldo la notizia della tripartizione varroniana, ma la terminologia richiama Vico, piuttosto che il veronese. Quest'ultimo, infatti, adopera i nomi di tempo incerto, tempo mitico e tempo storico, chiamando il primo anche incognito e il secondo anche favoloso<sup>26</sup>. Vico, ai capoversi 6 e 52, distingue il tempo oscuro (l'età degli dei), il tempo favoloso (l'età degli eroi) e il tempo storico (l'età degli uomini) e per De Tiplaldo la storia antica «si divide in Tempi tenebrosi, Tempi favolosi, Tempo storico»<sup>27</sup>. Inoltre i tempi favolosi si suddividono in tempi dai nomi vichiani: divini, eroici e poetici. A differenza di De Tiplaldo, però, in Vico l'età degli dei coincide col tempo oscuro e l'età degli eroi col tempo favoloso e, se per Vico la sapienza poetica è la sapienza delle età primigenie, De Tiplaldo scrive che i poeti «incominciarono ad istruire gli uomini, sviluppando le sublimi idee sotto il velo delle immagini, e con l'incanto dell'armonia»<sup>28</sup>, reintroducendo quasi il concetto di «sapienza riposta», tanto combattuto dal pensatore napoletano. Nel complesso, tuttavia, la terminologia utilizzata per i vari periodi storici ci riporta ad un'atmosfera vichiana e questo è il primo aspetto da tenere presente nella considerazione dell'opuscolo, tanto più che la tripartizione varroniana della storia antica ricorre in pochi autori dopo l'inizio del Settecento<sup>29</sup>.

Un altro aspetto da considerare è l'importanza della storia romana per De Tiplaldo e Vico. In generale De Tiplaldo non sembra seguire l'opinione romantica avversa all'imperialismo romano<sup>30</sup>: se, nel presentare la tra-

<sup>24</sup> P. ROSSI, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle Nazioni da Hooke a Vico*, Milano, 1979, pp. 164 e 179; P. CRISTOFOLINI, *La Scienza nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 55. Gli autori nominati da Rossi e Cristofolini sono del Seicento o dell'inizio del Settecento.

<sup>25</sup> F. LANZA, *L'«Istoria Universale» del Bianchini e la «Scienza nuova»*, in «Lettere Italiane» X (1958), pp. 347-348, ritiene che la tripartizione varroniana sia uno dei «suggerimenti eruditi, che il filosofo napoletano poté trovare nell'*Istoria Universale* ma che è ben possibile fossero da lui attinti ad altre fonti comuni».

<sup>26</sup> F. BIANCHINI, *La storia universale*, Venezia, G. Battaglia, vol. I, pp. 34-35.

<sup>27</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, cit., p. 7.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>29</sup> In appendice un elenco dimostra che la tripartizione varroniana è raramente utilizzata nelle opere storiche circolanti in Italia tra la fine del Seicento e l'inizio dell'Ottocento.

<sup>30</sup> C. A. RADAELLI, *Storia dello assedio di Venezia negli anni 1848-1849*, Venezia, Antonelli, 1875<sup>2</sup>, p. 2 rievoca così l'insegnamento di De Tiplaldo: «Con affetto ricordo come Emi-

duzione dello scritto *Sul sublime* approva Longino, da lui ancora ritenuto l'autore dell'opera, perché incoraggiò «Zenobia a scuotere il giogo romano»<sup>31</sup>, una posizione più sfumata è manifestata in alcune note alla traduzione di un brano di Herder sulla Grecia, di cui in precedenza si è citato il paragone tra Vico e il tedesco. De Tipaldo, infatti, critica il paragone avanzato dallo scrittore tedesco tra Alarico e Silla: Herder «non può, colla greggia degli storici e de' retori, ciecamente ammirare le sanguinose orme della romana grandezza: ma se altri pecca nel troppo esaltare, egli pecca nel troppo, e con parole troppo passionate, vituperare»<sup>32</sup>; De Tipaldo critica anche la presentazione come barbari spietati dei generali romani Mummio, Silla, Emilio Paolo, bollata come «figura retorica» perché i romani tutelarono la cultura greca; al contrario, non ritiene di poter «dire il simile di Attila, Totila e compagnia»<sup>33</sup>. Questo confronto con Attila e Totila rivela forse il vero significato della critica da lui mossa contro la polemica antiromana di Herder: i veri barbari sono da cercare non a Roma, ma altrove, tra i popoli provenienti dal nord dell'Europa e dalle steppe dell'Asia centrale. De Tipaldo non rispecchia, quindi, neppure l'atteggiamento della cultura veneta negli anni della Restaurazione, in cui, per la lenta e contrastata affermazione del Romanticismo, vi è «un ideale monolitico di romanità, il quale non offre concessioni ai principi di libertà e di nazionalità», tanto che il «dilemma tra *Roma caput mundi* o *Roma caput Italiae*»<sup>34</sup> risulta estraneo alla maggioranza dei letterati veneti, i quali

lio Tipaldo, nome illustre nelle lettere, c'insegnava la storia. Con infuocate parole ci narrava la grandezza romana, le patrie glorie del medio evo, i fasti delle repubbliche di Venezia, di Pisa, di Genova, di Firenze, nonché i cospicui fatti di Casa Savoia». Quindi De Tipaldo non svalutava l'antica Roma rispetto al Medioevo, considerando entrambi i momenti storici come gloriosi, al contrario della visione romantica della storia italiana, così riassunta da Croce: «divenne allora in Italia comune convincimento l'incongruenza di mettere insieme storia di Roma e storia dell'Italia medievale e moderna, formandone un unico tutto sotto nome di Storia d'Italia. Se all'epos della storia italiana si dava allora un prologo, questo era piuttosto la storia dell'Italia antichissima, dell'Italia preromana, e dai romani distrutta [...] al Medioevo era trasferito il fervore di contemplazione e di ammirazione, che per l'innanzi si rivolgeva ai Romani» (B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, cit., vol. I, pp. 108-111). Più brevemente A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, 2000, p. 114: «sia la Roma repubblicana che quella imperiale vengono spesso considerate, in forma esplicita, come modelli di degenerazione da evitare in tutti i modi».

<sup>31</sup> PSEUDO DIONYSIUS CASSIUS LONGINUS, *Del sublime... tradotto ed illustrato dal prof. Emilio De Tipaldo*, Venezia, Tip. di Alvisopoli, 1834, p. 15 (ricordata nella già citata *Bibliographie Ionienne* di Papadopulos a p. 309, numero 1875).

<sup>32</sup> HERDER, *op. cit.*, p. 11 n. 1.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 15 n. 1.

<sup>34</sup> Il tema è studiato da P. TREVES, *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX*, Milano-Napoli, 1962, soprattutto pp. 7-105.

non posero in discussione la legittimità di un regime soprannazionale, quale fu quello romano»<sup>35</sup>. Infatti De Tipldo sembra cautamente rifiutare Roma come *caput mundi* nel proclamare i principi della libertà delle nazioni in varie poesie giovanili degli anni della guerra d'indipendenza greca<sup>36</sup>, ma non per questo ridurre nell'opuscolo l'importanza della storia romana, come risulta dalle seguenti considerazioni.

Censorino, nel riferire la tripartizione di Varrone, indica la prima Olimpiade come momento di passaggio tra il tempo mitico e quello storico, seguito da Bianchini<sup>37</sup>, mentre Vico, nell'espone la dottrina delle tre età, non segnala il momento del passaggio tra l'una e l'altra, poiché, come si può comprendere anche dalla Tavola cronologica, ogni nazione segue il proprio percorso, per cui, ad esempio, l'età degli eroi in Egitto, Italia e Grecia non inizia contemporaneamente, ma in momenti diversi. Il greco De Tipldo, pronto in altre occasioni a vantare l'importanza fondamentale della Grecia nella storia umana<sup>38</sup>, non segue il romano Varrone o l'italiano Bianchini nel fissare la prima Olimpiade come inizio del tempo storico, ma la pone in subordine alla fondazione di Roma:

Si è preferita la fondazione di Roma pel cominciamento di questa divisione importante, perché allora le oscurità sparse sui tempi si dissipano di giorno in giorno, lasciano una intera certezza per le parti principali della Istoria; posciaché questo avvenimento, che col tempo servì d'Era a tutto l'Occidente, è vicino ai Giuochi Olimpici, divenuti l'Era d'una parte dell'Oriente<sup>39</sup>.

Una ragione di questo atteggiamento, che altrimenti potrebbe sembrare strano, è che De Tipldo non leggeva della tripartizione varroniana-

<sup>35</sup> BERTI, *op. cit.*, p. 287.

<sup>36</sup> In E. DE TIPALDO, *Poesie*, Mestre, Tipo-litografia di Gaetano Longo, 1877, pp. 9-88 si possono leggere epistole poetiche scritte tra gli anni 1820 circa e 1824, in cui l'autore, oltre a esaltare la Grecia in lotta per l'indipendenza nelle epistole ai compatrioti Mustoxidi, Demetrio Scordilli e Costantino Rosa-Sicuro, elogiava il conte Giovanni Capodistria per aver protetto al Congresso di Vienna, dove agiva come ministro dello zar, la libertà del «trepido d'Elvezia / Popolo» e di una «reliquia» (Cracovia) della Polonia (p. 67). Queste poesie giovanili, raccolte nel 1877 in un volume dedicato a Marco Renieri, manifestano anche un forte influsso di Foscolo (ad esempio, a p. 83), che potrebbe dunque aver costituito, per De Tipldo, un tramite per la conoscenza di Vico. Di un'eventuale influenza di Tommaseo su De Tipldo riguardo a Vico è difficile parlare per gli anni anteriori al 1826, quando iniziò il carteggio tra i due, anche se i rapporti, «inizialmente piuttosto formali, mutano sensibilmente» solo nel 1832 (RASI, *op. cit.*, p. 273). La prima lettera di Tommaseo a De Tipldo non porta, infatti, ad ipotizzare frequenti contatti prima del 1826: «Dacché noi ci vidimo all'Università, son già scorsi molt'anni [...] spe-ro tuttavia che il mio nome non le sarà al tutto uscito di mente» (*ibid.*, p. 269).

<sup>37</sup> BIANCHINI, *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>38</sup> VALAORITIS - DE TIPALDO, *op. cit.*, pp. 21-40.

<sup>39</sup> E. DE TIPALDO, *Diseño...*, cit., p. 10.

na in Censorino o in Bianchini, ma in Vico, che se, come già detto, non stabiliva un inizio contemporaneo per tutte le nazioni all'età degli uomini in coerenza con le proprie teorie sullo sviluppo autonomo dei popoli, attribuiva tuttavia grande importanza all'anno della fondazione di Roma, tanto da datare gli avvenimenti della Tavola cronologica secondo gli anni del mondo e gli anni di Roma.

Un altro aspetto interessante della suddivisione temporale proposta da De Tiplado è l'assenza del concetto di Medioevo: il 476, in quest'ottica, segna l'inizio della storia moderna, suddivisa in dieci epoche. L'assenza del Medioevo è difficile da spiegare, se non si ricorre, è il caso di dirlo, alla teoria vichiana del ricorso, secondo cui nacque un «nuovo ordine d'umanità tralle nazioni» (capoverso 1047), ma soprattutto fondamentale appare il passo della fine del Libro quinto della *Scienza nuova* in cui si legge dei «tempi primi e gli ultimi delle nazioni antiche e moderne» (capov. 1096). Il corso è, dunque, delle nazioni antiche; il ricorso, delle nazioni moderne, che sorgono nei tempi barbari ritornati, dopo la fine dell'Impero Romano. Chiaramente la visione storica di De Tiplado è molto simile: dopo un primo periodo di ascesa, apogeo (le epoche della gloria della Grecia e di Roma) e decadenza, fino alla «distruzione dell'Impero Romano in Occidente»<sup>40</sup>, che costituisce il termine della storia antica, inizia il secondo periodo, la storia moderna, che «s'estende sino a' nostri giorni»<sup>41</sup>. De Tiplado ribadisce che la storia moderna «non può avere una più conveniente origine di quella di quasi tutti i Regni moderni, dovendo il suo cominciamento alla caduta dell'Impero d'Occidente»<sup>42</sup>; infatti, nella prima epoca della storia moderna, si verifica «lo stabilimento della maggior parte delle Monarchie moderne, le quali portano ancora a' dì nostri il nome dei popoli che le hanno fondate»<sup>43</sup>.

Quella di De Tiplado non è, quindi, una semplice variazione terminologica, come è chiarito da un confronto con Pietro Giordani, per cui il Medioevo si chiama storia moderna e quella che viene dopo è la storia recente<sup>44</sup>. De Tiplado vede nella formazione dei regni romano-germani-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>41</sup> *Ivi.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>44</sup> Per Pietro Giordani la storia moderna «si distese dal finire la dominazione romana sino al primo scoprirsi di terre transatlantiche», poi viene la «storia recente», fino alla rivoluzione americana, e infine la «storia presente», in un testo pubblicato nel necrologio scritto da L. SCARABELLI, *Pietro Giordani*, in «Archivio Storico Italiano. Appendice» VI (1848), p. 441. Una valutazione più vicina a quella di De Tiplado è contenuta nel *Programma di un corso di*

ci l'inizio di una continuità storica e di un processo di civilizzazione ancora in svolgimento: è il ricorso vichiano, che si distende dalla barbarie ritornata fino a una nuova epoca di dispiegata ragione, senza soluzione di continuità<sup>45</sup>.

In un lento processo di nuova acculturazione, dopo l'anno Mille si vede «rinascere la Giurisprudenza in seno della Barbarie»<sup>46</sup>, mentre nelle epoche precedenti, quelle di Carlo Magno e di Ottone vi è «la più goffa ignoranza e il trionfo della superstizione»<sup>47</sup>. Il Rinascimento italiano, il secolo di Luigi XIV e il Settecento proseguono l'opera di diffusione «di cultura e di lumi», giunti anche in Russia, che, «da Stato remoto e rozzo, divenne ad un tratto uno dei più illuminati e possenti Imperi». Il profilo storico si arresta alle guerre di successione spagnola e austriaca «le più sanguinose e le più generali guerre dell'Europa»<sup>48</sup>, quasi che a De Tivaldo dispiacesse soffermarsi su avvenimenti in grado di smentire la visione di sviluppo lineare da lui propugnata, o anche perché, per le vicende a lui più vicine nel tempo, non avrebbe certo potuto esprimere tranquillamente le proprie idee risorgimentali, che in altre occasioni non mancò di diffondere, apertamente o sotto il velo di allusioni<sup>49</sup>.

*storia generale* del 1768 (steso per il ducato di Parma), in cui si legge: «La Storia Moderna, incominciando della fondazione della Monarchia francese, è certamente più necessaria della Storia antica» (citato da C. F. MILLOT, *Elementi di storia generale antica e moderna*, tr. it. Lodovico-Antonio Loschi, Venezia, Giacomo Costantini, 1803, t. I, p. XXXVI).

<sup>45</sup> Per dirla con Bloch, con l'arresto delle ultime invasioni «L'Occidente ne sarà esente: a differenza, o quasi, del resto del mondo [...]. Donde la possibilità di una molto più regolare evoluzione culturale e sociale, senza la frattura di attacchi esterni né di estranei afflussi umani» (M. BLOCH, *La società feudale*, tr. it. Torino, 1987, p. 72).

<sup>46</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, cit., p. 18.

<sup>47</sup> *Ivi*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 20-22.

<sup>49</sup> Nel 1847 De Tivaldo esaltò il governo e la cultura di Venezia nel Settecento, contro la diffamazione di cui la Serenissima era vittima, e che aveva avuto credito perché gli italiani «per le vecchie divisioni poco usi a conoscersi mutuamente, si dimostrano spesso creduli alle calunnie di fuori lanciate contro i loro fratelli» (E. DE TIPALDO - G. NAMIAS - P. CANAL, *Discorsi letti nella pubblica adunanza del giorno 11 luglio 1847 nell'Ateneo Veneto*, Venezia, Gio. Cecchini, 1847, p. 8). Dopo il 1866 De Tivaldo pubblicò numerosi scritti poetici della giovinezza, raccogliendoli poi nel già citato volume di *Poesie* del 1877, in cui vi sono esplicite dichiarazioni: per esempio, a p. 23, nella premessa scritta nel 1875 a un'epistola poetica indirizzata a Mustoxidi, spiega che le varie epistole «non hanno potuto veder la luce allorché furono scritte, atteso le condizioni politiche. Mutati i tempi, mi sono deciso a non lasciarle più a lungo dimenticate, perché si veggia quanto fosse in me forte l'amor di patria, amore che col progresso degli anni ho diviso con la patria di adozione, l'Italia»; a p. 42 dichiara, nella dedica dell'epistola a Demetrio Scordilli, che «fu impossibile di darla in luce vivendo sotto uno straniero dominatore»; a p. 59, nella premessa all'epistola a Capodistria, il primo capo di stato della Grecia indipendente, De Tivaldo denuncia che durante la Restaurazione «i tempi non consentivano libero sfogo al pensiero».



Pur seguendo in prevalenza le vicende del vecchio continente, egli si sforza di non circoscrivere l'attenzione all'Europa e, nel chiamare «tempo della legislazione» l'epoca compresa tra il 753 e il 538 a. C. sembra anticipare, sia pur molto confusamente, il concetto di età assiale messo in voga da Jaspers, che come precursori cita Lasaulx nel 1856 e Viktor von Strauss nel 1870<sup>50</sup>. La differenza tra i due autori è sicuramente notevole e la raffinata analisi di Jaspers non è certo presente in De Tiplaldo, tuttavia di quest'ultimo resta l'intuizione, giusta o sbagliata che sia<sup>51</sup>, nel considerare unitariamente «i quattro più grandi Legislatori dell'antichità, cioè Licurgo, Solone, Numa, Confucio», così da chiamare «tempo della legislazione»<sup>52</sup> la loro epoca, la prima epoca dei tempi storici, nei quali si verifica il culmine della storia antica. In quest'ottica, per quanto si può dedurre dallo scarno enunciato del *Disegno*, il mito cinese che aveva alimentato le fantasie di precedenti generazioni sembra ancora mantenere la presa sul nostro autore, che non appare influenzato dalla tendenza antiorientale di buona parte della storiografia dell'Otto e Novecento sulla Grecia antica, quella che fu chiamata «svolta ariana»<sup>53</sup> e

<sup>50</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, tr. it. Milano, 1965, pp. 27-28. La fortunata definizione «età assiale» fu utilizzata da Jaspers per definire l'epoca rispetto a cui tutto lo svolgimento precedente appare preparazione, e quello successivo si richiama di fatto (p. 332); l'epoca della legislazione di De Tiplaldo è il primo dei tempi storici, segnando dunque il passaggio a questi ultimi dalle epoche precedenti.

<sup>51</sup> Il concetto di età assiale viene ad esempio rivisto da J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, tr. it. Torino, 1997, pp. 244-246, per cui bisogna ritenere, piuttosto, che si sia verificato in diverse epoche e in diverse civiltà il passaggio da una coerenza rituale a una testuale.

<sup>52</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, cit., p. 11.

<sup>53</sup> Il mito della perfetta e ordinata società cinese, da cui deriva l'altissima stima manifestata da De Tiplaldo verso Confucio, era entrato in crisi, come nota ad esempio E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, 1990, pp. 360-361: «col Settecento tramonta il mito cinese [...]. Hegel, nella *Filosofia della storia*, aveva distrutto punto per punto un'immagine secolare: 'infantili', i Cinesi, privi di interiorità, e quindi di scienza, dotati al più di un 'talento meccanico' [...]. Lo spirito del mondo, ormai, aveva abbandonato l'Oriente; e se l'India e la sua civiltà, in qualche modo, alimentarono l'ultimo mito orientale dell'Ottocento, lo fecero nella misura in cui l'India apparve culla e matrice dell'Europa, della sua lingua come della sua cultura. Si celebrò un passato la cui eredità il flusso della storia aveva portato a fiorire altrove». Sulla tendenza antiorientale di parte della storiografia europea si veda C. AMPOLO, *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Torino, 1997, pp. 42-43 e 140-149. M. OLENDER, *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia providenziale*, tr. it. Bologna, 1991, p. 124, n. 46, osserva che già Voltaire anticipa l'entusiastica accoglienza che nell'Ottocento avrebbe ricevuto la cultura dell'India antica. Sul mutato atteggiamento verso la Cina che maturava in Germania nei primi decenni dell'Ottocento si veda M. BERNAL, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, tr. it. Parma, 1991, vol. I, p. 288: «Negli anni 1820, bastava la limitata ammirazione che egli aveva per il cinese e per lo studio di altre lingue non europee a segnalare Humboldt co-

che portò Arnaldo Momigliano a scrivere «Confucio, Buddha, Zoroastro, Isaia, Eraclito o Eschilo. L'elenco avrebbe probabilmente sconcertato mio nonno e la sua generazione»<sup>54</sup>. La generazione formatasi nella seconda metà dell'Ottocento, infatti, avrebbe visto con stupore il mutamento di prospettiva storica attuato da Jaspers con la teoria dell'età assiale, in grado di offrire «un quadro storico comparativo dove le differenze tra popoli e civiltà contemporanei e paralleli emergevano a partire dalla traducibilità dei linguaggi e delle culture e sulla base di analogie»<sup>55</sup>.

Questi appunti su alcuni aspetti dello schizzo storico di De Tipaldo non vogliono offrire l'immagine di un autore da una parte pronto a recuperare elementi da Varrone e Vico e dall'altra proteso verso l'elaborazione di concetti destinati ad essere sviluppati nel futuro, poiché non si ha l'impressione di un professore di storia assorto in un dialogo solitario con Vico e privo di contatti con le teorie più diffuse. Negli anni della prima grande fortuna del nome e dell'opera di Vico sarebbe, al contrario, strano non riuscire a scorgere tracce della lettura della *Scienza nuova*. Inoltre il titolo rientra nella tendenza dell'epoca; come già notato da Guarracino, nello sviluppo della storiografia ottocentesca

[...] l'espressione «storia universale» era caduta in disuso non per pure ragioni linguistiche; si parlava ora di storia generale, perché non c'era più da tener conto di un inizio e di una fine assoluti, avendo l'idea di progresso tolto ogni limite alla percezione della storicità in direzione del futuro. Questa storia generale aveva una sua logica precisa, nazione e progresso, politica e civiltà. Ogni epoca aveva dato il suo contributo ad un itinerario pieno di senso: la Grecia aveva dato i suoi valori universali in termini di arte e filosofia, Roma aveva messo la legge e le strutture amministrative; il Medioevo aveva posto le radici delle moderne nazionalità; il cristianesimo aveva portato a più alti livelli di spiritualità l'umanesimo universale. Due tensioni maggiori esistevano all'interno di questa storia generale [...]: il contrasto fra Europa-civiltà e Stato-nazione e quello fra scienza rigorosa dei fatti e ideologia patriottica ed eurocentrica<sup>56</sup>.

me appartenente a una generazione più vecchia. I più giovani, senza alcun legame con l'Illuminismo, erano più rigorosi: si occupavano quasi esclusivamente di indo-europeo». Sulle pretese motivazioni xenofobe spesso ritenute alla base della cosiddetta svolta ariana, si veda il recente contributo di B. VICK, *Greek Origins and Organic Metaphors: Ideals of Cultural Autonomy in Neobumanist Germany from Winckelmann to Curtius*, in «Journal of the History of Ideas» LXIII (2002), pp. 483-500.

<sup>54</sup> A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, tr. it. Torino, 1980, p. 157.

<sup>55</sup> A. M. IACONO, *I Greci e i selvaggi*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, a cura di S. Settis, vol. III, *I Greci oltre la Grecia*, Torino, 2001, p. 1381.

<sup>56</sup> S. GUARRACINO, *Guida alla storiografia e didattica della storia*, Roma, 1992<sup>2</sup>, p. 98.

Oltre che per il titolo, De Tipaldo per certi aspetti rientra comodamente nello schema tracciato da Guarracino: esalta il fiorire della civiltà greca, nell'epoca chiamata «Gloria della Grecia, poiché nello spazio di questi due secoli, la gloria dell'armi e quella del genio furono portate al colmo»<sup>57</sup>, celebra la potenza romana nell'epoca della «Gloria di Roma, perché allora Roma ha recato al grado più eminente gl'Ingegni e le Virtù militari, e [...] la felicità la più incontrastabile, subordinata non pertanto alla saggezza, ha diretto tutti i suoi passi»<sup>58</sup>, ricorda la nascita delle nazioni nel Medioevo nella prima epoca della storia moderna, che «presenta lo stabilimento della maggior parte delle Monarchie moderne, le quali portano ancora a' di nostri il nome dei popoli che le hanno fondate»<sup>59</sup>.

Non sarebbe sorprendente, dunque, scoprire affinità con opere pubblicate o ripubblicate in quel periodo: ad esempio, nella *Notizia biografica e letteraria* premessa a una traduzione italiana, edita nel 1824, del prospetto di storia medievale dello storico svizzero Müller, si nota la comune atmosfera culturale:

nel medio evo risalgono i politici a rinvenire le nuove divisioni della gran famiglia sociale, e l'origine di quelle dinastie le quali stendono anche a' nostri giorni il loro scettro antico sui popoli che nacquerò allora. Nel medio evo nota il filosofo i passi dello spirito umano, ne' vari stadi del suo passaggio dalla seconda barbarie alla nuova coltura [...]. I secoli adunque che il lettore vedrà schierarsi innanzi a lui sono come i *tempi eroici* della storia moderna. Dante è in qualche modo il loro Omero, l'Italia la loro Grecia<sup>60</sup>.

La comune ascendenza vichiana è evidente e sottolinea l'adesione alla mentalità del romanticismo che si diffonde in Italia.

Rispetto alle tendenze comuni dell'epoca, in De Tipaldo manca l'esaltazione del cristianesimo, forse a causa di un atteggiamento ancora permeato dallo spirito illuminista, che si ritrova, come si vedrà, nell'esaltazione della «Gloria della Francia» sotto Luigi XIV e della missione civilizzatrice di Pietro il Grande. Scarso peso è, infatti, attribuito alla religione cristiana e a quella che era chiamata storia sacra: la linea di sviluppo storico che viene tracciata è scandita da eventi di storia profana e le uniche eccezioni nella storia antica sono la Creazione, con cui iniziano i tempi tenebrosi, e la data del 538 a.C., fissata come momento di passaggio tra il tempo della legislazione e quello della gloria della Grecia. Il

<sup>57</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, cit., p. 11.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>60</sup> G. MÜLLER, *Della storia politica dell'Europa nel Medio Evo prospetto generale*, Milano, Vincenzo Ferrario, 1824, pp. 26-27.

538, come è noto, è la datazione tradizionale della fine del regno babilonese sotto i colpi dell'emergente potenza persiana guidata da Ciro, che liberò gli ebrei dalla cattività babilonese, ma in De Tiplaldo la data non è accompagnata dal sia pur minimo accenno al fatto. Dell'origine e dei progressi del cristianesimo non c'è traccia, dei papi si fa parola solo come illuminati mecenati al fianco dei Medici<sup>61</sup> e si ricorda «la diminuzione della grande potenza temporale» che subirono dopo l'ascesa al potere di Rodolfo d'Asburgo nel 1273. Per il resto, le crociate sono ricordate come «guerre entusiastiche» e «sacre imprese»<sup>62</sup>, mentre, a proposito dell'espansione araba nell'epoca di Maometto De Tiplaldo non nomina quasi la nuova religione, limitandosi a una perifrasi: il popolo arabo «sottomette gli spiriti ad una nuova Legge»<sup>63</sup>. La frase dell'introduzione, in cui De Tiplaldo definisce «utile e proficuo agli uomini ogni avvenimento, che può far conoscere la vera religione»<sup>64</sup>, resta, quindi, privo di collegamenti col resto dell'opera.

Sotto questo punto di vista, il Vico che recentemente è stato presentato come pagano nel profondo e cristiano in quanto seguace della religione civile della nazione e delle istituzioni a cui è intimamente legato<sup>65</sup>, appare simile allo spirito che sembra animare l'operetta di De Tiplaldo, anche in seguito fiero difensore della civiltà greca classica<sup>66</sup>. Sarebbe, tuttavia, forzato, come già premesso, considerare tutti gli aspetti dell'opuscolo alla luce dell'influenza del pensatore napoletano<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, cit., p. 18.

<sup>62</sup> *Ivi*.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>65</sup> P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, p. 102.

<sup>66</sup> «Nessuno oserà certamente affermare che, comparata all'egizia e all'asiatica, la greca mitologia non fosse non solo più feconda ispiratrice d'opre viventi e leggiadre, ma più spirituali ancora e meno lontana sovente dalla cristiana purezza [...], nessuno vorrà notare d'audacia la sentenza di quelli che stimassero certi cristiani del secolo decimonono più pagani di Zeusi e di Fidia» (VALAORITIS - DE TIPALDO, *op. cit.*, pp. 21-22). Una posizione simile, d'altra parte, è manifestata anche da Tommaseo nell'introdurre la traduzione di un'antologia di scrittori greci pagani: «Tutta era allora religiosa la vita [...]. Fino i trastulli coloravano di religione; non che prendere la religione a trastullo; siccome fanno i mitografi del mille novecento, o coloro che il cristianesimo trattano quasi mito. E per questo gli antichi furono grandi» (N. TOMMASEO, *Di Dionigi d'Alicarnasso d'Eunapio e d'altri traduzioni con note*, Venezia, coi tipi della ved. Gattei e c., 1843, pp. III-IV). Questo rispetto per la religiosità degli antichi ha una comune matrice vichiana (ID., *Giovan Battista Vico e il suo secolo*, cit., p. 109, scrive: «I primi uomini coloravano di religione ogni cosa»).

<sup>67</sup> L'osservazione di Croce sul «fatto, che è parso assai strano in un cattolico, del nessun risalto da lui [Vico] dato al cristianesimo, nel quale egli s'incontra proprio all'aprirsi del medioevo e di cui si spaccia in poche parole» (B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, a cura di F. Audisio, Napoli, 1997, p. 201) è facilmente riferibile a De Tiplaldo. Tuttavia non bi-

Diversamente da Vico, attratto dalla barbarie e dalle oscurità delle origini, in De Tivaldo c'è più interesse verso le epoche di civiltà e un atteggiamento in cui è ancora forte l'influsso dell'illuminismo, così da poter essere avvicinato a quel gruppo classicista «che rivendicava l'eredità dell'illuminismo e all'esaltazione del cristianesimo e del Medioevo, fatta dai romantici, contrapponeva l'esaltazione di Atene e di Roma repubblicana come simboli di libertà politica e di laicismo»<sup>68</sup> (non a caso l'epoca chiamata «Gloria della Grecia» è quella delle città-stato, anteriore all'ellenismo, e l'epoca della «Gloria di Roma» è quella anteriore alle guerre civili e all'instaurazione dell'impero sotto Augusto). Tommaseo, come è noto, raffreddò l'entusiasmo giovanile di De Tivaldo nei confronti di Foscolo<sup>69</sup>; sarebbe quindi interessante ricercare, soprattutto nelle numerose lettere inedite conservate nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, se De Tivaldo sia stato in genere portato dal Dalmata ad un atteggiamento meno vicino ai «lumi» tanto esaltati nel *Disegno d'una istoria generale* a proposito della storia sia antica che moderna: nell'opuscolo, infatti, i tempi eroici sono detti così perché «lo spirito umano più illuminato in questa età, cessò d'accordare il nome degli iddii agli uomini cari all'umanità, e si tenne pago di dar loro il nome di eroi, o semi-dei»<sup>70</sup>; «Carlomagno [...] il più atto a spargere nuovi lumi nell'Occidente»<sup>71</sup>; «Si spengono nell'Occidente tutti i lumi»<sup>72</sup> nell'epoca di Ottone il Grande; il «Risorgimento di tutti i lumi in Occidente»<sup>73</sup> accompagna l'epoca di Cristoforo Colombo, «forse la più luminosa infra tut-

sogna dimenticare l'appartenenza di De Tivaldo alla comunità greca ortodossa, che potrebbe in parte spiegare la ridotta importanza data alla religione cristiana nell'opuscolo: dare giudizi sullo sviluppo del papato non sarebbe stato opportuno per il membro di una minoranza religiosa che nel 1848 avrebbe incontrato ancora ostilità da parte degli esponenti ufficiali del cattolicesimo. Il clero cattolico, infatti, criticò Tommaseo, ministro del Culto e dell'Istruzione della rinata Repubblica di Venezia, per aver conferito all'amico la carica di ispettore capo delle scuole elementari (RASI, *op. cit.*, p. 273). Il giudizio «fedele al cattolicesimo, ma pure liberale» (BERTI, *op. cit.*, p. 275) non si può certo adattare all'opuscolo, tanto che lo stesso Berti, poche righe dopo, conclude che «la concezione storiografica di De Tivaldo, che pure non era ispirata al provvidenzialismo cattolico, si fondava tuttavia sul concetto che la storia dovesse servire a trarre utili insegnamenti morali».

<sup>68</sup> S. TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, 1969<sup>2</sup>, p. 6.

<sup>69</sup> Cfr. RASI, *op. cit.*, pp. 286-292. Però, per quanto riguarda un altro poeta poco stimato da Tommaseo, De Tivaldo ricorda con ammirazione «quella magnifica canzone del Leopardi sull'Italia» in una lettera del 7 luglio 1850 a Carlo Pagani, conservata a Venezia nella Biblioteca Marciana, nel manoscritto It. X, 256 (= 6956).

<sup>70</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, cit., p. 9.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 15.

te»<sup>74</sup>; Pietro il Grande andò «in cerca nell'Europa di cultura e di lumi»<sup>75</sup>. Lo sprezzo di De Tiplado verso l'Europa del nono e decimo secolo è quindi più illuministico che vichiano: «I tratti caratteristici fra questa e la precedente epoca sono la più goffa ignoranza ed il trionfo della superstizione, trionfo che emerge dalla notte cui la dimenticanza di tutte le scienze spande sugli spiriti»<sup>76</sup>. Lo spirito che animava Voltaire sembra influenzare il giudizio positivo sulla missione civilizzatrice di Luigi XIV e di Pietro il Grande, elogiato per il rinnovamento culturale da lui intrapreso con lo stesso tono risoluto dell'illuminista francese: «sentendo che non era nato barbaro, ebbe la forza di confessarlo a se stesso e il coraggio di scendere dal trono per andare in cerca nell'Europa di cultura e di lumi»<sup>77</sup>.

L'utilizzo della terminologia vichiana per le suddivisioni della storia antica e la bipartizione in due grandi periodi della storia umana (storia antica e storia moderna, coincidenti col corso e col ricorso vichiano) non escludono, dunque, l'influenza di altri autori e concetti contrari alle teo-

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 18. Si confronti ad esempio il giudizio sulla medesima epoca di G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Modena, Società Tipografica, 1787<sup>2</sup>, t. III, p. 224: «infelici tempi di barbarie e d'ignoranza». Samuele Romanin, nella *Storia dei popoli europei dalla decadenza dell'impero romano* pubblicata nel 1842-1843 a Venezia, manifesta un giudizio negativo sul Medioevo, «che tradiva dunque una persistenza illuministica», secondo un punto di vista «largamente condiviso da buona parte dell'intellettualità veneta fino alla fine degli anni '30» (BERTI, *op. cit.*, p. 296).

<sup>77</sup> E. DE TIPALDO, *Disegno...*, cit., p. 21. Voltaire presenta così Pietro il Grande nel primo libro della *Histoire de Charles XII*: «Son puissant génie, qu'une éducation barbare avait retenu et n'avait pu détruire, se développa presque tout à coup. Il résolut d'être homme, de commander à des hommes, et de créer une nation nouvelle» (VOLTAIRE, *Œuvres historiques*, a cura di R. Pomeau, Paris, 1957, p. 71). A Carlo XII, il re svedese sconfitto dallo zar, De Tiplado si riferisce quando scrive che Pietro il Grande «fu quegli che imparò dalle sue stesse sconfitte a vincere il più accorto guerriero dell'Europa» (p. 21). L'esaltazione dell'opera civilizzatrice di Pietro il Grande si ritrova, tra i greci formati in Italia, anche in Catiforo (1685-1763), il quale nella prefazione a una biografia dello zar tra l'altro scrive: Pietro «mostrò d'essere nato unicamente per rendere felici i Popoli a sé soggetti, che è il vero scopo, a cui devono tendere tutte le mire d'un buon Regnante. Quest'è quel Monarca singolarissimo, che senza istruzione di maestri, senza lettura di libri, senza alcuna scuola di Politici Cortigiani, anzi ad onta di una pessima educazione, seppe e concepir da sé stesso, e ridurre felicemente a termine il gran disegno di formar i suoi Stati, d'incivilir i suoi popoli, e di nobilitare la sua Nazione, ch'era sin allora restata affatto rozza, per non dir barbara» (A. CATIFORO, *Vita di Pietro il grande imperador della Russia*, Venezia, Modesto Fenzo, 1800<sup>5</sup>, pp. 3-4). Catiforo esalta Pietro anche perché «ebbe la gloria di non sol vincere, ma distruggere chi fin allora in mille combattimenti non avea provato, che cosa fosse l'esser vinto», cioè «Carlo Eroe meraviglioso sopra quanti avesse visti per molti Secoli la Terra» (pp. 5-6).

rie di Vico<sup>78</sup>. Quello che interessa, comunque sia valutata, è la presenza di Vico in un'operetta pubblicata da De Típaldo nell'anno in cui iniziò a insegnare nel Collegio di Marina di Venezia: un altro tassello della fortuna del filosofo nel Veneto.

STEFANO TROVATO

<sup>78</sup> Per esempio Sesostri in De Típaldo è un grande conquistatore, le cui vittorie «furono in realtà i principii delle più antiche e delle più grandi rivoluzioni nelle tre parti del mondo» (p. 8), al contrario di quanto sostenuto da Vico nel capoverso 48, in cui critica la boria degli egizi, «la falsa oppenione di cotanta lor antichità» e l'idea di «due potentissimi re, Tanai scita e Sesostride egizio, i quali finor han fatto comparire il mondo molto più antico di quel ch'è in fatti». Sarebbe interessante anche ricercare quali tracce abbia eventualmente lasciato nel greco-veneto De Típaldo l'impostazione storica propria degli autori bizantini e del mondo greco postbizantino, dopo che nel corso del presente studio si è analizzato il *Disegno d'una istoria generale* dal punto di vista della tradizione culturale dell'Europa occidentale.

## APPENDICE

Per Paolo Rossi la suddivisione varroniana è nota a La Peyrère, a Horn, come a «moltissimi altri scrittori del Seicento e del Settecento»<sup>79</sup>. Di seguito si elencano varie opere di storia universale (precedute dalla segnatura della Biblioteca Marciana) pubblicate tra la fine del diciassettesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo, da cui è chiaro che è molto raro trovare notizia della tripartizione varroniana nota a Bianchini, Vico e De Tiplado, mentre generalmente si segue il quadro storico delineato dalla Bibbia. Le opere, di autori per lo più ora poco noti, sono ordinate per anno di pubblicazione dell'edizione consultata, a parte il primo posto riservato a Bossuet, il cui *Discorso* rimase, «almeno fino al 1840, il libro scolastico obbligatorio per tutti i licei del Veneto»<sup>80</sup>.

51.d.150: J. B. BOSSUET, *Discorso sopra la storia universale*, Venezia, Pietro Bernardi, 1819<sup>3</sup>.

In Bossuet vi è una distinzione per epoche, denominate per lo più dalla storia sacra: Adamo o la creazione, Noè o il diluvio, la chiamata di Abramo, Mosè, la presa di Troia, Salomone, Romolo, Ciro, Scipione, la nascita di Gesù Cristo, Costantino, Carlomagno (fine della storia antica per Bossuet).

209.c. 72: A. FORESTI, *Mappamondo storico*, Venetia, Girolamo Albrizzi, 1691. Foresti segue la teoria delle quattro monarchie: il primo tomo è sulle prime tre monarchie (Assiri, Persiani, Greci), il secondo sulla quarta (Roma), il terzo sulla Chiesa, il quarto sui regni sorti dallo smembramento di Roma. Nell'argomento dell'opera accenna, tuttavia, alla tripartizione varroniana (c. C2 recito).

12.d.137: PERNIN DE CHAVANETTE, *Abrégé portatif de l'Histoire universelle... Tome premier contenant l'Histoire des Juifs*, Paris, Saugrain, 1778. Le epoche sono: Adamo, Noè, Vocazione d'Abramo, Mosè, Re, Costruzione del Tempio, scisma delle dieci tribù e così via.

12.d.138: PERNIN DE CHAVANETTE, *Abrégé portatif de l'Histoire universelle... Tome second contenant l'Histoire ancienne des Peuples de l'Asie, de l'Afrique & de l'Europe*, Paris, Saugrain, 1778. L'autore procede narrando le vicende di un popolo alla volta (Egiziani, Cartaginesi, Assiri, Caldei, Persiani, Greci...).

27.T.122: *Tavole cronologiche dal principio del mondo fino a' nostri tempi, estratte dall'arte di verificar le date*, Bassano, Remondini, 1788. La cronologia della «Istoria Santa» (pp. 1-5) è seguita da quella della Storia Profana, in cui si

<sup>79</sup> ROSSI, *op. cit.*, pp. 164 e 179.

<sup>80</sup> BERTI, *op. cit.*, p. 271.



segue un criterio etnico: Assiria e Babilonia (pp. 6-8), Persiani (pp. 8-9), Egitto (pp. 9-11), poi Grecia e Roma.

139.d.123: J. HARDION, *Storia universale sacra e profana*, Venezia, Gio. Antonio Curti q. Vito, 1802. La storia antica è divisa in epoche scandite per lo più da fatti di storia sacra (Creazione, Diluvio, vocazione d'Abramo, Esodo, costruzione del Tempio di Gerusalemme, Ciro, Era dei Seleucidi...).

139.c.156 e 40.d.316: C. F. MILLOT, *Elementi di storia generale antica e moderna*, tr. it. di L. A. Loschi, t. I, Venezia, Giacomo Costantini, 1803. Espone la storia degli Egizi, poi dei Cinesi, Assiri e Babilonesi, seguendo quindi una distinzione per popoli e criticando Bossuet (p. 11) perché «schiera la Storia antica sotto epoche tratte principalmente dai Libri Santi». Per «iscansare questo doppio scoglio» (la confusione di storia sacra e profana) Millot annuncia di non trattare «de' Giudei se non quanto entrano eglino nel nostro piano generale» (p. 12).

146.d.171: L. P. ANQUETIL, *Ristretto della storia universale dei letterati inglesi*, Venezia, Tommaso Bettinelli, 1805 (prima traduzione italiana). I titoli delle varie parti non lasciano dubbi sull'influenza biblica: «Creazione del mondo, Prime età dopo il diluvio, Egizj, Moabiti, Ammoniti, Madianiti, Edomiti o Idu mei, Amaleciti, Cananei, Filistei, Sirj, Fenici, Giudei ovvero Ebrei» e così via. Forse un vago ricordo della tripartizione varroniana appare quando l'autore definisce «Tempi favolosi» e «Tempi eroici» le epoche più remote della storia egiziana (pp. 50 e 52); «Tempi favolosi» vi sono anche nella storia babilonese (p. 169) e in quella dei Medi ai «Tempi favolosi» seguono quelli «storici» (p. 177), così come in quella persiana (pp. 191 e 194).

154.d.145: C. DELFINI, *Compendio della storia universale sacra ecclesiastica e profana... nuovamente ristampata con un aggiunta fino alla pace di Presburgo*, Verona, Tipografia Giuliani, 1806. A p. 6 sono elencate le «Epoche, ed Ere principali per la intelligenza della Storia», scandite per la maggior parte da avvenimenti della storia sacra: «Creazione del mondo, Diluvio, Nascita di Abramo, Vocazione di Abramo, Mosè o la Legge scritta, Ruina di Troja, Fondazione di Roma, Salomone o il Tempio perfezionato, Ciro, Ruina di Cartagine, Nascita di Cristo».

171.c.100: *Compendio storico-cronologico universale dall'idioma inglese per la prima volta recato nell'italiano e proseguito dal traduttore sino a' nostri tempi*, t. I, Venezia, Gio. Antonio Curti qu. Vito, 1808. Il tomo primo è diviso per capi, che prendono nome per lo più da fatti della storia sacra (Creazione, Diluvio, Abramo, Mosè, ecc. fino alla morte di Cristo).

33.d.91: J.-C. ROYOU, *Précis de l'histoire ancienne, d'après Rollin*, t. I, Paris, Couturier, 1811<sup>2</sup>. L'autore inizia dalla storia di Egiziani (e poi Cartaginesi), perché sono «plus détachés de l'histoire que les autres» (p. 2), mentre in seguito le

vicende degli altri popoli si mescolano. Anche dopo i Cartaginesi si ispira a un criterio etnico, esponendo le vicende dei Medi, poi dei Persiani e dei Greci.

5.d.136: *Compendio di storia universale diviso in due parti*, Venezia, Antonio Rosa, 1811. A p. 5 della prima parte la Storia è distinta in Istoria da una parte e Istoria favolosa o mitistoria dall'altra; seguono poi altre divisioni, come ad esempio quella in Storia Sacra e Storia Profana, quest'ultima divisa in Antica, Media (337-1453 d. C.) e Moderna (pp. 7-8). A p. 2 della seconda parte si presenta la tripartizione varroniana «in Tempo Oscuro ed incerto, in Tempo Favoloso, ed in Tempo Storico», seguendo il Reatino anche nel considerare il diluvio oggigiorno e la prima olimpiade come momenti di passaggio da un periodo all'altro (quindi diversamente da De Tiplido, per cui, come si è visto, la fondazione dei primi imperi segna l'inizio dei tempi favolosi e la fondazione di Roma l'inizio dei tempi storici).

132.d.142: *Breviario storico che restringe quanto di più memorabile contiene la storia sacra e profana dalla creazione del mondo sino all'esaltazione al sommo pontificato di Clemente XIII P. O. M.*, t. I, Bassano, Remondini, 1817. La narrazione è condotta per capi, intitolati «Dalla Creazione del Mondo sino a Mosè» (p. 9), «Da Mosè sino a Saulle» (p. 25), «Da Saulle sino alla Cattività Babilonia» (p. 37), «Dalla Cattività di Babilonia sino alla Venuta del Redentore» (p. 58), «Dalla venuta del Redentore sino a Costantino il Grande» (p. 81) e così via, secondo una evidente impostazione religiosa.

144.d.102: F. CRIVELLI, *Compendio cronologico-storico estratto per indici dalla carta intitolata serie analitica della successione degl'imperi*, Verona, Mainardi, 1817. Alle pp. IV-V sono elencate le epoche della Storia Antica (Creazione, Diluvio, Vocazione di Abramo, Mosè, Sesostri, la Guerra di Troja, Salomone, la fondazione di Roma, Ciro, Pericle, Alessandro il Grande, Augusto) e moderna: (Gesù Cristo, Costantino il Grande, Carlo Magno, le Crociate, Carlo V e Lodovico XIV). È evidente l'influsso della Bibbia.

42.d.243: PSEUDO DOROTHEOS, Βιβλίον ιστορικόν, Venezia, Glykys, 1818. Scritto in greco, segue le vicende narrate nella Bibbia per poi passare alla guerra di Troia e alla storia romana.

1.d.150: *Compendio della storia universale del sig. conte di Ségur. Storia antica*, tr. L. Rossi, t. I, Milano, A. F. Stella e compagni, 1818. L'autore parte dall'Egitto come dalla civiltà più anticamente conosciuta (p. 30), narrandone le vicende fino a Cleopatra, per poi passare a Assiri e Babilonesi. Nei volumi successivi si seguono, secondo un criterio etnico, le vicende di vari popoli, come ad esempio Medi, Persiani, Giudei, Greci, Siciliani, Cartaginesi, fino alla Storia di Roma.

16.d.117: CH. ROLLIN, *Storia antica e romana*, vol. I, Venezia, Alvisopoli, 1819. A p. 46 l'autore annuncia che seguirà un criterio etnico nella narrazione,

seguendo prima le vicende degli Egizi, poi dei Cartaginesi, Assiri, Babilonesi, Medi, Persiani, Macedoni, Greci.

160.d.94: G. MÜLLER, *Storia universale*, tr. it. di G. Barbieri, vol. I, Milano, Nicolò Bettoni, 1819. Nell'introduzione (p. 1) l'autore delinea alcune grandi suddivisioni temporali, ispirate alle vicende della Bibbia: 4114 anni fra la Creazione e Mosè, 1000 anni fra Mosè e le «conquiste di Nabucodonosor; ed altri mille durarono le monarchie Babilonesi, Persiane, Macedoniche e Romane fino al regnare di Teodorico il Grande». Nel suddividere in libri la materia, lo storico utilizza titoli che richiamano di più la storia profana. Il primo libro, infatti, «comprende i tempi trascorsi dall'origine del genere umano alla guerra di Troja» (p. 15), il secondo tratta il «periodo, durante il quale nacquero le prime costituzioni repubblicane» (p. 41, dove si legge: «Benché meno ingombri di favole [...] i sei secoli trascorsi dalla distruzione di Troja venendo fino a Solone non ci sono molto più noti dei primi»), il terzo le «sorgenti della storia dei greci» (p. 85), il quarto le «rivoluzioni della Grecia da Solone fino alle conquiste dei Romani nell'Asia» (p. 99) e così via, con un evidente interesse per la storia greca e romana.

204.d.53: *Albero genealogico e cronologico*, Milano, I. R. Stamperia, 1821. La traccia seguita è dapprima la Bibbia e poi la storia romana.

285.c.42: M. BURET DE LONGCHAMPS, *Les fastes universels*, Bruxelles, chez Aug. Wahlen et C. 1822<sup>2</sup>. L'opera presenta una divisione scandita per secoli, a partire dal cinquantesimo a. C., detto di Brahma; poi i secoli dal cinquantesimo al trentesimo sono detti di Adam, dal trentesimo al ventesimo di Uranus e Semiramis, il ventesimo di Saturnus e Abraham.

170.c.163: *Repertorio cronologico universale. Almanacco per l'anno 1823*, Milano, Bettoni, 1823. La tavola cronologica inizia a p. 5 dal 2229 a. C. (Nembrod a Babilonia), non seguendo distinzioni particolari.

155.d.45: F. BIANCHINI, *La storia universale provata con monumenti e figurata con simboli degli antichi*, vol. I, Venezia, G. Battaglia, 1825. A p. 22 Bianchini distingue due generi di storia: profana e ecclesiastica. Alle pp. 34-35 cita la tripartizione di Varrone da Censorino usando la terminologia seguente: tempo incerto, tempo mitico e tempo storico. Chiama il primo anche «incognito» e il secondo «favoloso» e, come Varrone, considera il diluvio e il «principio delle olimpiadi» come date fondamentali.

AN ASPECT OF VICO'S FORTUNE IN VENICE: EMILIO DE TIPALDO. *The article discusses the influence of Vico on Emilio De Tipaldo (1798-1868), a member of the Greek community of Venice. He is known for his friendship with Tommaseo, with whom he published the ten-volume Biografia degli italiani illustri, even today a useful resource for eighteenth-century Italian studies.*



## NOTA SU NOVENTA E VICO

Nel 1936 Giacomo Noventa pubblica sulla rivista «Solaria» un lungo articolo dal titolo *Principio di una scienza nuova*. Evidente il riferimento a Vico e parodistico, ma si vedrà come, il restringimento dei *principi a principio* non 'della', bensì di 'una' scienza nuova. Come è noto la rivista «Solaria», uscita dal 1926 al 1936, aveva avuto come obbiettivo la verifica dell'uropeismo della letteratura italiana, a partire dall'asserto programmatico di Leo Ferrero: «Non siamo più europei, perché non siamo più italiani»<sup>1</sup>. C'è dell'ambiguità in questa frase, e c'è della debolezza nel programma di una rivista definita «senza programma» se non addirittura «inutile». C'è dell'ambiguità anche nella partecipazione di Noventa a «Solaria» con interventi antitetici, almeno in apparenza, al programma europeista della testata letteraria fiorentina. Nato a Noventa di Piave nel 1898, Giacomo Ca' Zorzi alias Noventa si era formato a Torino, negli ambienti soggetti alla personalità di Pietro Gobetti; successivamente aveva studiato filosofia in Germania, senza laurearsi, ma frequentando all'inizio degli anni Trenta l'Università di Heidelberg. È in questo periodo di vagabondaggio scapigliato per l'Europa che Noventa comincia a comporre poesie in dialetto veneziano sotto lo pseudonimo di Emilio Sarpi, fratello in spirito di fra' Paolo Sarpi. Il rinvio al frate servita autore della *Istoria del Concilio Tridentino* non è casuale e appare determinante per l'ipotetico, successivo neovichismo di Noventa oggetto di questa nota.

L'ambiguità della partecipazione di Noventa a «Solaria» risiede a ben vedere nel conservatorismo della sua posizione nei confronti della cultura e della poesia moderne. Un conservatorismo che è la premessa e non la conseguenza della sua parziale adesione al fascismo, culminante nell'adesione piena alla guerra d'Etiopia. Dunque il concetto di scienza, della quale si espone vichianamente il principio nell'articolo pubblicato nel 1936, ma elaborato fin dal 1934, va considerato un concetto pre-moderno e umanistico alla maniera di Vico, quindi alieno da ogni tentazio-

<sup>1</sup> *Antologia di Solaria*, a cura di E. Siciliano, Milano, 1958, p. 21.

ne obbiettivante e totalizzante (quella che è presente in uno dei maestri di Noventa, cioè Pareto) e connesso piuttosto all'utile<sup>2</sup>, quindi al mantenimento di un ordine spirituale e morale giovevole all'esistenza umana. *Principio di una scienza nuova*, allora, mentre il paratesto altresì riecheggia in qualche modo il titolo crociano *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, già non alieno tuttavia dal diretto influsso vichiano. Quindi la scienza in oggetto è un'estetica, in conformità alla centralità assunta dal linguaggio e dall'arte nel sistema crociano e gentiliano. Si tratta pertanto di un momento speciale della ricezione vichiana nella cultura italiana degli anni Trenta, in cui il riferimento all'autore della *Scienza nuova* ha luogo in rapporto a un certo metalinguaggio allusivo di impronta neoidealistica e dal neoidealismo, che di Vico aveva fatto il suo precursore, del tutto indissolubile.

La presenza di Vico negli scritti di Gobetti degli anni Venti era improntata dalla cifra neoidealistica, come dimostrano le considerazioni sul legame implicito tra Alfieri e Vico: «Insomma non si intende l'Alfieri se non si determina il rapporto che lo lega alla tradizione Machiavelli-Vico-Gioberti. Il positivismo ignora questa tradizione». Con la ricostruzione della «linea» contrasterebbero altresì la difficoltà di ammettere da parte dell'Alfieri letture vichiane non documentate e, dall'altra parte, l'orientamento individualistico e antintellettualistico dello scrittore astigiano. «A queste obiezioni – ribatteva tuttavia Gobetti – si risponde che il nostro discorso mira a cogliere le fasi ideali della formazione dello spirito italiano e le tappe che si segnano acquistano perciò valore di simbolo e significato trascendentale di natura diversa dall'esegesi della personalità empirica»<sup>3</sup>. Nello spaccato di storia della filosofia italiana considerato da Gobetti e che ha come apice il Gioberti, «il Vico amato»<sup>4</sup> è piuttosto quello del *Liber metaphisicus*. Mentre a Vico (ed oltre Vico) risalirebbe il metodo di Carlo Cattaneo, il cui positivismo attinge alla *Scienza nuova* nella sua necessità di attuare una «visione unitaria del mondo»<sup>5</sup>.

In effetti lo stesso Croce aveva in qualche modo limitato l'influsso di Vico sulla cultura risorgimentale all'aspetto politico e filosofico-politico della sua riflessione. Secondo Salvatore Onufrio, «Tacendo completamente (e questo è certamente significativo) dei rapporti tra Vico e Cat-

<sup>2</sup> S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Napoli, 1992, p. 71.

<sup>3</sup> P. GOBETTI, *La filosofia politica di Vittorio Alfieri* [1926], in ID., *Scritti storici, letterari e filosofici*, a cura di P. Spriano, Torino, 1969, p. 93.

<sup>4</sup> Cfr. anche ID., *La filosofia di L. Ornato* [1921], *ibid.*, p. 186.

<sup>5</sup> ID., *Cattaneo* [1922], *ibid.*, p. 199.

taneo, il filosofo napoletano vedeva il vichismo del Risorgimento distinguersi in due correnti, corrispondenti alle due correnti politiche principali di quel periodo, la neoguelfa e la radicale; la idealistico cattolica e la idealistico-razionale»<sup>6</sup>. Più precisamente Croce parla di due immagini di Vico «diverse» benché «storicamente giustificate»:

Il Vico dei cattolici liberali era soprattutto il Vico dei punti metafisici, il platonico, il mistico, del Dio inconoscibile, il tradizionalista dei prologhi del *Diritto universale*, e perciò anche il filosofo schiettamente italiano da contrapporre a quelli della restante Europa, figli della Riforma; il Vico dei razionalisti invece, l'audace ed eretico scopritore della *Scienza Nuova*, è perciò filosofo europeo da mettere nella compagnia di Cartesio e Spinoza, di Kant e di Hegel<sup>7</sup>.

Se è vero che la situazione presentata da Croce risulta alquanto schematica e che (si accolga ancora il rilievo dell'Onufrio) la ricezione reale appare maggiormente sfumata, si deve tuttavia considerare l'influenza che questa dicotomia tra il Vico come voleva apparire e quello che secondo Croce effettivamente fu, potesse esercitare sul metodo di Noventa. Esiste comunque il filone di lettura di Vico, in cui confluiscono non solo Cattaneo, ma anche Ferrari, Pisacane e Labriola, in netto contrasto non solo con il neoguelfismo, ma in genere con il moderatismo caratterizzato da una filosofia gradualistica del progresso storico<sup>8</sup>.

Per comprendere come questa tendenza radicale della ricezione vichiana non possa essere azzerata con un colpo di spugna dalla filosofia di Croce e di Gentile, approdando alla posizione del moderatismo eccentrico di Noventa – che tenta di conciliare liberalismo, socialismo e cattolicesimo – vale la pena di ricordare il contributo di un altro maestro in ombra, Giuseppe Rensi (1871-1941), veneto come Noventa. Nei suoi contributi successivi alla Prima guerra mondiale, Rensi metteva in rapporto Vico e Spengler, trasportando il dominio dei corsi e ricorsi storici al di fuori della filosofia neoidealistica della storia e connettendolo a Nietzsche e, perché no, a Leopardi:

O il mondo, così com'è, e sempre fu e sarà, o il nulla.  
O questo mondo, o il nulla.  
[...]

<sup>6</sup> S. ONUFRIO, *Lo «stato etico» e gli hegeliani di Napoli*, Roma, 1973, p. 179.

<sup>7</sup> B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Bari, 1973, p. 291.

<sup>8</sup> Per cui l'Onufrio suggerisce una correlazione speculare tra la posizione conservatrice al livello conscio, ma inconsciamente rivoluzionaria, sia di Vico che di Croce (ONUFRIO, *op. cit.*, p. 181).

Poiché l'universo e in esso l'umanità per non cadere nel nulla, per continuar ad essere, deve essere eterno processo; poiché la fine, la meta di questo, il punto d'arrivo, la stasi, non potrebbe essere che il nulla, e quindi se eterno è l'Essere, eterno dev'essere il processo; così questo – la storia – non potendo finir mai, non può essere che ripetizione, «corso e ricorso», «eterno ritorno» ecc.<sup>9</sup>.

La topica connessa al «nulla di nuovo sotto il sole», quando appare nel Novecento sembra contrapporsi al nichilismo dilagante, come avviene nei *Four Quartets* (1942) di T.S.Eliot<sup>10</sup>, richiamandosi alla certezza del ciclo. Occorre infatti ricordare che il *Principio di una Scienza nuova* di Noventa va a comporre con i *Manifesti del classicismo* un dittico che sarebbe stato pubblicato congiuntamente sotto il titolo unitario e antifrastico di *Nulla di nuovo* (1960). In esso al riferimento alla Bibbia (*Ecclesiaste* I, 9) si associa il collegamento 'classicista' alla *querelle* degli antichi e dei moderni sottesa alla sentenza di La Bruyère che apre la *Prefazione* al *Principio di una Scienza nuova*:

Tout est dit, et l'on vient trop tard,  
depuis plus de sept mille ans qu'il y a  
des hommes, et qui pensent.

Il titolo di questo libro non ci ha mai indotti, e speriamo non possa indurre nessuno, in tentazione. Se anche fossimo venuti al mondo settemila anni fa, avremmo dovuto dire che «tout est dit» e che «l'on vient trop tard» per fondare una scienza nuova. Lo sappiamo bene. Siamo anzi gli unici a saperlo, in Recanati. Ma, appunto perciò, il titolo che abbiamo scelto continua a sembrarci opportuno<sup>11</sup>.

A parte il raccordo leopardiano, che vale come rinvio alla cornice nichilistica di costante riferimento al discorso, è evidente come l'autore si riporti alle soglie della riflessione vichiana, allo scopo di scardinare la filosofia neoidealistica italiana che da Vico trae origine. In qualche modo Noventa, pensatore 'a ritroso', retrocede dalla modernità per ritornare a Vico e prima di Vico, ripartendo quindi dalla *querelle* che storicamen-

<sup>9</sup> G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo* [1937], Milano, 1991, pp. 135, 203.

<sup>10</sup> In particolare, *East Cocker*, da *Four Quartets* [1943], in TH. S. ELIOT, *Opere*, 1939-1962, a cura di R. Sanesi, Milano, 1993, p. 347.

<sup>11</sup> G. NOVENTA, *Principio di una scienza nuova*, in ID., «*Nulla di nuovo*» e altri scritti 1934-1939, a cura di F. Manfriani, Venezia, 1987, p. 67. Il motto in epigrafe del moralista francese: «Tutto è detto, e giunge troppo tardi, dopo più di settemila anni che ci sono degli uomini, e che pensano», è desunto da *Les caractères* [1688], Paris, 1981, p. 35.



te coinvolge non solo gli antichi, ma anche i francesi e gli italiani a confronto e il controverso primato morale e civile di questi ultimi: «Fare di un Ariosto un Ronsard non può voler dire che questo: mettere in Francia l'Ariosto e tenerci Ronsard»<sup>12</sup>.

Da una penna e da una mente come quella di Noventa non ci si può allora attendere una lettura filologica di Vico e una menzione precisa ai testi e ai contesti. Indulgente al chiasmo e all'antifrasi, anche lo stile di Noventa ha considerato l'esempio di Vico come una cava di pietra da cui estrarre i pezzi idonei alla sua polemica. Tuttavia la figura e l'opera di Vico non sono indifferenti, lo si ripeta, all'obbiettivo di scardinamento della cultura neoidealistica e moderna per antonomasia che è negli auspici del tradizionalismo di Noventa. Vico quindi rimane dietro le quinte anche quando Noventa espone la sua teoria dell'anima, in antitesi al soggettivismo neoidealistico, che è così vicina all'emanatismo neoplatonico del *Liber metaphisicus*.

I maggiori commentatori dell'opera di Noventa hanno appena messo in evidenza questo aspetto, che è tuttavia di notevole interesse dal punto di vista della storia della ricezione di Vico. Secondo Manfriani, curatore delle opere complete in cinque volumi, in *Nulla di nuovo* emergerebbe «la serrata critica all'idealismo crociano e gentiliano (due correnti di pensiero, per Noventa, sostanzialmente identiche), nel quale si risolve, come errore massimo, l'intero pensiero moderno, da Cartesio in avanti»<sup>13</sup>. In un certo senso il *Principio di una scienza nuova* di Noventa è quindi una sorta di orazione inaugurale anticartesiana che ha luogo a distanza di oltre due secoli da Vico: comunque se è una scienza nuova è una scienza nuova negativa.

Secondo Invitto, invece:

La critica radicale a Croce e Gentile ha portato a un neovichismo che ha sostituito alla età degli dei, degli eroi e degli uomini, le età dei filosofi, dei poeti, dei politici e dei religiosi. Secondo una visione circolare e non lineare del tempo e della storia, la religione genera le altre forme di coscienza, ne è inverata, restituendo a tutti i soggetti, anche ai più umili, la capacità di vivere i modi dello spirito che l'idealismo aveva loro negato<sup>14</sup>.

In questo senso tuttavia si configura una timida, quasi embrionale «scoperta» del vero Vico, a prescindere dalla falsificazione neoideali-

<sup>12</sup> G. NOVENTA, *Principio di una scienza nuova*, cit., p. 257.

<sup>13</sup> ID., *Prefazione a «Nulla di nuovo»*, cit., p. LXXXIV.

<sup>14</sup> G. INVITTO, *Dall'estetica all'antropologia, passando per l'etica*, in *I mondi di Giacomo Noventa*, a cura di F. Manfriani, Lecce, 1993, p. 72.

stica, che converge inevitabilmente in seno a quella tipologia della ricezione vichiana tipica del moderatismo, aggiungendovi il complemento di scavo in direzione di un'«Italia letteraria sotterranea, che si interessa ancora ai problemi dello spirito»<sup>15</sup>: una direzione esplicitamente contraria a Gentile e alla filosofia ufficiale del fascismo.

Il discorso di Noventa comunque fa leva oltre che sul declino dell'Occidente e la «barbarie della riflessione», che configura il fascismo stesso come un errore *della* cultura, piuttosto che un errore *contro* la cultura, sulla decadenza della poesia moderna che sembrerebbe dimostrare da sola, per il fatto stesso di esistere, l'avvenuto naufragio dell'estetica neoidealistica. Anche in questo senso occorre tornare a Vico restituendolo alla supposta genuinità della sua lezione, prima della corruzione del suo insegnamento a opera di Croce e quindi di Gentile che riteneva che «l'Italia moderna, ricordando Vico, deve sentire che da lui comincia la sua nuova storia»<sup>16</sup>. Sì, ma quale Vico?

C'è un'analogia in questo senso tra Noventa e Ungaretti che, nelle sue due conferenze tenute in Brasile su Vico, cerca programmaticamente di contestare la riduzione crociana della concezione vichiana e delle sue conseguenze sul piano della poesia. Lo scritto di Noventa era uscito nel '36, Ungaretti tiene i suoi seminari su Vico l'anno dopo, nel '37. «Solaria» era rivista di notevole diffusione e non è possibile non riscontrare delle convergenze tra Noventa e Ungaretti, quando Ungaretti afferma che:

[...] ci sono i singoli dalla creazione dell'uomo alla fine del mondo, e fra tutti questi miliardi di singoli permane e avviene in realtà una solidarietà di atti volontari. E di tutto ciò che il genere umano ha fatto e di tutto ciò che farà, l'uomo può avere scienza, poiché con questi fatti l'uomo ha costruito e continuerà a costruire liberamente la mente umana. Non occorre aggiungere che la relazione con il perire e col divino sussiste per il gruppo sociale e per l'umanità considerata nel suo totale tempo storico<sup>17</sup>.

Oppure quando Ungaretti dichiara che «col Romanticismo è incominciata una vera tragedia della parola, che perdura»<sup>18</sup>, formula un enunciato pienamente sottoscrivibile da parte di Noventa. Ma, sebbene

<sup>15</sup> G. NOVENTA, *Principio di una scienza nuova*, cit., p. 261.

<sup>16</sup> Giambattista Vico, in *Celebrazioni campane*, Urbino, Confederazione Fascista dei Professionisti e degli artisti, 1937, p. 351.

<sup>17</sup> G. UNGARETTI, *Posizione storica e grandezza di Giambattista Vico*, in ID., *Vita d'un uomo. Viaggi e lezioni*, a cura di P. Montefoschi, Milano, 2000, p. 692.

<sup>18</sup> ID., *Influenza di Vico sulle teorie estetiche d'oggi*, in ID., *Vita d'un uomo. Saggi e interventi*, a cura di M. Diacono e L. Rebay, Milano, 1997, p. 360.

entrambi riprendano le mosse da Vico, il classicismo di Ungaretti e la «riforma letteraria» di Noventa hanno esiti distinti, e mentre la poesia di Ungaretti diviene poesia della memoria, del mito e del sentimento del tempo, la scelta di Noventa resta legata all'invenzione di una lingua nuova in termini che solo la forzatura neoidealistica può ricondurre a Vico e alla sua estetica del linguaggio. A parere di Gentile infatti, la lingua «che ogni scrittore trova, non è propriamente quella che egli parlerà. Egli ne parlerà bensì una sua; ma la sua lingua sarà tuttavia uno svolgimento di quella che si potrà considerare come l'antecedente della sua»<sup>19</sup>. Pacifica questa definizione in termini di creatività del rapporto di continuità stabilito tra l'espressione del poeta e la propria lingua materna. Quando il poeta, aggiunge Gentile, non prosegue una lingua ricevuta ma ne inventa una nuova, appartiene doppiamente alla comunità<sup>20</sup>. Ed è inevitabilmente la stessa posizione di Noventa, se dichiara nel suo canzoniere:

Mi me son fato 'na lengua mia  
 Del venezian, de l'italian:  
 Gà sti diritti la poesia,  
 Che vien dai lioghi che regna Pan<sup>21</sup>.

Pur senza ricondurre il proprio talento individuale a un bacino di valori nazionali o regionali, è evidente come sul piano della produzione poetica Noventa non oltrepassi la barriera dell'estetica neoidealistica e genericamente romantica contro la quale si schiera in linea di principio. Anche se ci sarebbe molto da dire sulla doppia, «discordante natura», del panismo di Noventa, così vicino al ruolo vichiano della poesia come fantasia sfrenata e, contemporaneamente, istituzione di lingua e di cultura, entro questo visibile chiaroscuro resta tuttavia valida l'intuizione di Noventa di ripartire dal sistema della filosofia vichiana per sradicare la modernità dal suo stesso terreno e dalle sue fondazioni. Ma il percorso di Noventa si ferma alla prima tappa, limitandosi a demistificare il «vichismo» di Stato. L'esaurimento dei presupposti politico-ideologici post-risorgimentali, troppo rapido perché fosse avvertito sia da Noventa che dai suoi contemporanei, avrebbe invece restituito attualità al pen-

<sup>19</sup> G. GENTILE, *La filosofia dell'arte in compendio*, Firenze, 1937, p. 179.

<sup>20</sup> «In secondo luogo, se la lingua di uno scrittore non è per l'appunto quella che ricevette ma quella che egli crea, lo scrittore non appartiene a una nazione soltanto per gli antecedenti della sua arte, ma anche proprio per la sua arte» ecc. (*ibid.*, p. 180).

<sup>21</sup> *Versi e poesie*, a cura di F. Manfrian, Venezia, 1986, p. 99.

siero di Vico nella sua originale ambivalenza di interpretazione e contestazione della modernità.

ALESSANDRO SCARSELLA

*A NOTE ON NOVENTA AND VICO. In 1936 Giacomo Noventa (1898-1960) published an essay with echoes of Vico in the European review «Solaria» (Florence): Principio di una scienza nuova. The use of the term «Scienza nuova» is parodistic and instrumental. Noventa's interest in Vico's system of philosophy was a mode of contesting Croce and Gentile, to strike at the roots of the neo-idealistic philosophy doctrine.*

SCHEDE E SPUNTI



## VICO 'RELIGIOSO' E 'MODERNO'

Questo di Paolo Cristofolini è davvero un libro singolare (*Vico pagano e barbaro*, Pisa, ETS, 2001) che merita d'essere segnalato e discusso, nonostante che i lettori del nostro «Bollettino» già ne conoscano alcune parti, non solo per il dovere di una rivista come la nostra di essere attenta a registrare tutto quanto si scrive su Vico. Libro singolare a partire dalla scelta letteraria che si affida ad una prosa elegante non disdegnosa di concessioni popolareggianti così da alternare pagine dotte e sottili a costatazioni ironiche ed autoironiche di popolare saggezza. Libro singolare anche per il suo impasto tematico. Una fitta serie di minute precisazioni ecdotiche, circa annotazioni vichiane o presunti errori di Vico erroneamente corretti nella tradizione testuale delle numerose edizioni del filosofo, servono per esercitare una critica 'dissolvente' delle letture storicistiche di Vico, che poi sono le maggiori, o, quanto meno, tra le maggiori che la bibliografia vichiana può annoverare. E qui i conti del dotto e acuto vichista, a mio giudizio, non tornano. Non tornano nonostante che il suo argomentare appaia invincibile. Ma è tale per la buona ragione che egli si prefigura un oppositore che non esiste. Mi spiego. Cristofolini, che pur le conosce, non crede alle diverse dimensioni dello storicismo, o, per essere più precisi, ammette pure che queste dimensioni si diano ma solo a condizione di ritrovare la base di tutte in un gruppo di insuperabili e ineluttabili presupposti teoretici, che lasciano vedere nelle varie dimensioni dello storicismo soltanto o tutto al più le articolazioni di una comune, generale *Weltanschauung*, la quale fa di quelle dimensioni, come disse una volta Eugenio Garin, una famiglia di dottrine tra loro strettamente apparentate anche quando confliggenti, perché esse confliggono per beghe di famiglia a sfondo, come dire, insuperabilmente condominiale. Secondo Cristofolini, sia che si rivolga a Hegel sia che si rivolga a Kant apparentati diversamente al comune capostipite Vico, lo storicismo è la concezione che vede nella storia una proiezione del passato, vale a dire lo svolgimento necessario di idee e fatti da individuare come i prodromi necessari del presente, così che il cammino del pensiero (sia consentita anche a me qualche forma retorica popolareggiante) è un percorso lineare e deterministico, le cui scansioni sono le

tappe di un progresso invincibilmente in ascesa. Da qui discende, inesorabilmente – sia essa conservatrice o progressista – la certezza che ciò che è stato doveva essere, per cui in questo processo non c'è ragione che non sia quella dei vincitori e per i vinti c'è posto solo in quanto la loro sconfitta sta a consacrare le necessarie ragioni dei vincitori. Ragion per cui il male o la violenza del potere sono la realtà adeguata del cammino della storia o perché consacrano la vittoria del dispotismo a vantaggio dei conservatori o perché preparano – grazie alla propulsiva funzione del negativo per il positivo – la vittoria prossima ventura della libertà a conforto dei liberali per intanto sconfitti ed oppressi. Non a caso, sia pur con qualche distinguo più retorico che sostanziale, in queste pagine di filosofia su Vico e sullo storicismo ricorre il nome di Stalin come colui secondo il quale il *posse agostiniano* (che sta qui come sinonimo di potere quale potenza) invade completamente, fino a dominarle, le sfere del *nosse* e del *volle* (cfr. pp. 18-19 e p. 11).

Insomma sembra che per Cristofolini il più vero e coerente storicista sia Stalin, fedele interprete della leniniana negazione della libertà di critica (una forma di determinismo di tipo storicistico), che, forse, potrebbe invocare a proprio supporto – ma questa è una mia malignità – le critiche allo storicismo crociano e allo *Historismus* meineckiano (quest'ultimo prevalentemente conosciuto attraverso Carlo Antoni) indirizzate dal già gentiliano, poi marxista e materialista Cantimori, che aveva contrapposto al Croce giustificatore del rogo di Serveto e della persecuzione di Socino le ragioni degli sconfitti *Eretici italiani* del '500, forse trascurando il particolare che il rogo di Serveto non era stato appiccato da Roberto Bellarmino ma da Calvino.

Se le cose stessero come egli pensa, Cristofolini avrebbe potuto non scrivere la «Premessa» e il cap. 5 di questo libro dotto ed acuto, perché non vi sarebbe stata ragione di uccidere ciò che è già morto, o non è mai nato: lo storicismo, appunto. E Vico sarebbe un «paganò» e un «barbarò» cittadino del mondo dei primitivi, a proprio agio nella accolta dei suoi bestioni, senza bisogno di disquisizioni giustificative. Il fatto è, però, che le cose non stanno così e, dunque, il libro di Cristofolini ha una sua ragion d'essere, che fonda, tuttavia, su un errore ed è sbagliato quando dalla esegesi testuale va alle interpretazioni storiografiche. Per chiarire quanto intendo dire mi fermo rapidamente su un paio di questioni affrontate da Cristofolini con garbata fermezza ed impietosa criticità.

Non intendo negare (anche se trattasi di una versione tanto corretta quanto vulgata) che lo storicismo assoluto di Croce, col suo irrigidire il criterio hegeliano del reale nel principio del «nient'altro che storia», sia il completamento della più rigorosa affermazione del principio di



identità contro quello di individualità proprio della storia storicistica di matrice tedesca (lo *Historismus* da Humboldt a Meinecke). E neppure intendo negare l'entusiasmo della scoperta che suggerì a Croce l'immagine di un Vico precorritore di tutti e tutto nei due secoli a lui successivi. E però mi domando, siamo proprio sicuri che solo a ciò si riduca l'esegesi crociana di Vico e non faccio qui cenno dei motivi storicistici dell'ultimo Croce, non poco discordanti con quelli dello stesso storicismo assoluto? E persino l'erudizione vichiana di Fausto Nicolini (della quale, per esempio, Nicola Badaloni ha fatto gran conto, essendo ricambiato dall'apprezzamento che Nicolini faceva delle di lui ricerche vichiane) sia tutta da buttare solo perché ad essa sovrapponeva le interpretazioni di Croce, senza con ciò negare, sia chiaro, i 'pasticci' nicoliniani nelle edizioni di Vico, che proprio il nostro «Centro», grazie anche al lavoro di Paolo Cristofolini, sta progressivamente chiarendo e correggendo? Sinceramente credo che sia difficile rispondere sì, seppure in nome dello «storicismo come stalinismo» o viceversa. Quanto alla lettura pioviana del «Vico senza Hegel» in nome di un «Vico con Kant» (che è un po' una semplificazione di un più articolato discorso) siamo proprio sicuri che essa si concluda con un «Vico senza storicismo» per la estensione di questo storicismo fino a comprendervi anche Heidegger? Francamente non credo che le cose stiano così. Cristofolini semplifica e interpreta per frammenti un più complesso discorso al quale (aihmè) sembra non applicare i rigorosi criteri di ermeneutica storiografica ai quali giustamente si richiama e sui quali, almeno parzialmente, concordo con lui. Sì, nel 1968, poco prima o poco dopo, quando avviò il suo rinnovatore discorso su Vico in nome di un diverso storicismo (che in lui si sarebbe configurato anche con tinte esistenzialistiche), Piovani indicò una diversa genealogia ed arrivò ad estendere questa fino a Heidegger. Ma, in primo luogo, il riferimento andava allo Heidegger lettore e interprete di Dilthey dei famosi paragrafi di *Sein und Zeit*, importanti per la significazione contemporanea dello storicismo, senza però accludere Heidegger allo storicismo. In altre pagine Piovani ha indicato del maestro della *Existenzphilosophie* l'insuperato ontologismo, che è l'opposto delle posizioni storicistiche. E poi quella lettura del «Vico senza Hegel» in nome di un «Vico con Kant» intendeva polemicamente rompere l'egemonico schema idealistico-crociano, mostrando come, se di genealogie dovesse parlarsi, almeno un'altra ed alternativa poteva legittimamente costituirsi. La lettura storicistica che Piovani fa di Vico va cercata altrove, per esempio nel *Vico e la filosofia senza natura* o nel *Vico e Roma* o nell'esi- genza da lui prospettata, con particolare energia, di un restauro critico delle pagine vichiane.

Quanto alle mie ben più modeste letture, certo anch'io ho parlato di *Vico tra due storicismi* (dove sottolineerei quel 'tra') e di «analogie funzionali» di Vico con lo *Historismus*, ma lo feci per proseguire nella polemica contro la storiografia idealistica su Vico e, allora, vorrei ricordare anche il mio *Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, che, in verità, mi sembra una messa a punto del significato meineckiano di 'precorrimiento', assai diversa da quella classica della storiografia idealistica e non solo idealistica. Nella mia polemica sottolineatura indicherei la cautela che, in vero, riconosce anche Cristofolini e gliene sono grato. Però a Cristofolini, che conosce altre mie cose su Vico e mostra di apprezzarle, è sfuggita una notarella su *La religione dello storicismo*, dove nego che Vico sia un capitolo dello storicismo (ed infatti non l'ho compreso nella mia *Introduzione allo storicismo*, ricevendo perciò le critiche di Mario Agrimi) e ho sostenuto, invece, che egli è parte della storia dello storicismo per le interpretazioni 'storicistiche' che ha ricevuto, trovandosi ad essere l'iniziatore, o, meglio, uno degli iniziatori di una idea della conoscenza storica che è propria della modernità e che ha trovato nella *filosofia dello storicismo* (quello critico-problematico al quale solo io attribuisco la qualifica di storicismo in senso proprio) uno degli sbocchi più sicuri. In questo senso e solo in questo io ritengo che possa parlarsi di uno 'storicismo' di Vico. Ma c'è dell'altro ed è il punto nel quale l'insegnamento storicistico di Piovanini ha consentito a me qualche osservazione in margine, forse non del tutto trascurabile. Mi riferisco non alla formula «Vico con Kant» contro l'altra «Vico senza Hegel», che valgono quanto valgono tutte le formule, da chiunque adoperate. Mi riferisco all'attenzione che va dedicata al Kant del giudizio riflettente, come io ho cercato di fare specie quando ho studiato quelli che ho chiamato – ecco un'altra formula convenzionale –: i lettori eterodossi di Kant. Non è certo questa la sede neppure per accennare soltanto a questo discorso, che ha consentito di vedere in Kant uno snodo essenziale per la individuazione dello storicismo critico, quale teoria della critica della ragione storica, e della sua tradizione. Ma varrà ricordare che il giudizio riflettente è quello che consente di rendere possibile un concetto in grado di comprendere il particolare non mediante una rappresentazione (un universale) già data, bensì in modo da poter rappresentare il particolare nella sua diversità come contenuto dell'universale. Si tratta, in altre parole, della possibilità di definire «leggi soggettive» per la «sconfinata molteplicità» di forme, delle quali si configura la «struttura interna» secondo il concetto di una finalità della natura (noi possiamo dire della storia) e non della ragione, in quanto il fine non è posto nell'oggetto, ma esclusivamente nel soggetto, e cioè semplicemente nella sua facoltà di riflette-

re (a volere parafrasare termini della «Prima Introduzione» della *Critica del Giudizio*). Si apriva così la via alla costruzione di un giudizio altro rispetto a quello determinante, che è logico in quanto ha come predicato un concetto oggettivo dato; un giudizio, al contrario, che accosta immaginazione ed intelletto e percepisce un rapporto tra le due facoltà conoscitive, che costituisce la condizione soggettiva generale dell'uso oggettivo del giudizio. Si tratta di una rivoluzione gnoseologica riguardante il rapporto tra individuale ed universale, capace di vedere nell'uomo l'essere in grado di pensare l'universale e di farsi esso stesso universale senza perdere la propria particolarità, il proprio radicamento nella storia, ossia nel mondo empirico. Insomma, come è stato detto bene, nella funzione del giudizio, una funzione del giudizio che sia capace non solo di agganciare il particolare concreto ad una legge già data (come è del giudizio determinante), ma piuttosto di partire dal particolare cercando un universale sotto cui sussumerlo, senza negarlo e risolverlo in un astratto universale, assoluto e onnicomprensivo quale è l'universale espresso dalla idea del «nient'altro che storia», che, tutt'al più, è compatibile con il Kant del trascendentale interpretato da Fichte e da Hegel, mentre è assolutamente incompatibile con il Kant che consente la quarta critica, quella della ragione storica. Seguendo questo Kant, per andare con Kant oltre Kant, si può porre la domanda, come è stata posta, su quale sia l'idea di storia che lo storicismo critico concettualizza e che è all'origine del frastagliato discorso consolidatosi nella «tradizione dello storicismo», o nella «filosofia dello storicismo», ancora una volta tenendo presente le necessarie distinzioni tra ciò che è storicistico e ciò che non lo è, e, al più, gli somiglia. Quale è dunque questa idea della storia?

Per rispondere brevemente mi fermo su due punti centrali del *Vico barbaro e pagano* di Cristofolini, quello concernente il corso e il ricorso e quello concernente la religiosità di Vico.

Quanto al primo punto la non corrispondenza tra decadenza e ricorso suggerisce, a mio credere, la diversa funzione dell'una e dell'altro. La caduta è una conseguenza della fragilità della natura umana, vorrei dire (e di qui a poco lo specificherò) della mancata certezza della salvezza che è propria dell'uomo di Vico considerato come singolo e come specie. A questa mancanza contrasta l'aspirazione all'eternità (alla salvezza, appunto) che è però solo di Dio e non può essere degli uomini, salvo a non negare di questi il movimento, lo sviluppo verso la perfezione non attingibile mai compiutamente, almeno per i popoli della gentilità se non anche per il popolo ebreo che è il popolo di Dio. La teodicea di Vico (ammesso che essa possa darsi nel complesso mondo vichiano) contrasta con ogni tipo e forma di perfettismo. Nella vita dell'umanità il ricorso è ciò

che concerne la possibilità della decadenza e del trionfo, del male e del bene, ossia la normatività del processo che è data dal diritto naturale, vale a dire la legge dell'ordine del quale l'uomo cerca, se non la verità, la certezza. E qui la funzione del ricorso incrocia quella della religione. La religione di Vico si pone accanto o dentro la storia per garantire l'ordine, che può conseguirsi solo quando l'uomo individua il fondamento di se stesso in modo da vincere la immediatezza della sua empiricità e delle sue utilità (le *anfractuosa vitae*). La religione mira a garantire l'uomo che si fa umanità (ossia supera la barbarie originaria), e tuttavia neppure a questa Vico assicura la certezza della salvezza perché se così fosse verrebbe tolta la ragione della ricerca dell'ordine, che è la ragione stessa dell'uomo e della umanità appunto in quanto ricerca ed evoluzione. Mi sembra che questo sia il significato del solenne e conclusivo avviso che l'uomo «se non siasi pio daddovero non può essere saggio». La religione di Vico è cioè intrisa di un profondo agostiniano pessimismo tragico-morale, che è ciò che toglie alla sua storia il carattere teleologico (e ciò avviene anche per la religione) nel senso di un determinismo finalistico e affida storia e religione a una teologia della storia, che è «teologia civile ragionata». Che significa? Significa che storia e religione sono strumenti per acquisire la certezza dell'ordine pur senza conseguirne la perfetta verità e senza smarrire l'alterità tra l'uomo e Dio, senza la quale si darebbe la fine della storia, alla quale, però, Dio non ha interesse, perché equivarrebbe all'annullamento della responsabilità dell'uomo e perciò, al tempo stesso, della necessità del divino giudizio degli uomini.

Non posso andare oltre e mi scuso se non ho indicato a conferma di queste osservazioni i testi vichiani, per altro di comune conoscenza tra gli studiosi di Vico e da me stesso altrove indicati e commentati. Qui voglio solo finire ritornando alla questione dello 'storicismo' di Vico. Il quale, dunque, non è il progenitore di una nuova genealogia, ma è certamente all'origine di una tradizione di pensiero che si costruisce attraverso lo svolgersi della coscienza storica della modernità, la quale alimenta il significato della conoscenza storicistica del passato, che non è rivolta allo schiacciamento del passato nella faticosa contemporaneità del presente, perché è avveniristica, in quanto «l'esistenza non si realizza nel niente, ma in un più», «il suo già – essere – stato non è stasi, ma transizione», come ha scritto proprio Piovani, precisando così il suo storicismo, che non ha nulla in comune con il teleologismo della ineluttabile contemporaneità della storia. È questa idea dello storicismo che lo studio di Vico aiutò Piovani a costruire e fu con questa idea dello storicismo che Piovani lesse lo storicismo di Vico. Se da ciò torno anche io ai criteri ed ai metodi della storiografia filosofica quali sono enunciati da Cristofolini sono pronto a

sottoscrivere frasi come questa di pagina 78: «fare storia del pensiero può anche significare un approccio qualitativo ai testi e alle culture, diverse dalla scansione di un progresso per tappe in ascesa: si può ricercare nelle filosofie del passato da un lato la fecondità possibile dei 'sentieri interrotti', di percorsi che in certa vicissitudine storica non hanno mai avuto, o hanno perduto, fortuna; e dall'altro le sorgenti più volte sommerse della nostra costituzione intellettuale». E però mi convince assai meno quest'altra affermazione di p. 15: «il movimento della storia reale non schiaccia il pensiero del filosofo dentro i meccanismi infernali dei suoi condizionamenti materiali (...), né lo inverte *a posteriori* nei disegni dello spirito del mondo, ma lo calamita in qualche modo nel disegno di una provvidenza immanente, di masse umane in cammino secondo un progetto sempre più partecipato e cosciente». Che cos'è la «provvidenza immanente» e come se ne distingue l'esito di guida di masse umane in cammino rispetto alla estensione dello spirito eternamente presso di sé che si personifica nella storia idealistica alla ricerca perenne dei prodromi del presente? Forse che la differenza sta solo nella scelta del presente, quello che piace e piace agli idealisti e agli idealisti storicisti e quello che piace e piace ai marxisti trozkisti e non staliniani? Non è anche questa una accettazione della idea di storia filosofica della filosofia? Per mio conto sono per una storia storica della filosofia e questa, proprio in quanto interessata alla decifrazione delle carte di navigazione delle idee, sa concentrarsi su tempi brevi senza timore dei tempi lunghi della circolazione delle idee. Infatti senza gli uni e senza gli altri non si scrivono le storie ma solo le gazzette, non si fa storiografia filosofica ma la storiografia revisionistica delle gazzette. E con queste il mio tenace e intollerabilmente insistito storicismo non ha e non vuole avere nulla in comune, così come, ne sono certo, nulla in comune vuole avere l'amico Cristofolini, a condizione che abbandoni qualche eccessivo motivo polemico e indulga a qualche opportuna distinzione, almeno tra storicismo e storicismo.

FULVIO TESSITORE



## STORIA, MEMORIA, IMMAGINI TRA VICO E HEGEL

Resterebbe certamente deluso il lettore che intenda avvicinarsi a questo libro<sup>1</sup> pensando di trovarsi dinanzi all'ennesimo tentativo (non per questo da disprezzare o sottovalutare) di comparazione storico-filosofica tra due tra le punte più eccelse toccate dal pensiero moderno e contemporaneo. D'altro canto, sia l'uno che l'altro dei due autori si segnalano per avere alle loro spalle un puntuale e rigoroso lavoro – condensatosi in libri e saggi che occupano un posto di rilievo nelle ormai sterminate bibliografie dedicate a Vico e a Hegel – di analisi dei testi e di autonome tesi interpretative. Cosicché, queste pagine possono essere considerate un *pre-testo*, inteso questo termine in senso letterale, cioè come qualcosa che si pone prima e indipendentemente dai testi, dal momento che ciò che viene in primo piano non sono soltanto i riferimenti (di cui pure c'è ampia e proficua traccia) alle opere vichiane ed hegeliane, ma soprattutto interessanti spunti di riflessione che, a partire dal confronto tra i due classici, affrontano alcuni grandi temi del pensiero: il nesso tra memoria e immaginazione, la plausibilità di una logica trascendentale e del suo rapporto con la storia, l'essenza e il significato del sacro.

Così, Stephan Otto – nella prima delle sue lezioni seminariali<sup>2</sup> – enuncia subito, pur muovendo da una precisa interpretazione di Vico, il fulcro della sua autonoma proposta filosofica<sup>3</sup>: una filosofia del ricordo che però non ha nulla in comune né con una mera riproposizione della memoria come peculiare procedura conoscitiva della storia, né con una ripresa dell'antico problema della memoria come specifica facoltà dell'anima. Pur postulando, nei termini per così dire classici, la differenza tra l'aspetto psicologico della facoltà memorativa e il fondamento logico-co-

<sup>1</sup> S. OTTO - V. VITIELLO, *Vico-Hegel. La memoria e il sacro*, Napoli, 2001.

<sup>2</sup> Il libro, infatti, raccoglie i testi di sei lezioni seminariali tenute dai due autori, nell'aprile del 2000, presso l'Istituto Universitario «Suor Orsola Benincasa». La prima lezione è intitolata: «L'opzione vichiana: memoria e ingegno. Della preminenza delle immagini».

<sup>3</sup> Essa è peraltro già visibile a partire dal titolo complessivo del contributo di Otto: «Il conflitto tra immagini e parole. La filosofia del ricordo in uno sguardo su Vico e Hegel».

noscitivo del pensiero, Otto, tuttavia, appare convinto che una filosofia del ricordo – se non vuole essere semplice ripensamento di una materia già data o mero contrassegno dell'identità personale – non può non essere «pensiero e oggetto di pensiero». Ma in che senso? Non certo in quello del pensiero puro che, si può dire, non è programmaticamente in grado di pensare l'oblio, ma, facendo ricorso alla capacità rappresentativa della letteratura, che oltrepassa il livello del mero pensato e si affida alla rappresentazione sensibile delle immagini. Ciò che ora viene in primo piano è un complesso ragionamento sulla soggettività – che qui non è possibile riprendere nella sua interezza – che il filosofo tedesco sviluppa, con particolare riferimento alla concezione kantiana del soggetto trascendentale e al nesso tra pensiero e rappresentazione (*Vorstellung*). Tuttavia, il punto di vista kantiano riduce in sostanza alla facoltà sintetica del pensiero la ricchezza molteplice delle rappresentazioni. Nell'io di Kant, avrebbe detto Dilthey, non scorre vero sangue, ma solo la linfa rarefatta del pensiero. Insomma, «il criticismo trascendentale kantiano ha aperto al ricordo la via dell'esilio dal pensiero filosofico»<sup>4</sup>.

È a questo punto che, nel discorso di Otto, interviene il confronto Hegel/Vico, che non sottende, sia per ragioni obiettive che soggettive, una intenzionalità storico-comparativa, bensì pone in questione la distanza teoretica tra i momenti costitutivi delle due prospettive filosofiche: la *soggettività* e l'*ingegno*. È a questo problema di fondo che Otto connette la sua domanda speculativa, e cioè se sia possibile un filosofare che non sia solo pensato, ma anche rappresentato nelle immagini. Questa possibilità è testimoniata dal fondamentale ruolo che, ai fini della comprensione stessa dell'opera, assume la «dipintura» nella *Scienza Nuova*. Il significato ed il ruolo delle raffigurazioni poste nel frontespizio del libro non hanno soltanto un valore, per così dire, mnemotecnico, ma anche ed essenzialmente filosofico. Ciò che la «dipintura» esprime è certamente l'idea vichiana della origine del lessico dell'umanità dalle immagini sensibili, ma è anche la precisa opzione per un pensiero che, attraverso la stretta relazione tra *memoria/fantasia/ingegno*, si mostra capace di pensare attraverso le immagini.

Qui, naturalmente, non è il caso di ripercorrere, come pure efficacemente fa Otto, tutti i passaggi testuali e le connesse interpretazioni che riguardano l'idea vichiana di *ingegno* e che conducono, in sostanza, ad una più ampia e radicalmente nuova visione della ragione (una ragione che non si fa più soltanto processo accumulativo e progressivo del sapere, ma diventa anche ed essenzialmente ragione ingegnosa, topica, ca-

<sup>4</sup> Cfr. S. OTTO, «Il conflitto tra immagini e parole», p. 19.



pace cioè di ritrovare e creare continuamente le cose)<sup>5</sup>. E neanche è il caso di riproporre le pur importanti questioni connesse al ruolo che la poesia e il sapere fantastico hanno nella metodologia vichiana della ricostruzione delle origini della storia e del processo di civilizzazione. Piuttosto mi pare importante segnalare il punto di domanda avanzato da Otto e, cioè, se proprio nelle riflessioni di Vico non possa trovarsi un «sostegno» per una filosofia del ricordo che non voglia più ridursi a fase preparatoria ed imperfetta della ragione. Questo è possibile – e mi pare che in ciò consista uno degli assi portanti dell'interpretazione che di Vico offre Otto<sup>6</sup> – nella misura in cui, ponendosi l'ingegno come una facoltà di tipo intellettuale che però proviene dal corpo, esso è allora in grado di verificare continuamente ed «ingegnosamente» l'esperienza sensibile.

Stanno qui le premesse di una originale ipotesi speculativa (costruita a partire da Vico e, come vedremo, anche dal confronto critico tra Vico e Hegel) riassumibile nella formulazione di una «filosofia del ricordo [...] *aperta* all'arte della rappresentazione, o esposizione, in immagini della memoria»<sup>7</sup>. Qui gioca un ruolo fondamentale il concetto di «memoria aperta», in un senso – almeno a me pare – non poi così lontano dal concetto diltheyano di *ganzer Mensch*, giacché qui la memoria si apre, contemporaneamente, all'esperienza vissuta e al pensiero razionale. «Tutt'e due – scrive Otto – l'esperienza così come il ragionamento, trovano la loro *ri-presentazione* nella nostra memoria»<sup>8</sup>.

È a questo punto che Otto – nell'economia del suo discorso – fa entrare in scena Hegel, muovendo innanzitutto da un testo che si può leggere nel *Zusatz* al § 452 della *Enciclopedia*: «Qui, nel ricordo, prendiamo di mira la nostra soggettività, la nostra *interiorità*, e determiniamo la misura del tempo secondo l'interesse, che essa ha avuto per noi»<sup>9</sup>. Ora, prescindendo dai problemi di interpretazione storico-culturale – primo fra tutti la collocazione di Hegel lungo il solco della dottrina agostinia-

<sup>5</sup> Otto fa opportunamente riferimento al capov. 375 della *Scienza nuova* del 1744, là dove alla filosofia «ragionata e astratta» degli addottrinati si contrappone la «metafisica sentita ed immaginata, quale dovet' essere di tali primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie».

<sup>6</sup> In queste pagine ovviamente Otto sviluppa e perfeziona i ricchi e stimolanti contenuti di una lunga e articolata serie di saggi e contributi dedicati a Vico.

<sup>7</sup> Cfr. l'esordio della seconda lezione («L'opzione hegeliana: memoria e intelligenza. Della preminenza delle parole e dei segni»), pp. 33-34.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, p. 34.

<sup>9</sup> «Hier, in der Erinnerung, fassen wir unsere Subjektivität, unsere *Innerlichkeit*, ins Auge und bestimmen das Maß der Zeit nach dem *Interesse*, welches dieselbe für uns gehabt hat» (cfr. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie*, in *Werke*, Frankfurt a. M., 1969, vol. X, p. 259).

no-cristiana della memoria, piuttosto che su quello che fa capo all'anamnesi platonica – a me pare corretta la lettura che ne dà Otto. Essa potrebbe condensarsi nel riconoscimento del fatto che ciò che resta dominante è l'intento speculativo hegeliano di individuare nella intelligenza concettualizzante ciò che padroneggia in ogni suo momento l'intuizione sensibile, lungo una linea – peraltro già chiaramente tracciata fin nella *Fenomenologia* – in cui il procedimento metodico dell'*Aufhebung* conduce al punto conclusivo e totalizzante del sapere assoluto dello spirito. Trovo perciò strano che Otto giudichi «non filosoficamente prudente» – a meno che non si sia stati fuorviati dalla intelligente provocatorietà dell'enunciato – l'invito che, alla fine degli anni '60 del Novecento, faceva Pietro Piovani a leggere Vico senza Hegel. Dove, naturalmente, il cuore del problema non sta soltanto in una giusta correzione storiografica di quelle interpretazioni di Vico legate alla tradizione neoidealistica, ma proprio nella individuazione della estrema diversità filosofico-speculativa delle due prospettive accentuatasi proprio in relazione al tema cruciale del cominciamento del pensare. A me sembra che la cosa sia chiarita proprio da Otto in modo esemplare:

La 'eziologia' vichiana è dominata da un assioma che dice: all'inizio del pensare troviamo sempre delle immagini. I primi pensieri degli uomini furono espressi mediante immagini, e un'immagine è presente sin da principio nella *Scienza Nuova* [...]. Nel sistema di Hegel, invece, all'inizio non vi sono né immagini né pensieri figurati: il cominciamento della filosofia hegeliana sta nel 'puro' pensare – un pensare 'libero' in quanto 'liberato' da rappresentazioni, da figurazioni visive, intuitive<sup>10</sup>.

Quali che siano le pur interessanti pieghe che si possono scorgere nella compattezza del discorso sistematico hegeliano e che ci fanno intravedere uno spazio possibile per una «semiotica delle immagini» capace di fornire contenuti agli stessi processi dell'intelligenza speculativa, non v'è però dubbio sul fatto che ciò che alla fine prevale è l'idea della totalità (quell'idea di spirito assoluto alla quale Dilthey cercava di contrapporre quella di spirito oggettivo e di oggettivazione della vita e delle sue coordinate relazioni concettuali, volitive e pratico-sociali), che è destinata ad assorbire in sé, superandoli e togliendoli, i momenti dell'intuizione, del ricordo e della rappresentazione. Questo continuo processo di superamento-toglimento delle immagini nei sistema dei puri segni pensati dalla ragione finisce – come perentoriamente e giustamente afferma Otto – col distruggere «l'immediatezza dell'esperienza umana sto-

<sup>10</sup> Cfr. S. OTTO, «L'opzione hegeliana...», cit., p. 38.

ricamente vissuta»<sup>11</sup>. In definitiva, dunque, al di là dei problemi di confronto storico tra i due pensatori, ciò che viene alla luce è una radicale distanza filosofica – che gioca ancora oggi un ruolo importante nel dibattito contemporaneo. «Preminenza dei segni e quindi della soggettività dell'intelligenza che 'fa uso' di questi segni – in Hegel; preminenza delle immagini e insistenza sul concetto di ingegno – in Vico»<sup>12</sup>.

Proprio sul concetto vichiano di ingegno si concentra l'analisi di Otto, una analisi che non riguarda soltanto la determinazione delle differenze che corrono tra la filosofia dell'ingegno e la tradizione cartesiana o tra essa e l'io penso kantiano<sup>13</sup>. Essa mira, anche e soprattutto, ad evidenziare l'estrema modernità di una visione che, per un verso, mette in risalto la significativa connessione tra ingegno e dimensione «operativa» dell'intelletto e, per l'altro, mette fine ad una insostenibile disimmetria tra intelletto e ingegno. Insomma, più che in Kant e in Hegel, è in Vico che può rinvenirsi un modello filosofico per una interpretazione «modale» della soggettività. La triade vichiana *memoria/fantasia/ingegno* «dice che l'ingegno non ha la 'forma' di un *io pensante*, bensì la 'figura' di una *soggettività operativa* – di una soggettività che opera insieme con la memoria e la fantasia»<sup>14</sup>.

Insomma, come ho detto all'inizio, qui Vico e Hegel fungono da *pre-testi* ai fini della fondabilità e plausibilità – anche a livello dello stesso dibattito contemporaneo sulla soggettività – di una filosofia del ricordo che vuole proporsi come «filosofia *aperta* all'esperienza vissuta della nostra soggettività, in grado cioè di gettar luce sulla nostra vita condotta in modo consapevole»<sup>15</sup>. Mi pare di poter dire, in definitiva, che quello di Otto è un contributo filosofico che travalica le pur importanti questioni di interpretazione delle opere vichiane e hegeliane, giacché ambisce ad elaborare un autonomo profilo teoretico che coinvolge questioni oggi dibattutissime sui temi dell'identità del Sé e del rapporto soggetto/oggetto. Se si vuole – sostiene Otto – che la soggettività dell'Io mostri la sua apertura al mondo, bisogna radicalmente ripensare la sua stessa identità. È l'apertura al mondo

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 54 sgg. «Con il suo 'io penso' quale fondamento filosofico-scientifico Cartesio appare a Vico un 'dommatico'. Alla 'soggettività' puramente coscienziale dell'io penso', Vico oppone un'indagine scientifica dello svolgimento dello spirito umano». E, ancora: «L'ingegno non si lascia ridurre all'idea di una soggettività a-temporale, né si lascia determinare mediante il concetto kantiano di 'spontaneità trascendentale' producente un 'io penso' puramente razionale».

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 66.

storico contemporaneo, io aggiungo – anche quando non debba essere un mero rispecchiamento riproduttivo della realtà, un mero piegarsi su essa – per mostrarsi adeguata deve abbandonare ogni forma di staticità, deve rinunciare ad ogni modello di legalità permanente e disporsi come «figura in movimento», come continua capacità di rappresentarsi e di ricrearsi nelle immagini storiche della memoria produttiva ed operativa.

Il contributo di Vitiello<sup>16</sup> ha un andamento, come egli stesso precisa, sinusoidale, nel senso che parte da Hegel per passare a Vico, ritorna poi a Hegel per concludersi con Vico. Si tratta di una scelta di metodo – un po' analoga a quella di Otto – non neutrale, ispirata ad un concetto della riflessione storica lontano da ogni paradigma lineare-evolutivo. Alla luce di questa premessa, allora, il confronto Vico/Hegel non è soltanto confronto di testi e interpretazioni, ma è innanzitutto ricerca di una comune configurazione problematica di alcuni dei passaggi costitutivi del discorso filosofico sulla verità. Hegel e Vico rappresentano, per il filosofo italiano, il tentativo più consapevole di invertire il tradizionale rapporto di riconduzione, almeno a partire da Cartesio, della logica alla teoria della conoscenza. Entrambi, scrive Vitiello, «si proposero tematicamente di compiere il processo inverso, di spiegare, cioè l'apprensione soggettiva del vero sul fondamento della struttura o essenza della verità»<sup>17</sup>. Mi pare essenzialmente questo il profilo teorico che caratterizza la posizione speculativa di Vitiello, la quale, naturalmente, condiziona anche la peculiare interpretazione che egli offre della filosofia di Vico<sup>18</sup>. Si potrà o meno consentire con essa, ma si tratta indubbiamente di uno dei più originali e stimolanti contributi che aiutano non solo, per così dire, a riposizionarsi criticamente rispetto ad alcune tradizionali tradizioni interpretative (come, ad esempio, quelle di Croce e Gentile che, in queste pagine, vengono severamente criticate, sia pur nella loro estrema diversità<sup>19</sup>), ma anche a render plausibile una pregnante e significativa permanenza – da non confondere con le forzate attualizzazioni indotte dal troppo abusato modello del precursorismo – di alcuni esiti del pensiero vichiano nella discussione filosofica contemporanea. Ma nelle pa-

<sup>16</sup> Cfr. V. VITIELLO, «Da Hegel a Vico. Logica-Storia-Natura. Ovvero: la difficile memoria del sacro».

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>18</sup> Vitiello ha, negli ultimi anni, approntato una complessiva reinterpretazione del pensiero vichiano in numerosi saggi e contributi. Qui mi limito soltanto a ricordare quelli più significativi: *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari 1998; *Vico e la topologia*, Napoli, 2000.

<sup>19</sup> Cfr. la prima lezione: «Logica dialettica e *Ordo Rerum*», pp. 88 sgg.

gine di Vitiello – come si è detto – è anche in gioco una particolare lettura della logica dialettica di Hegel, incentrata – anche attraverso un serrato confronto con le più note interpretazioni di essa, da Trendelenburg a Werder, da Kuno Fischer a Bertrando Spaventa – sul convincimento che in Hegel si mostri in maniera evidente l'unità di *Prinzip* e *Anfang*, di contenuto di verità del sapere e processo conoscitivo, una unità che espone il suo esito fondamentale nella critica ad una gnoseologia separata dalla logica e che identifica «il processo di apprensione del vero nel processo del farsi della verità»<sup>20</sup>. Non è qui il caso di seguire nel dettaglio le puntuali analisi che Vitiello dedica ai testi hegeliani della *Logica* e, in modo particolare, all'esposizione delle tre categorie dell'Essere, del Nulla e del Divenire. È sufficiente segnalare una prima conclusione a cui perviene Vitiello e cioè la sostanziale risoluzione dell'inizio nel divenire, il quale si pone come il primo vero, il *prius* già da sempre cominciato. Insomma – attraverso una significativa rete di rimandi dalla *Logica* alla *Fenomenologia* – ciò che caratterizza l'interpretazione di Vitiello è la tesi che l'intero processo fenomenologico (e dunque anche la storia e l'antropologia che diventano elementi del tutto marginali) si determina e si svolge nell'ambito della verità, nel fondamento originario del pensiero (il che spiega, almeno a mio avviso, perché Vitiello si senta molto più vicino alle letture 'ortodosse' alla Spaventa, piuttosto che alle revisioni neoidealistiche di Croce e Gentile). «L'Assoluto – spiega il filosofo napoletano – non è quindi il mare in cui sfocia il fiume della Fenomenologia, è il mare nel quale si è da sempre mossa la corrente fenomenologica. Questo il senso della *parousia dell'Assoluto*. L'Assoluto non è presente alla fine. È presente sempre»<sup>21</sup>.

È da tali premesse che muove anche l'interpretazione vichiana di Vitiello, la quale tende sostanzialmente a ricondurre ad un principio speculativo unico e totalizzante quello che io – muovendo da una diversa angolazione filosofica e da una non coincidente lettura dei testi – continuo a ritenere il costitutivo e consapevole dualismo che sta a base dell'intera opera di Vico (onnipotenza divina e finitezza umana, vero e certo, filosofia e filologia, natura e storia). Insomma, anche per Vico, come per Hegel, non si tratta di un problema di teoria della conoscenza (e, conseguenzialmente, di scienza storica o di filosofia della cultura e del mondo politico-civile), ma di Logica speculativa. «Non il problema dell'apprensione soggettiva del vero, ma della costituzione del vero, in quanto tale»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 95.

Lo stesso fare dell'uomo – in coerenza con queste premesse – finisce col coincidere col fare di Dio, proprio perché, nella ricerca dell'assoluto del pensiero, è Dio che opera nell'uomo. Sta in questi fondamentali passaggi – che qui per ragioni di spazio sono costretto ad impoverire rispetto alla loro articolata enunciazione – il fulcro della tesi interpretativa di Vitiello, che appare sensibilmente lontana dalla mia prospettiva basata, lo ripeto, sul classico paradigma (che non ritengo ancora obsoleto) della imprescindibile relazionalità tra logica e storia, tra le strutture della mente e la storicità delle forme di vita e di civiltà, tra la storia ideale eterna e le storie che corrono nel tempo. Per Vitiello, invece, «prima della storia ideale eterna non si hanno fatti storici, e cioè eventi relazionati l'un l'altro entro lo schema temporale necessario»<sup>23</sup>. In effetti, ad una prospettiva storico-antropologica (che a me pare ancora plausibile) si oppone una radicale prospettiva teologica (uso questo termine in senso letterale e senza alcuna intonazione irriguardosa), giacché, secondo Vitiello, Vico non attribuirebbe alcun modello di operare autonomo all'uomo e alla sua storia che appartiene soltanto a Dio. Si capisce, dunque, anche perché la seconda lezione seminariale abbia al suo centro il tema de *Il divino e la storia*<sup>24</sup>. La stessa giusta sottolineatura dell'importanza filosofica e non solo didascalica che ha la dipintura allegorica che apre la *Scienza Nuova* (essa ci fornisce l'immagine di ciò che viene esposto nell'opera, una «immagine spaziale della storia») non è finalizzata a cogliere ciò che, a mio avviso, è la complessa relazionalità dei suoi momenti figurativi (la provvidenza certo, ma anche la metafisica e poi la sapienza poetica e poi il mondo civile e poi ancora le oggettivazioni simboliche del linguaggio, dell'industria, del diritto, del commercio, etc.), ma soltanto la centralità escludente dell'immagine e dell'idea di Dio, di ciò che, secondo Vitiello, si pone come «pre-supposto epistemologico su cui si regge l'intera storia». Insomma, tutti i movimenti raffigurati nella dipintura e tutte le connessioni che questi movimenti costruiscono sono ricondotti al doppio movimento da Dio al mondo e viceversa. La conclusione è che «senza l'ordine provvidenziale della storia non c'è conoscenza storica; *historia rerum gestarum*; perché non ci sono le *res gestae*, i fatti storici, gli eventi, gli accadimenti»<sup>25</sup>.

Proprio ragionando sull'ordine divino della storia e sul suo venire alla coscienza riflessa soltanto nell'era della ragione dispiegata, Vitiello cre-

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 105 sgg.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 106.

de di scorgere un'aporia radicale nella concezione vichiana della storia. Essa è colta a partire dalle riflessioni vichiane sull'origine del linguaggio, alle quali lo studioso napoletano dedica importanti e stimolanti spunti critici<sup>26</sup>. L'elemento aporetico consisterebbe nel fatto che la grande intuizione vichiana della «lingua-gesto», dell'origine corporea del linguaggio, si colloca, per così dire, in una incolmabile differenza tra la parola-gesto individuale e corporea e il linguaggio della scienza, il linguaggio universale della ragione riflessa. La storia ideale eterna (ma è fino in fondo sostenibile, come ho già criticamente osservato innanzi, questa assoluta precedenza e preminenza di essa nel discorso vichiano?) finisce paradossalmente con il mettere nell'angolo l'antropologia vichiana e, con essa, la storia. Quest'ultima – altrimenti verrebbe smentita una delle movenze centrali della *Scienza nuova* – può tutt'al più venire narrata, ma mai ricondotta alla ragione. «Col segnare i limiti della ragione – scrive Vitiello – Vico non solo sottrae la storia come alla concezione progressiva così a quella circolare – che pur dominano per gran parte la scena e del *Diritto universale* e della *Scienza nuova* – ma anche mostra che non è possibile dar ragione [...] dell'origine della storia»<sup>27</sup>.

Sta qui, in definitiva, l'asse portante di un discorso che non solo introduce elementi di indubbia originalità – e non per questo tutti condivisibili – nelle letture contemporanee di Vico, ma testimonia la presenza di una *Frage* filosofica che introduce a un radicale ripensamento della intera *epistème* della modernità. Ciò che è in discussione per Vitiello non è la plausibilità che si dia un ordine (logico, concettuale, conoscitivo) per la comprensione della storia, ma è la necessità stessa della storia, la quale resta dimostrabile soltanto se si resta al livello della preminenza dell'atto sulla potenza, del *telos* sulla *physis*. Ma è proprio questo il limite dinanzi al quale è sempre ricondotto un pensiero della possibilità che voglia davvero essere radicale, talmente radicale da porre in discussione la «teologia antropologizzante dell'occidente» (e, prima di essa, la filosofia antropologizzante dell'occidente) «che ha dimenticato il sacro per il divino. Il Sacro: il volto nascosto di Dio che pur nell'amore è oltre l'amore, nella provvidenza oltre la provvidenza, e, in quanto Grazia, è oltre la Grazia»<sup>28</sup>. Ma, a questo punto, Vico è fuori gioco e non perché non pensi alla incommensurabile distanza tra la mente di Dio e quella umana, ma perché, preoccupato della necessaria conoscibilità della storia e delle sue origini ai fini del suo progetto etico-civile (che ha ben po-

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 111 sgg., ma anche pp. 149 sgg.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 155.

co spazio nell'intera lettura di Vitiello), teorizza consapevolmente la libertà dell'essere finito dell'uomo, la libertà dell'incivilimento ma anche della ricaduta nella barbarie. Alla possibilità illimitata di Dio di pensare e fare le cose, Vico affianca la limitata possibilità dell'umano di pensarle e di raccoglierle nel sapere della storia.

GIUSEPPE CACCIATORE



RAGIONE E PASSIONI/PASSIONI E RAGIONE.  
NOTE SU METAFISICA, ANTROPOLOGIA ED ETICA  
IN DESCARTES E VICO\*

*Ragione e passioni: dimensioni etiche e antropologiche della  
Philosophy of Mind di Descartes*

*Introduzione.* Una delle principali aspirazioni della filosofia, nella concezione tradizionale, era di aiutare gli uomini a condurre una vita felice e meritevole. Come dice lo scolastico Eustachio, predecessore di Descartes, *universae philosophiae finis est humana felicitas* – l'obiettivo di un sistema filosofico completo è la felicità umana<sup>1</sup>. Nonostante il suo approccio radicalmente nuovo alla filosofia, Descartes era determinato a mostrare che il suo sistema non era meno fruttuoso di quelli dei suoi predecessori dal punto di vista morale e da quello della ricerca della felicità. Come egli ha clamorosamente dichiarato nella prefazione all'edizione francese del suo *magnum opus*, i *Principi della Filosofia*, la costruzione di un perfetto sistema morale – *la plus parfaite morale* – doveva essere il coronamento della sua filosofia. Le radici metafisiche e il tronco fisico erano state poste; adesso avrebbe potuto rivolgersi alle diramazioni pratiche, inclusa la morale, che avrebbero dato i loro frutti:

[Par la morale] j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui pré-supposant une entière conaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. Or, comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie depend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières<sup>2</sup>.

\* I contributi che seguono sono i testi successivamente rielaborati di un seminario che si è tenuto presso il Dottorato di ricerca in Discipline Filosofiche dell'Università di Cagliari.

<sup>1</sup> EUSTACHIO - SAN PAOLO, *Summa philosophiae quadripartita* [1609], prefazione alla II Parte.

<sup>2</sup> *Œuvres de Descartes*, 12 voll., a cura di C. Adam e T. Tannery, nuova edizione, Paris, 1964-1976, vol. IX B, pp. 14-15 (d'ora in poi indicata con la sigla AT seguita dall'indicazione del volume e della pagina). «[Per morale] intendo la più alta e perfetta morale, che, presupponendo un'intera conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo gradino della saggezza. Ora, co-

Ma, per quanto possa essere evocativa, la metafora dell'albero rimane estremamente vaga proprio sui modi in cui la morale è supposta rapportarsi al resto della filosofia. Per ciò che riguarda la stessa opera cartesiana, in che modo esattamente le riflessioni morali degli ultimi anni della sua vita si collegano alle altre parti del suo sistema? Riesce egli davvero a connettere tutto, oppure dobbiamo rigettare come mera propaganda il suo discorso sulla filosofia come struttura organica unificata includente tutti gli aspetti del sapere umano, inclusa l'etica? In questo saggio sosterrò che ci sono davvero degli autentici e importanti collegamenti tra la scienza e l'etica cartesiana, e indicherò alcune delle vie attraverso le quali le innovazioni di Descartes nel primo campo producono un approccio caratteristico nel secondo. Nella prima sezione preparerò il terreno mettendo in risalto alcune delle connessioni tra le preoccupazioni etiche e scientifiche riscontrabili persino nei primi scritti di Descartes. Questo ci condurrà ad un breve resoconto (nella sezione seconda) della teoria cartesiana riguardante la natura umana, che preparerà la scena per una discussione del rapporto tra la ragione e le passioni. Questo che è il più vecchio argomento della filosofia morale si trova al centro degli ultimi scritti etici cartesiani, e il modo in cui egli lo affronta risulta essere la chiave per comprendere perché egli considerasse le sue conclusioni da filosofo morale organicamente connesse alle più ampie posizioni scientifiche e filosofiche.

1. *La morale e il nuovo metodo.* Attualmente Descartes non viene granché considerato come filosofo morale; in verità, nella tradizione filosofica anglofona spesso viene ancora visto quasi esclusivamente come 'epistemologo', occupato in primo luogo a sconfiggere lo scetticismo e a costruire i fondamenti per una conoscenza sicura. Questa visione ristretta degli interessi filosofici di Descartes – che deve molto agli interessi specialistici del nostro attuale curriculum accademico – non può sopravvivere all'esame dei voluminosi scritti di etica e di psicologia che lo occuparono negli ultimi anni. Ma risulta anche seriamente ingannevole rispetto al suo primo lavoro pubblicato, il *Discorso sul Metodo* (1637), nel quale egli annuncia al pubblico i suoi obiettivi filosofici.

Uno dei temi principali del *Discorso sul Metodo* è l'applicazione pratica del lavoro scientifico di Descartes: il famoso ed elaborato passaggio

me non è dalle radici, né dal tronco degli alberi che si colgono i frutti, ma solo dalle estremità dei loro rami, così la principale utilità della filosofia dipende da quelle delle sue parti, che non si possono imparare che per ultime» (*Lettera all'abate Picot*, in CARTESIO, *Opere filosofiche*, tr. it. Bari, 1986, vol. III, pp. 15-16).

della parte sesta insiste sul fatto che la nuova scienza non deve essere meramente speculativa, poiché essa è designata a produrre reali benefici per il genere umano<sup>3</sup>. Tuttavia il contesto nel quale compare per la prima volta la moralità, nella terza parte, sembra a prima vista riserVARLE una importanza meramente periferica e accessoria: perché gli studiosi di metafisica possano procedere, sarà necessario articolare un «codice morale provvisorio» designato a far sì che il pensatore si tenga lontano dai problemi quando, allontanatosi dal mondo, si appresta a stabilire i fondamenti della nuova scienza. La prima delle quattro massime che costituiscono il *codice provvisorio* è di tono timidamente conservatore: l'autore registra la risoluzione di «obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, conservando fedelmente la religione in cui Dio mi ha fatto la grazia di essere educato fin dall'infanzia, e regolandomi in tutto il resto secondo le opinioni più moderate, più lontane da eccessi, comunemente praticate fra le persone fornite di maggiore buon senso fra quelle con cui mi sarei trovato a vivere»<sup>4</sup>. L'implicita riluttanza ad entrare nell'arena delle controversie pubbliche corrisponde certamente ad un elemento permanente della visione di Descartes. Egli ha puntato lungo tutta la sua carriera ad essere «più spettatore che attore in tutte le commedie della vita»<sup>5</sup>, e sembra che sia stato abbastanza sincero quando più tardi, ad una corrispondente che gli aveva posto delle domande riguardo ai suoi «punti di vista morali», scrisse di essere riluttante a pubblicare le sue opinioni, poiché riteneva che «appartenga solo ai sovrani, o alle persone da es-

<sup>3</sup> «[Ces notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible à parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nos environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature» («[Queste nozioni generali d'ordine fisico] mi hanno mostrato che è possibile giungere a cognizioni utilissime alla vita e che, al posto di quella filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica mediante la quale, conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, così distintamente come conosciamo le tecniche dei nostri artigiani, noi potremmo servircene nello stesso modo per tutti gli usi a cui si adattano, rendendoci così quasi signori e padroni della natura»). *Discorso*, Parte quarta, AT, vol. VI, p. 62; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 331.

<sup>4</sup> *Discorso*, Parte terza, AT, vol. VI, p. 23; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 306.

<sup>5</sup> *Discorso*, *ibid.*, AT, vol. VI, p. 28; *Opere filosofiche*, cit. vol. I, p. 309 (traduzione modificata). In una lettera precedente all'amico Marino Mersenne, scritta subito dopo aver fatto ritirare dalla pubblicazione *Le Monde* in seguito alla condanna di Galileo, Descartes scrisse: «desidero vivere in pace e continuare la vita che ho intrapreso seguendo il motto *Bene vixit qui bene latuit*» («una vita buona è quella che è vissuta sino al termine senza aver attirato l'attenzione sfavorevole»). Aprile 1634, AT, vol. I, p. 286.

si autorizzate, pretendere di regolare i costumi altrui»<sup>6</sup>. Le enunciazioni morali di Descartes in questa parte del *Discorso* sembrano puramente strumentali: il suo scopo è di prevenire la possibilità di attacchi malevoli al dubbio metodico da parte di critici che avrebbero potuto presentare la regola di verità cartesiana («accetta solo ciò che non può essere messo in dubbio») come sovversiva dell'ordine pubblico. Quindi procede, nella seconda regola del suo *codice provvisorio*, col porre una distinzione chiara tra giudizio intellettuale (dove la sospensione dell'assenso è raccomandata ogniqualvolta vi sia la minima possibilità di dubbio), e la sfera della vita pratica quotidiana, dove è appropriato seguire l'opinione prevalente. In una lettera scritta poco dopo la pubblicazione del *Discorso*, Descartes si mostra sensibile alla critica che «il dubbio universale possa produrre una grande indecisione e persino il disordine morale»<sup>7</sup>; e più tardi disse in una conversazione che aveva inserito il *codice provvisorio* nel *Discorso* per evitare l'accusa che la sua nuova filosofia fosse tale da «minare la religione e la fede»<sup>8</sup>.

Nonostante questa precauzione Descartes ci permette, quando enuncia la penultima massima del suo codice, di gettare uno sguardo sulle più ampie preoccupazioni morali che avrebbero formato una parte integrale dell'eventuale progetto di costruzione di un sistema morale completo. «La mia terza massima era di cercare sempre di vincere me stesso piuttosto che la fortuna, e di mutare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo»<sup>9</sup>. Lo scopo di questa terza massima, con il commento che la segue, sembra andare molto oltre il bisogno di elaborare un insieme provvisorio di regole di vita da seguire mentre la speculazione metafisica procede. Sebbene continui ad evitare le questioni di moralità pubblica e sociale (riguardo alle quali era fortemente riluttante ad abbandonare la legge ufficiale)<sup>10</sup>, Descartes affronta il problema di determinare le condizioni per la felicità individuale. La discussione ci riporta, in altre parole, all'aspirazione centrale della filosofia concepita tradizionalmente, l'articolazione di un pro-

<sup>6</sup> Lettera a Chanut, 20 novembre 1647, AT, vol. V, p. 87; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 233.

<sup>7</sup> Lettera dell'aprile o maggio 1638, AT, vol. II, p. 35.

<sup>8</sup> «L'autore non scrive volentieri di morale, ma, a beneficio dei pedagoghi e simili, è stato costretto a fissare queste regole, ché altrimenti lo direbbero privo di religione e di fede, nonché rivolto a distruggerle col proprio metodo» (*Conversazione con Burman* [1648], AT, vol. V, p. 178).

<sup>9</sup> AT, vol. VI, p. 25; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 307.

<sup>10</sup> Il luogo nel quale Descartes va più vicino a discutere dei nostri doveri nell'arena pubblica è la lettera a Elisabetta del 15 settembre 1645 – per quanto anche qui il punto di partenza sia che «ciascuno di noi sia una persona separata dalle altre, i cui interessi sono per conseguenza distinti in qualche modo da quelli del resto del mondo» (AT, vol. IV, p. 293; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 162).

getto per la vita buona; e diventa chiaro che Descartes desidera rendere la sua filosofia, sotto questo aspetto, altrettanto illuminante che qualunque altra cosa possa essere offerta dagli autori classici.

Che Descartes si veda come l'erede del manto tradizionale del filosofo morale è sottolineato nel tono come nel contenuto di questa parte del *Discorso*, dove vediamo l'argomento espresso in termini che sarebbero stati facilmente accessibili ai pensatori dell'antico mondo ellenistico.

In generale, mi abituerò a credere [seguendo la terza massima] che non vi è nulla, al di fuori dei nostri pensieri, interamente in nostro potere, dimodoché, quando a proposito delle cose esteriori abbiamo fatto del nostro meglio, tutto ciò che non ci riesce resta, per quel che ci concerne, assolutamente impossibile [...]. Credo che soprattutto in questo consistesse il segreto di quei filosofi che un tempo hanno potuto sottrarsi al dominio della fortuna e, nonostante i dolori e la povertà, contendere la palma della felicità ai loro dei<sup>11</sup>.

Qui si allude, senza possibilità d'errore, agli stoici, che avevano diagnosticato tra le cause fondamentali dell'infelicità la tensione tra il mondo interiore delle nostre aspirazioni e il mondo delle circostanze esterne<sup>12</sup>. Per vivere bene, secondo la concezione stoica, bisogna vivere «in accordo con la natura»; e poiché il mondo esterno è, per gli uomini dell'età classica, in larga misura qualcosa di inalterabile, che uno deve accettare così com'è, gli Stoici pensarono che la realizzazione di sé dovesse consistere in uno stato di distacco interiore e di accettazione di ciò che non può essere modificato. Descartes tornò alla discussione di questo antico tema nella sua corrispondenza con la Principessa Elisabetta di Boemia alla metà degli anni quaranta del '600, quando egli propose come testo per la discussione il *De vita beata* del celebrato stoico romano, Lucio Seneca. Esponendo le idee di Seneca alla principessa, Descartes commentò che «le cose che possano darci questa sovrana contentezza [...] sono di due specie: cioè alcune che dipendono da noi, come la virtù e la saggezza, e altre che non ne dipendono affatto, come gli onori, le ric-

<sup>11</sup> *Discorso*, Parte terza, AT, vol. VI, pp. 25-26; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 308-309 (traduzione leggermente modificata).

<sup>12</sup> Il sedicesimo secolo vide una forte rinascita del pensiero stoico. L. Zanta che fornisce un esauriente resoconto di alcune delle figure chiave di questo movimento, fa notare che, sebbene alcuni elementi dell'etica stoica siano bene in accordo con la dottrina cristiana, il movimento neo-stoico potrebbe nondimeno essere visto come potenzialmente sovversivo della fede religiosa: «Le stoïcisme, avec son cult exclusif de la raison, ouvrait la porte à la morale laïque, à la religion naturelle [...]. Le néo-stoïcisme est en définitive un rationalisme chrétien, dans le quel le christianisme n'apparaît pas toujours comme essentiel, mais plutôt comme surajouté» (L. ZANTA, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, 1914, pp. 334-337).

chezze e la salute». Chiunque può «raggiungere da sé la felicità, senz'aspettarsi niente dal di fuori» purché tenga a mente che «tutti i beni che non possiede sono completamente al di fuori del suo potere; in tal modo egli si abitua a non desiderarli»<sup>13</sup>.

L'impressione iniziale che emerge da alcuni di questi testi potrebbe far pensare che l'etica cartesiana consista semplicemente in una sorta di appendice stoica che Descartes aggiunse, quasi come si trattasse di un ripensamento, al corpo principale della sua filosofia<sup>14</sup>. Ma se vogliamo prendere sul serio l'insistenza cartesiana sul fatto che la sua filosofia è un sistema unificato, dobbiamo scavare più a fondo. Se il «perfetto sistema morale» immaginato da Descartes è, come egli dichiara, un organico sviluppo dalla nuova fisica, ci si può allora aspettare che la sua struttura differisca, per degli aspetti cruciali, da quella di quei sistemi etici che poggiano su fondamenti totalmente differenti. Che le cose stiano effettivamente così inizia a venir fuori con la quarta e ultima massima del *codice provvisorio*, dove Descartes affronta il problema di quale sia l'occupazione maggiormente degna di scelta, e arriva alla decisione di «dedicare tutta la vita a coltivare la ragione»<sup>15</sup>. Per gli stoici l'esercizio della ragione è la chiave per vivere in accordo con la natura, e la calma accettazione del nostro posto nel cosmo è uno dei frutti che denotano una filosofia condotta in modo appropriato<sup>16</sup>. Ma per Descartes l'uso corretto della ragione è intimamente legato al nuovo metodo per «raggiungere la verità nelle scienze» – una connessione posta in modo esplicito nel titolo, preso per intero, del *Discorso*<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Lettera del 4 agosto 1645, AT, vol. IV, p. 265; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, pp. 148-149. Nella lettera si trovano altre condizioni, particolarmente il requisito che noi si «abbia il fermo e costante proposito di fare tutto ciò che la ragione consiglierà»; questo corrisponde a ciò che diventerà un punto cruciale dell'etica cartesiana, il risalto dato al potere della volontà. Ho discusso le implicazioni di questo nel mio *Partiality and the virtues*, in *How should one live?*, a cura di R. Crisp, Oxford, 1996, pp. 57-76.

<sup>14</sup> Sebbene (come vedremo in seguito) Descartes non sia in nessun modo sempre d'accordo con gli stoici; vedi inoltre J. COTTINGHAM, *A Descartes Dictionary*, Oxford, 1993, voce «passioni», e l'introduzione di G. Rodis-Lewis alla traduzione di S. Voss delle *Passioni dell'Anima* (R. DESCARTES, *The Passions of the Soul*, a cura di S. Voss, Indianapolis, 1989).

<sup>15</sup> AT, vol. VI, p. 27; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 308 (traduzione leggermente modificata).

<sup>16</sup> «L'anima del mondo è assolutamente razionale o intelligente [e] questa dottrina fornisce la fondazione fisica dell'ingiunzione etica che gli esseri umani, come parte dell'intero, dovrebbero conformare se stessi alla natura universale tramite il perfezionamento della loro razionalità». Vedi A. A. LONG - D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, p. 319. Cfr. DIOGENE LAERZIO, 7, 87-89.

<sup>17</sup> *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* («Discorso sul Metodo, per un retto uso della propria ragione e per la ricerca della verità nelle scienze»). AT, vol. VI, p. 1; *Opere filosofiche*, cit. vol. I, p. 291.

Gli obiettivi programmatici di questo metodo vanno ben aldilà della passiva e rassegnata contemplazione di un inalterabile e provvidenziale ordine della natura.

In primo luogo, la natura fisica, nella concezione cartesiana, differisce in modo cruciale dal modello accessibile di disegno provvidenziale che aveva fatto colpo sugli stoici: la scienza cartesiana mostra il mondo come una semplice configurazione di particelle meccaniche che interagiscono, la cui struttura essenziale è affrontata dall'uomo come qualcosa di *estraneo* alla sua natura di essere pensante<sup>18</sup>. In secondo luogo, la nuova comprensione scientifica di quell'universo meccanico è di un tipo che promette molto più che una semplice accettazione deferente. La lista degli esiti della nuova scienza, che Descartes stesso abbozza nell'ultima sezione del *Discorso*, apre la porta alla possibilità di un controllo e di una manipolazione tecnica ad ampio raggio: attrezzato della fisica cartesiana, l'uomo può imparare a produrre nuovi composti (come il vetro)<sup>19</sup>; a comprendere i processi fisiologici del corpo umano come la circolazione del sangue<sup>20</sup>; ad usare i risultati di questa conoscenza per lo sviluppo di una nuova scienza medica in grado di «liberarci da un'infinità di malattie [...] e persino, forse, dal decadimento senile»<sup>21</sup>; in breve, a sviluppare una tecnologia sperimentale sistematica che ci permetta di diventare «signori e padroni della natura»<sup>22</sup>. Descartes, non meno dei suoi predecessori stoici, ha una concezione 'sinottica' della filosofia, nella quale la ricetta per la vita buona è integralmente collegata ad una sottostante cosmologia, ad una teoria della conoscenza e ad una visione caratteristica della posizione del genere umano nel mondo; ma, proprio perché tutti gli ingredienti sono adesso elaborati diversamente, la conseguente concezione di come dovremmo vivere risulta essere decisamente differente.

Questo non per negare che Descartes abbia in comune con gli stoici l'obiettivo di condurre una vita felice; e che, in comune con loro, sosterrà

<sup>18</sup> Vedi J. COTTINGHAM, *The Self and the Body: Alienation and Integration in Cartesian Ethics*, in «Seventeenth-century French Studies» XII (1995), pp. 1-13.

<sup>19</sup> *Discorso*, Parte quinta, AT, vol. VI, pp. 44-45; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 320.

<sup>20</sup> *Ibid.*, AT, vol. VI, pp. 47 sgg; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 321 sgg.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Parte VI, AT, vol. VI, p. 62; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 332 (traduzione modificata).

<sup>22</sup> *Ivi*. Vedi nota 3. Per l'enfasi sperimentale nella metodologia scientifica di Descartes, vedi AT, vol. VI, pp. 64-65; e J. COTTINGHAM, *A Descartes Dictionary*, cit., sotto la voce «experience».

<sup>23</sup> Il sommario d'apertura annuncia l'obiettivo cartesiano di «progredire nell'indagine naturalistica più oltre che non si sia fatto» («*saller plus avant en la recherche de la nature qu'il n'y a été*»).

la serena accettazione di ciò che non può essere modificato. Ma proprio perché la sua concezione della scienza è guidata dal progresso (l'occorrenza della parola 'progresso' nella primissima frase del *Discorso* cattura l'attenzione)<sup>23</sup>, l'estensione della classe di ciò che può essere modificato ha subito una notevole e irreversibile espansione. Forse è vero che «non vi è nulla, al di fuori dei nostri pensieri, interamente in nostro potere»<sup>24</sup>, nondimeno, il potere indiretto che gli uomini possono aspirare ad avere sul mondo meccanico e sul meccanismo del corpo è notevolmente incrementato. E gli effetti di questa espansione si fanno sentire non solo nel campo della fisica e della fisiologia, ma nel contenuto dell'etica stessa. Come gli stoici, Descartes affronta il vecchio compito di aiutare il genere umano a vivere una vita ordinata razionalmente, e a trovare una soluzione per la spesso problematica relazione tra la ragione e le passioni. Ma adesso applicherà su quel progetto una differente analisi della natura della specie umana, una differente concezione del ruolo del corpo in essa, e un differente resoconto della struttura della passioni e di come possono essere controllate.

2. *La natura umana.* Nonostante il suo programma scientifico per il controllo dell'ambiente e della macchina del corpo, e malgrado la sua metafisica dualistica ufficiale, Descartes si occupò con una intensità via via crescente, quando arrivò a sviluppare i dettagli del suo sistema etico, della necessità di una 'antropologia' genuina – che renderebbe giustizia al fatto, da cui non si può sfuggire, che noi non siamo *soltanto* delle menti incorporee che abitano un meccanismo estraneo, ma delle creature il cui benessere è legato, in modo intimo e particolare, alle operazioni del corpo, agli appetiti, alle sensazioni e alle passioni che derivano dalla nostra natura corporea. Il contenuto dell'etica si imbroglia, senza via d'uscita, con quello che diventerà il compito principale degli ultimi anni di vita di Descartes: mettere fine a – cercando di mitigare gli effetti più aspri di – quell'estraneità dell'uomo dalla natura che proprio la sua metafisica dualista e la scienza meccanicista avevano minacciato di produrre.

Il punto di partenza di questo progetto è la frequente insistenza cartesiana sullo *status speciale* degli esseri umani. Scrivendo a Regius nel 1642, Descartes osservò:

<sup>24</sup> «Il n'y a rien qui soit *entièrement* en notre pouvoir que nos pensées» (AT, vol. VI, p. 25; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 307).



Si angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur<sup>25</sup>.

Un vero uomo (*verus homo*): la frase è sorprendente, e riecheggia quella in francese che Descartes aveva utilizzato diversi anni prima nel *Discorso*. Perché si abbia un vero essere umano, si richiede più della semplice collocazione di un'anima nella macchina del corpo: «il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir [...] des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme»<sup>26</sup>. L'uomo non è soltanto un'anima che usa un corpo, né semplicemente un pilota alloggiato nella nave corporea, ma un'autentica entità con delle attitudini proprie. Inoltre, si tratta di un'entità che possiede delle proprietà (stati sensoriali, emozioni e passioni) le quali non sono riducibili né a dei modi dell'estensione, né a puri modi del pensiero<sup>27</sup>.

La speciale natura degli esseri umani ha delle ovvie ed immediate implicazioni per l'etica. I precedenti sistemi etici sviluppati dai greci tendevano ad adottare una prospettiva 'logocentrica', la quale conduceva ai problemi attraverso l'applicazione di un piano di vita concepito razionalmente al dominio, pericolosamente recalcitrante, delle emozioni e passioni umane<sup>28</sup>. Il modello cartesiano di scienza sembra a prima vista essere molto più 'logocentrico', con la sua concezione del mondo come un sistema astratto, ordinato matematicamente, di «materia estesa in movimento», e con la costruzione degli uomini che contemplano que-

<sup>25</sup> «Se un angelo si trovasse in un corpo umano, non avrebbe, come noi, delle sensazioni, ma percepirebbe semplicemente i movimenti causati dagli oggetti esterni, e perciò sarebbe differente da un vero essere umano». [Lettera a Regius, gennaio 1642 (AT, vol. III, p. 493)].

<sup>26</sup> «Avevo poi [dopo aver descritto la macchina del corpo] descritto l'anima razionale, e fatto vedere che non si può in nessun modo ricavare dalla potenza della materia, come le altre cose di cui avevo parlato, ma che deve essere creata espressamente; e non basta che sia allogata nel corpo umano come un pilota nella sua nave, se non forse per muoverne le membra; ma bisogna che sia unita e legata più strettamente ad esso per avere anche sentimenti e appetiti simili ai nostri, e formare così un vero uomo» (*Discorso*, Parte quinta, AT, vol. VI, p. 59; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, p. 329; corsivo aggiunto). Descartes si sta qui riferendo al lavoro precedente nel *Traité de l'homme*.

<sup>27</sup> Per un'analisi più approfondita di questa irriducibilità, cfr. J. COTTINGHAM, *Descartes*, Oxford, 1986, cap. 5.

<sup>28</sup> I problemi hanno origine con Platone, ma occupano il pensiero etico di molti scrittori successivi, in particolare gli stoici; cfr. STOBEO, 2.88: «Ogni passione è opprimente, perciò le persone in preda alle passioni, sebbene vedano frequentemente che non è consigliabile fare qualcosa, sono trasportati dall'intensità, come da un cavallo imbizzarrito, e indotti a farla [...]. Negli stati passionali, anche se le persone sono in grado di capire che non si dovrebbero sentire angosciate o spaventate, non abbandonano queste cose, ma sono condotte nella posizione di essere controllate dalla loro tirannia» (riportato in LONG - SEDLEY, *op. cit.*, 65A).

sto sistema come pure cose pensanti, distaccate dal mondo dell'estensione e aliene anche al meccanismo fisico dei loro propri corpi. Ma il tentativo cartesiano di sviluppare un'*antropologia* particolare mette tutto questo in una luce molto differente. Sebbene le asserzioni della ragione rivelino un rigido mondo dualistico, composto di materia estesa più coscienza incorporea, la nostra vita quotidiana di esseri umani ci procura una consapevolezza di tutt'altro tipo – colorata da sentimenti ed emozioni intime e urgenti, che ci proietta nel centro reale di una «unione sostanziale» di corpo e mente, dove, ben lontani dall'operare come piloti dotati di cognizione all'interno di una macchina corporea estranea, ognuno di noi trova che le operazioni del corpo sono, in un senso del tutto intimo e speciale, la nostra nascita ad una vita sensoriale ed emozionale ricca e vivida.

Con questo non si vuole dire che la dottrina cartesiana dell'uomo come «unione sostanziale» sia priva di problemi; come Descartes stesso dovette ammettere, il modo in cui l'anima è unita al corpo non poteva essere pienamente spiegato dalla ragione filosofica, e doveva essere afferato al livello della nostra esperienza interiore<sup>29</sup>. Ma ciò che alla fine emerge è una nuova considerazione dell'argomento etico. Il «più perfetto sistema morale», che Descartes concepì come coronamento della sua impresa filosofica, presupporrebbe, per essere certo, una concezione fisica pienamente sviluppata della materia in movimento e una comprensione delle operazioni meccaniche della materia estesa. Inoltre, richiederebbe la comprensione del fatto che la nostra natura in quanto esseri pensanti è distinta dalle operazioni del mondo materiale, ed irriducibile ad esse. L'immagine è quella di un *ego* predatore che manipola l'ambiente materiale estraneo in vista dei propri scopi. Invece in tutto questo, l'etica avrà il suo proprio contenuto distinto – un contenuto irriducibile, nel senso che non può essere compreso né nei termini di una descrizione matematica del mondo fisico, né in quelli di operazioni della mente puramente intellettuali o volontarie. Per comprendere ciò che ci rende pienamente e distintamente umani, dobbiamo andare al di là delle categorie di pensiero ed estensione, e focalizzare l'attenzione sulla dimensione affettiva,

<sup>29</sup> «Le cose che appartengono all'unione dell'anima e del corpo non si conoscono che oscuramente mediante l'intelletto solo [...] mentre sono conosciute molto chiaramente dai sensi [...]. I pensieri metafisici che esercitano il puro intelletto servono a renderci familiare la nozione dell'anima; lo studio della matematica [...] ci abitua a formarci delle nozioni del corpo ben distinte; ed è, infine, con la sola consuetudine della vita e delle conversazioni ordinarie, astenendoci dalle meditazioni [...] che si impara a concepire l'unione dell'anima col corpo» (Lettera a Elisabetta del 28 giugno 1643, AT, vol. III, pp. 691-692; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 131).

della quale siamo vividamente e immediatamente consapevoli nella nostra esperienza quotidiana di creature in carne e ossa.

Nel suo ultimo lavoro, *Les passions de l'âme*, Descartes scrisse che «gli uomini che la passione può far vibrare di più, sono capaci di gustare in questa vita le maggiori dolcezze»<sup>30</sup>. Il lavoro si occupa principalmente di un dettagliato esame della base fisiologica del verificarsi delle passioni umane. Ma Descartes insiste anche sulla dimensione soggettiva – il modo nel quale le passioni colpiscono il soggetto cosciente che, come aveva già affermato in precedenza, non è «solamente alloggiato nel corpo [...] ma strettissimamente congiunto ad esso»<sup>31</sup>. Descartes considerava le passioni come fondamentali per la qualità etica della nostra vita. Ciò che importa, dal punto di vista etico, non sono solo gli eventi fisiologici (per quanto siano essenziali per la comprensione del modo in cui funzioniamo), ma il modo in cui tali eventi sono presentati alla coscienza sotto forma di paura, speranza, inquietudine, sicurezza, disperazione, gelosia, pietà, collera, orgoglio, vergogna, gioia e amore. Qui Descartes offre la speranza che, attraverso un attento esercizio e un uso risoluto del nostro volere, noi si possa diventare non gli schiavi, ma i signori della nostra eredità biologica: «Ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et les conduire»<sup>32</sup>. Il risultato di questo volere non sarà una vita di passioni confinate ed annullate, ma di passioni incanalate in modo appropriato, una vita nella quale gli uomini possono provare la ricchezza e la gioia delle emozioni: «la philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie»<sup>33</sup>.

Descartes vide chiaramente che un sistema filosofico completo deve dare spazio alla dimensione affettiva della nostra esistenza, al significato che sensazioni, emozioni e appetiti hanno per la nostra auto-comprensione e per la nostra condotta di vita. Il «perfetto sistema morale», in breve, sarebbe stato uno sviluppo organico della 'antropologia' di De-

<sup>30</sup> *Le passioni dell'anima*, art. 212 (AT, vol. XI, p. 488; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 121).

<sup>31</sup> *Sesta meditazione*, AT, vol. VII, p. 81; *Opere filosofiche*, cit., vol. II, p. 75 (traduzione modificata).

<sup>32</sup> «Persino le anime più deboli potrebbero acquistare un assoluto dominio su tutte le loro passioni, se ci si dedicasse a sufficienza ad educarle e a guidarle» (*Passioni dell'anima*, art. 50; AT, vol. XI, p. 370; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 35).

<sup>33</sup> «La filosofia che coltivo non è così barbara, né così dura da rigettare l'uso delle passioni; al contrario, è solo in quest'uso che io pongo tutta la dolcezza e la felicità di questa vita» (lettera a Silhon [?], marzo o aprile 1648, AT, vol. V, p. 135).

scartes<sup>34</sup>, e si sarebbe basato sulla più ampia comprensione possibile delle attività delle passioni nella vita umana.

3. *Il ruolo delle passioni.* Le conclusioni della sezione precedente hanno sottolineato lo *status* speciale degli esseri umani, e il corrispondente contenuto speciale dell'etica. Ma si potrebbe supporre che proprio questa particolarità isoli l'etica di Descartes dal resto del suo sistema, piuttosto che integrarla nella struttura organica unificata della sua filosofia. Come è possibile questa integrazione?

Descartes scrisse ad un corrispondente nel 1646 che i risultati da lui raggiunti nella fisica erano stati «di grande aiuto per stabilire i fondamenti sicuri della Morale»<sup>35</sup>; quando poi pubblicò finalmente il trattato sulle passioni, distinse il suo approccio da quello di molti predecessori sottolineando la sua intenzione di spiegare le passioni *en physicien* – dal punto di vista di un fisico<sup>36</sup>. L'etimologia del termine 'passione' (derivata dal verbo latino che significa 'patire')<sup>37</sup>, suggerisce qualcosa che è in contrasto con l'azione – qualcosa che *accade* ad una persona in quanto

<sup>34</sup> Il lavoro di Descartes sulle passioni è descritto in modo appropriato da Geneviève Rodis-Lewis come «uno studio che prepara il terreno per le ricerche riguardo a una modalità specifica dell'unione dell'anima col corpo» (*Introduzione* a R. DESCARTES, *The Passions of the Soul*, cit., p. XV). Molte delle questioni raccolte nel presente saggio sono brillantemente illuminate dalla Rodis-Lewis nel suo *L'Anthropologie Cartésienne* (Paris, 1990), *Introduzione* e capitolo 1.

<sup>35</sup> «[...] la notion telle quelle de la Physyque, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la Morale» (lettera a Chanut, 15 giugno 1646, AT, vol. IV, p. 441; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 189, traduzione modificata).

<sup>36</sup> AT, vol. XI, p. 326. L'idea che le passioni coinvolgano sia la dimensione psicologica che quella fisiologica era antica, risalente ad Aristotele. I commentatori conimbricensi di Aristotele del XVI secolo avevano classificato le passioni come «affezioni che sono in comune tra l'anima e il corpo» («affectus communes animae cum corpore»): *Commentarii de anima*, I, 1, citato in E. GILSON, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, 1913; Paris, 1979<sup>2</sup>, nota 322). Il filosofo scolastico Eustachio, un quasi contemporaneo di Descartes che egli studiò quando era uno scolaro, definisce le passioni in generale «un movimento dell'appetito sensibile che sorge dall'apprensione di qualche bene o di qualche male, e accompagnato da qualche modificazione corporea innaturale» – 'innaturale' qui sta ad indicare una risposta fisiologica anormale od eccessiva, come, ad esempio, l'accelerazione del battito cardiaco (EUSTACHIO, *Summa Philosophiae*, II, 100-101, cit. *ibid.*, n. 321). È, chiaramente, una questione di senso comune e di esperienza personale che molte emozioni siano accompagnate da cambiamenti fisiologici (per esempio, il rossore da imbarazzamento). Descartes, in ogni modo, porterà la sua dettagliata fisiologia meccanicista a sostenere una nuova spiegazione del modo in cui le passioni possono essere controllate e modificate.

<sup>37</sup> L'uso che Descartes fa del francese *passion* corrisponde al termine comune del latino scolastico *passio* (dal verbo *patior*, patire), che a sua volta corrisponde al termine aristotelico πάθος, allo stesso modo derivato dal verbo greco di uso comune che significa patire. Per la definizione normale del termine nella filosofia scolastica, vedi la nota precedente.

opposto a ciò cui questa stessa persona dà inizio. Perciò Descartes osserva che tutto ciò che, nel senso più ampio, non è una volizione attiva dell'anima può essere chiamato passione; ma riserva il termine, nel significato più stretto, a quegli eventi mentali che dipendono dall'*unione dell'anima con il corpo*: «[quelle] percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima che [...] sono causate, mantenute, rafforzate, da qualche movimento degli spiriti [animali]»<sup>38</sup>. Le passioni, secondo Descartes, non sono altro che un gruppo di fenomeni le cui operazioni dipendono dalla trasmissione di impulsi neurali. Ciò che noi percepiamo come sensazione (per esempio il caldo e il freddo), come appetito (per esempio la fame e la sete) e come emozione o passione (ad esempio la gioia e la tristezza) è causato, a livello materiale, da varie alterazioni fisiologiche (ad esempio nel cuore, nel sangue e nell'epidermide); queste alterazioni eccitano dei movimenti degli «spiriti animali» i quali sono trasmessi a turno, per mezzo del sistema nervoso, al cervello<sup>39</sup>.

Ciò che media tra gli eventi cerebrali che ne derivano e la seguente presa di coscienza dell'anima è la piccola ghiandola situata nel centro del cervello che, com'è noto, Descartes identifica come la «principale sede dell'anima»<sup>40</sup>. È qui che le minime fluttuazioni degli spiriti animali producono un tipo distinto di movimento il quale è causa del fatto che l'anima abbia un particolare modo di consapevolezza sensoriale o emozionale (di converso, è nella ghiandola che le volizioni dell'anima sono tradotte in movimenti che conseguentemente generano, tramite i nervi, le appropriate contrazioni muscolari per l'esecuzione di movimenti corporei come il camminare o il parlare)<sup>41</sup>. La posizione di una sorta di 'fax per l'anima' cerebrale (nella mordace espressione di Daniel Dennet)<sup>42</sup> non ha impressionato i critici posteriori; coloro che sono esercitati con il problema della causazione psico-fisica (cioè, come una sostanza immateriale possa essere stimolata dalla macchina del corpo, e come possa causare dei movimenti in essa) difficilmente avrebbero minori diffi-

<sup>38</sup> *Le passioni dell'anima*, art. 27 (AT, vol. XI, p. 349; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 20).

<sup>39</sup> Confronta con la lista che si trova nei *Principi della Filosofia*, Parte prima, art. 48. Descartes distingue le passioni da altri stati sensoriali o appetitivi per il fatto che le passioni sono «riferite all'anima», mentre altre voci dell'elenco (come «odori, suoni e colori») si «riferiscono agli oggetti esterni», e altre ancora (come «fame, sete e dolore») si riferiscono al nostro corpo» (*Le passioni dell'anima*, art. 29).

<sup>40</sup> *Ibid.*, art. 32, vedi J. COTTINGHAM, *A Descartes Dictionary*, cit., sotto la voce «pineal gland».

<sup>41</sup> Cfr. *Traité de l'homme*, AT, vol. XI, pp. 176 sgg.; *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 225 sgg.; *La Dioptrique*, AT, vol. VI, pp. 141 sgg.

<sup>42</sup> Cfr. D. DENNETT, *Consciousness Explained*, Harmondsworth, 1992.

coltà se si dicesse loro che l'anima interagisce, non con l'intero corpo, ma con una particolare ghiandola che si trova nel cervello. Ma è importante non farsi sviare dalla scelta bizzarra da parte di Descartes di un organo specifico come «sede dell'anima». Nonostante tutte le difficoltà che incontra, la teoria di Descartes avrà successo per aver puntato l'attenzione su una caratteristica essenziale della consapevolezza emozionale e sensoriale, vale a dire i diversi modi in cui tale consapevolezza è intimamente legata a processi fisiologicamente determinati, dei quali siamo, per lo più, ignari nella vita quotidiana.

Questo punto centrale è del tutto indipendente dalla verità o falsità della teoria dualistica cartesiana di una mente incorporea. Ed è anche slegato dai fini dettagli della descrizione fisiologica che implica: la teoria 'pneumatica' del sistema nervoso elaborata da Descartes suppone che il cervello sia stimolato dal rapido movimento di un gas sottile lungo i condotti cavi dei nervi; oggi abbiamo a nostra disposizione un apparato esplicativo elettro-chimico molto più sofisticato. Ma nella nostra vita ordinaria, a meno che non si sia neuroanatomisti o biochimici, siamo più o meno ignoranti su ciò che avviene a questo livello. E anche se ci dovesse accadere di avere delle conoscenze al proposito, queste conoscenze non giocherebbero alcun ruolo nell'immediata e diretta apprensione che abbiamo generalmente dei nostri stati emozionali e sensoriali. Comunque, ciò che è fondamentale per l'etica, ed è ciò che Descartes si prepara ad esplorare con dei risultati illuminanti, è che l'azione e il funzionamento di questi modi affettivi (come la gioia, l'eccitazione e il dolore), a dispetto della presa di coscienza diretta che ne abbiamo, non è, nonostante tutto, sotto il diretto controllo della coscienza. Infatti, a livello fisiologico, la genesi causale di questi stati è in larga misura oscura per il soggetto cosciente.

È qui che l'antropologia cartesiana, l'insistenza sulla nostra essenziale natura incarnata in quanto esseri umani, produce un ricco raccolto. Il progetto tradizionale dell'etica greca comprendeva l'obiettivo di raggiungere lo stato di signoria razionale, o al limite di guida, sulle emozioni e le passioni che avrebbero impedito all'uomo di condurre una vita buona e appagante. Descartes sottoscrive questa antica aspirazione: qui, dichiara egli, si trova «il principale uso» della saggezza filosofica<sup>43</sup>. Ma a causa della nostra natura corporea non possiamo, tramite il semplice esercizio della volontà, produrre gli schemi desiderati di risposte emozionali, poiché non possiamo direttamente controllare i cambiamenti fisiologici nel nostro corpo – non più di quanto si possa direttamente controllare ogni altro evento nell'universo fisico. Non è in nostro

<sup>43</sup> *Le passioni dell'anima*, art. 212.

potere azzerare le correlazioni naturali (o stabilite da Dio)<sup>44</sup> tra eventi fisiologici e stati psicologici; esse furono progettate, come facenti parte della natura umana, molto prima, per così dire, della nostra comparsa sulla scena – molto prima che emergessimo, sia, da un punto di vista evolutivo, come specie, sia, dal punto di vista del nostro cammino individuale verso la vita adulta, come esseri pensanti<sup>45</sup>. Ma sebbene gli esseri umani non siano auto-creatori, sebbene siano, per così dire, ‘appesantiti’ da modelli stabiliti, da un punto di vista genetico e ambientale, di risposte psico-fisiche, essi si trovano, nondimeno, nella posizione unica di chi è in grado di investigare, di riflettere e modificare, per un’estensione considerevole, le rispettive risposte. È su questo punto che Descartes rende un contributo fondamentale al dibattito di vecchia data sulle relazioni tra la ragione e le passioni, precorrendo ciò che oggi conosciamo come la teoria delle risposte condizionate.

Il punto di partenza di Descartes è che anche gli animali, che sono privi di coscienza razionale, possono essere addestrati in modo tale da modificare i preesistenti schemi di risposte fisiologiche e comportamentali. Già dal 1630 egli aveva riflettuto sulla possibilità che «se tu picchiassi un cane cinque o sei volte al suono di un violino, comincerebbe ad ululare e fuggirebbe non appena sentisse di nuovo quella musica»<sup>46</sup>. Un esempio più dettagliato riguardante i cani è presentato nelle *Passioni*:

Quando un cane vede una pernice, è naturalmente portato a correre verso di essa; e quando vede un fucile sparare, il rumore lo incita naturalmente a fuggire; pur tuttavia, di solito, si addestrano i cani da caccia in modo da farli fermare quando vedono una pernice, e da farli accorrere al rumore che sentono quando spariamo su di essa. Ed è utile sapere queste cose, perché danno a ciascuno il coraggio di dedicarsi all’esame delle proprie passioni:

<sup>44</sup> Le due nozioni in Descartes finiscono per equivalersi; cfr. *Sesta meditazione* (AT, vol. VII, p. 88; *Opere filosofiche*, cit., vol. II, p. 81).

<sup>45</sup> Il termine «evoluzione» non è del tutto anacronistico quando applicato a Descartes, dal momento che egli sottoscrive chiaramente una visione gradualistica delle origini dell’universo e delle cose viventi (cfr. *Le monde*, AT, vol. XI; *Opere filosofiche*, cit. vol. I). In ogni modo, la concezione cartesiana della specie umana richiede un atto di creazione speciale con il quale il creatore impianta un’anima razionale nel corpo (cfr. *Discorso*, Parte quinta, AT, vol. VI; *Opere filosofiche* cit., vol. I). Ma il significato del fatto che noi siamo ‘appesantiti’ da schemi predeterminati di risposte psico-fisiche è indipendente dalla questione se questi schemi si sono evoluti nel tempo, o se furono ordinati in modo speciale da Dio.

<sup>46</sup> A Mersenne, 18 marzo 1630 (AT, vol. I, p. 134). Le riflessioni di Descartes intorno a questo argomento furono parzialmente influenzate dagli scritti di alcuni suoi predecessori rinascimentali. Nell’articolo 127 delle *Passioni* fa riferimento al lavoro dello studioso del XVI secolo Jean Luis Vives, il quale aveva citato un esempio di situazione di malattia nella quale il riso era provocato da certi cibi.

infatti, se con un po' di applicazione si possono mutare i movimenti del cervello negli animali privi di ragione, è chiaro che si può farlo anche meglio negli uomini, sì che persino le anime più deboli potrebbero acquistare un assoluto dominio su tutte le loro passioni, se ci si dedicasse a sufficienza ad educarle e a guidarle<sup>47</sup>.

Nell'adattare l'esempio dell'addestramento degli animali alla sfera umana, Descartes mantiene l'idea centrale di risposta condizionata come chiave per modificare a nostro vantaggio i meccanismi del corpo pre-determinati sin dalla nascita. L'idea che la vita buona richieda addestramento e abitudine è stata, ovviamente, esplorata da Aristotele: la virtù dipende, nel resoconto aristotelico, dall'acquisizione delle giuste abitudini nel sentire e nell'agire, nel nostro possesso non solo delle «giuste ragioni», ma del tipo appropriato di disposizioni ben radicate riguardanti il modo di sentire e di comportarsi giustamente<sup>48</sup>. Ciò che Descartes aggiunge adesso a questa storia è la prospettiva dello scienziato del comportamento e del fisiologo che è in grado di investigare le cause fisiche dei nostri schemi di risposta emozionali, e, allo stesso tempo, impara a manipolarli e a 'riprogrammarli'.

Un esempio memorabile che Descartes ricava dalla sua esperienza personale ha delle dirette implicazioni per l'etica:

Gli oggetti che impressionano i nostri sensi muovono attraverso i nervi qualche parte del nostro cervello, e vi fanno una sorta di pieghe [e] la parte dove si erano formate resta in seguito disposta a farsi piegare di nuovo, nel medesimo modo, da un altro oggetto che somigli in qualcosa al precedente, anche se non gli somiglia in tutto. Per esempio, quand'ero bambino amavo una bimba della mia età che era un po' guercia (*une fille de mon âge qui était un peu louche*); così l'impressione che si produceva nel mio cervello attraverso la vista quando guardavo i suoi occhi smarriti, si congiungeva talmente a quella che vi si produceva per suscitare in me la passione dell'amore, che molto dopo, vedendo persone guerce, mi son sentito portato ad amarle più di altre, per il solo fatto che avevano quel difetto; e tuttavia ignoravo che fosse per ciò. Al contrario, dopo averci riflettuto e aver riconosciuto che si trattava di un difetto, non ne sono stato più emozionato. Così, quando siamo portati ad amare qualcuno senza saperne la ragione, possiamo credere che ciò derivi dall'esservi in lui una certa quale rassomiglianza con un altro oggetto da noi amato in precedenza, anche se non sappiamo di che si tratta<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> *Le passioni dell'anima*, art. 50.

<sup>48</sup> *Etica Nicomachea*, libro II.

<sup>49</sup> Lettera a Chanut del 6 giugno 1647 (AT, vol. V, p. 57; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, pp. 230-231). Per il concetto di «pieghe nel cervello» (una sorta di grezza anticipazione mecca-



Ci sono qui due punti di immediata importanza. Il primo è il concetto di genesi fisiologica delle passioni: come risultato di una stimolazione sensoriale viene determinata una «piega» nel cervello (oggi si direbbe, un percorso neurale) che ci predispone a reagire in modo simile a stimoli futuri dello stesso tipo. Secondo, c'è l'idea che un'analisi delle circostanze dello stimolo originale (sostenuta da una teoria basata sulla fisiologia) ci possa permettere di 'fare un passo indietro', per così dire, dal nesso causale (e questo non è concesso agli animali), e di considerare la possibilità di modificare le risposte future.

Ma c'è un terzo sottostante aspetto che ha un significato speciale per il ruolo delle passioni nella vita buona. I tradizionali modelli 'logocentrici' hanno assunto una sorta di trasparenza riguardo al modo di agire delle passioni: noi siamo consapevoli di ciò che dobbiamo razionalmente fare, e siamo allo stesso tempo consapevoli delle emozioni che spesso ci spingono nella direzione opposta. Una condotta eticamente corretta consiste, secondo questo modello, nella ideazione di alcune vie per riportare le passioni in linea con la ragione. Tuttavia ci viene offerto un aiuto modestissimo riguardo al modo in cui questo risultato sperato può essere raggiunto; è ancora più sorprendente che nel modello tradizionale, ed è un punto che ha del misterioso, il «supremo bene», una volta percepito dalla ragione, non venga automaticamente scelto. Questo faceva sì che i pensatori morali classici fossero notevolmente male equipaggiati per la comprensione del fenomeno della debolezza o *akrasia* – l'evidente fatto, cioè, che, a causa delle passioni, gli esseri umani spesso non riescano semplicemente a scegliere quella, tra due opzioni, che è chiaramente percepita come migliore. Per affrontare questo problema, Descartes offre adesso un punto di vista sorprendentemente originale: *la genesi causale e gli eventi seguenti delle passioni sono intimamente legati a degli eventi corporei, in modi che spesso fanno sì che la forza dell'emozione risultante sia oscura per la ragione*. Ciò che così spesso minaccia di sopraffarci, quando siamo nella stretta di una passione potenzialmente dannosa, è precisamente il fatto che qualcosa sta accadendo, nella nostra costituzione fisiologica e nella storia psicologica passata, la cui base viene compresa da noi poco o niente. E la realizzazione di questo offre per la prima volta la speranza che gli uomini riescano a conseguire con successo «il controllo» delle passioni. «Appena riflettei [sulle cause]» dice Descartes a proposito della sua infatuazione per le donne dagli occhi storti, «non ne fui più emozionato». Qui emerge l'idea di una au-

tentica 'terapia' per le passioni che presenta un percorso completamente diverso, da un lato, da quello delle vecchie concezioni stoiche ed epicuree, la cui soluzione consiste nell'evitare e nel sopprimere, dall'altro, dall'esercizio puramente cognitivo di eliminazione delle false credenze<sup>50</sup>. Il fatto di esaminare le passioni *en physicien*, dal punto di vista di uno scienziato naturale, rivela in tutta la sua estensione quanto la loro influenza dipenda da fattori che si trovano oltre la soglia della coscienza. Abbiamo a questo punto un paradosso singolare: Descartes, proprio il pensatore che era stato così spesso accusato di sostenere una ingenua teoria della perfetta trasparenza della mente<sup>51</sup>, ci sta in questo momento dicendo che la nostra vita emozionale in quanto creature dotate di corpo, in quanto esseri umani, è soggetta ad una grave e pervasiva *opacità*. Un'appropriata comprensione della natura umana implica il riconoscimento di tutto ciò per cui non siamo solo menti angeliche che abitano meccanismi corporei, ma creature i cui più profondi e forti sentimenti sono intimamente legati a strutture ed eventi nascosti a noi in quanto «esseri pensanti». Venire a patti con l'essenziale opacità per la mente cosciente delle operazioni delle passioni diventa adesso il compito principale di quella che può essere chiamata l'etica cartesiana «basata sull'antropologia».

In ciò che è, almeno sotto certi aspetti, una sorprendente anticipazione del progetto freudiano, Descartes lega il suo nuovo approccio alle passioni ad una analisi del modo in cui la struttura delle nostre vite emozionali è influenzata dagli eventi dimenticati e dalle esperienze pre-razionali della prima infanzia. Nel 1647, la Regina Cristina di Svezia, con blanda autorità regale, aveva ordinato all'ospite francese a Stoccolma di ottenere la risposta di Descartes riguardo alla domanda di grande importanza «Cos'è l'amore?»<sup>52</sup>. Nella sua risposta Descartes fa una importante distinzione tra «l'amore puramente intellettuale o razionale» e «l'amore che è una passione». Il primo consiste semplicemente nella calma volontà dell'anima di «unirsi» a qualche bene percepito razionalmente.

<sup>50</sup> Per una visione più «terapeutica» dell'approccio epicureo, vedi M. NUSSBAUM, *Words not Arms*, nella antologia da lei pubblicata *The Poetics of Therapy* (Edmonton, 1990).

<sup>51</sup> È abbastanza comune, ad esempio, per i commentatori del concetto freudiano di inconscio, dire che Freud ha rotto con la tesi *cartesiana* dell'equivalenza di mente e coscienza; cfr. S. GARDNER, *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*, Cambridge, 1993, p. 207. Margaret Wilson nel suo *Descartes* (London, 1978) attribuisce a Descartes «la dottrina della trasparenza epistemologica del pensiero o della mente» (p. 50), sebbene poi vada a discutere certi aspetti della filosofia della mente di Descartes potenzialmente in conflitto con quella dottrina (p. 164).

<sup>52</sup> L'ospite era uno degli importanti corrispondenti degli ultimi anni di vita di Descartes, Hector-Pierre Chanut (che più tardi sarebbe diventato l'ambasciatore francese in Svezia).

Questo è, presumibilmente, il tipo di amore che un essere puramente intellettuale, come un angelo, potrebbe provare, e di cui gli esseri umani hanno esperienza quando perseguono, razionalmente e senza ostacoli, quei beni che la loro ragione giudica degni di essere ottenuti. Ma le cose sono molto differenti quando, come capita spesso, desideriamo qualcosa in un modo carico di emozioni, quando, come si dice, ci sentiamo «messi in forte agitazione» da qualcuno o qualcosa. Ciò che qui complica il quadro sono, a livello fisiologico, i potenti schemi di risposta corporali che sono stati depositati nel passato, e, a livello psicologico, le pressanti, anche se spesso oscure e confuse, emozioni che sentiamo senza comprenderne pienamente le cause. In questi casi, «i pensieri razionali sono accompagnati dai sentimenti confusi della nostra infanzia che rimangono ad essi uniti». Una spiegazione esauriente delle passioni, in breve, implica una dettagliata analisi della storia della nostra infanzia, sino ad arrivare, dice Descartes, a «quando siamo venuti al mondo». «È questo che rende la natura dell'amore difficile da conoscersi»<sup>53</sup>.

La teoria delle passioni cartesiana offre così la speranza che una comprensione delle loro cause psico-fisiologiche ci possa rendere in grado di condurre delle vite più ricche, liberi dalla sensazione di essere dominati da forze che sono al di fuori del nostro controllo. A prima vista potrebbe sembrare che questo debba riportare la sua etica su una direzione esplicitamente platonica o stoica, verso il pensiero che la sorgente dei nostri problemi sia essenzialmente di tipo cognitivo, e che una comprensione purificata ci lascerebbe liberi di perseguire i beni che la ragione rivela essere maggiormente degni di essere ottenuti. Ci sono certi luoghi dove Descartes sembra attratto dall'idea platonica che ogni debolezza sia dovuta all'ignoranza. Nel *Discorso sul Metodo* rimarca il fatto che «è

<sup>53</sup> Con la frase «quando siamo venuti al mondo» Descartes intende il primo istante dell'unione dell'anima col corpo; perciò rintraccia le cause delle passioni sino al periodo che precede la nascita, alle esperienze subite dentro il grembo: «[...] d'autant que l'amour n'était causée, avant la naissance, que par un aliment convenable qui, entrant abondamment dans la foie, dans le cœur et dans le poumon, y excitait plus de chaleur que de coutume, de là vient que maintenant cette chaleur accompagne toujours l'amour» («[...] dato che l'amore, prima della nascita, aveva per unica causa un alimento adatto, la cui copiosa immissione nel fegato, nel cuore, nei polmoni, eccitava maggior calore del solito, ancor oggi questo calore accompagna sempre l'amore»). La morale generale viene articolata più avanti nella stessa lettera: «Ce sont ces sentiments confus de notre enfance, qui, demeurant jointes avec les pensées raisonnables par lesquelles nous aimons ce que nous en jugeons digne, sont cause que la nature de l'amour nous est difficile à connaître» («sono questi sentimenti confusi della nostra infanzia che, restando uniti ai pensieri ragionevoli per cui amiamo coloro che giudichiamo degni, rendono la natura dell'amore difficile da conoscersi»). Lettera a Chanut del 1° febbraio 1647, AT, vol. IV, p. 606; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 209).

sufficiente giudicare bene per fare bene» (*il suffit de bien juger pour bien faire*); difendendo questa affermazione con un suo corrispondente, egli cita, con apparente approvazione, la massima *omnis peccans est ignorans* («chiunque pecca lo fa per ignoranza»), un'eco della dottrina platonica che nessuno sceglie intenzionalmente il bene minore<sup>54</sup>. Un approccio di stampo intellettualistico ai rapporti etici tra la ragione e le passioni è, forse, molto più pronunciato in una lettera scritta ad Elisabetta nel 1645:

Ma spesso la passione ci fa credere certe cose molto migliori e più desiderabili di quello che esse siano in realtà; poi, quando ci siamo affannati ad acquistarle, il godimento ce ne fa conoscere i difetti, e di qui derivano sdegni, rimpianti e pentimenti. Perciò il vero compito della ragione è di esaminare il valore esatto di tutti quei beni il cui acquisto sembra dipendere in qualche modo dalla nostra condotta, perché noi non manchiamo mai di impiegare tutti i nostri sforzi per cercare di procurarci quelli che sono veramente i più desiderabili<sup>55</sup>.

Ma sebbene Descartes condivida con Platone e gli stoici la salda credenza nell'importanza di una valutazione basata sulla ragione delle opzioni che ci si presentano, egli nondimeno continua a resistere a quel tipo di austero intellettualismo che rigetta il funzionamento delle passioni come qualcosa di nocivo per la vita buona. L'ideale stoico di *apatheia*, il trascendere le normali passioni umane, è uno di quelli da lui condannati implicitamente già nel *Discorso*: le supposte virtù degli eroi stoici, Catone e Bruto, sono, ai suoi occhi, degli esempi di insensibilità, orgoglio e disperazione<sup>56</sup>. Affrontando il tema con un corrispondente dieci

<sup>54</sup> Cfr. PROTAGORA, 345e1. Nella *Conversazione con Burman* (AT, vol. V, p. 159; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV) si riporta che Descartes ha asserito che «nessuno può fare il male in quanto male», un'eco diretta della dichiarazione di Platone «Può essere che tu dica il vero [...] e che nessuno desideri le cose cattive» (*Menone*, 78b1, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, 1991).

<sup>55</sup> Lettera del 1° settembre 1645 (AT, vol. IV, pp. 284-285; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, p. 158). Descartes prosegue dicendo che le passioni spesso «ci rappresentano il fine a cui tendono con maggior risalto del dovuto, facendoci immaginare, prima che noi li possediamo, dei piaceri ben più grandi di quanto troveremo poi, dopo averli raggiunti». La lettera si conclude con l'osservazione che «il vero uso della nostra ragione per la condotta della vita consiste solo nell'esaminare e considerare senza passione il valore di tutte le perfezioni così del corpo come dello spirito che possono essere ottenute con la nostra condotta, in maniera che, costretti come siamo in genere a privarci delle une per avere le altre, noi scegliamo sempre le migliori».

<sup>56</sup> AT, vol. VI, p. 8. Vedi inoltre il commento di G. Rodis-Lewis in R. DESCARTES, *Passions of the soul*, cit., p. XVI, e in *The Cambridge Companion to Descartes*, a cura di J. Cottingham, Cambridge, 1992, p. 27 sgg.

Raffronta la seguente analisi di Zanta: «Du stoïcisme, [Descartes] n'accepte point la théorie fondamentale de l'apathie, c'est à dire la suppression complète de toute passion. La pas-

anni dopo, insisté non solo sul fatto che le passioni non sono da sopprimere, ma anche sul fatto che alcune di esse sono un bene positivo, e, in verità, l'unica fonte delle più grandi gioie umane <sup>57</sup>.

Qui, ancora una volta, l'antropologia cartesiana esercita la sua influenza; poiché «l'unione sostanziale» di anima e corpo che costituisce un essere umano richiede, per la sopravvivenza e il benessere, non solo intelletto e volontà, ma l'intera gamma di stati sensoriali e affettivi. Tutti gli stati sensoriali, come abbiamo visto, sono attribuibili a noi non in quanto puri «esseri pensanti», ma in quanto creature dotate di corpo – esseri umani. Ed è chiaro che molte delle correlazioni psico-fisiche coinvolte sono fondamentali per la nostra sopravvivenza, sia come individui che come specie: il fatto che sentiamo un tipo caratteristico di malessere quando lo stomaco è vuoto e il livello di zucchero nel sangue è basso ha un ovvio valore dal punto di vista della sopravvivenza perché ci spinge a mangiare (e così ci rivela la sensazione di fame); che io senta del dolore quando cammino su una spina mi aiuterà, evidentemente, ad evitare in futuro stimoli nocivi di questo tipo. Oggigiorno, sono disponibili dei chiarimenti darwiniani per spiegare le origini di questa sorta di benefici monitoraggi dei nostri stati corporei; Descartes, in termini più metafisici, ma avendo in mente la stessa implicita tesi funzionale, invoca la benevolenza di Dio perché provveda gli esseri umani di «informazioni riguardo a ciò che è di beneficio o che è dannoso per il composto di anima e corpo»<sup>58</sup>. Ciò che alla fine importa, nel caso delle passioni, è che abbiamo a che fare con un sistema psico-fisico le cui operazioni rappresentano dei segnali utili per la nostra vita e salute in quanto esseri umani; in questo modo, «l'effetto principale delle passioni negli uomini, con-

sion, pour Descartes, participe de l'optimisme stoïcien; elle est par conséquent bonne, elle n'est nuisible que dans ses excès. Elle est bonne si l'on sait en faire un bon usage, c'est-à-dire, si la volonté sait s'en servir, et c'est alors que nous retrouvons le stoïcien. Descartes, lui aussi, ne voit dans l'âme qu'entendement et volonté; il sacrifie la sensibilité» (ZANTA, *op. cit.*, pp. 337-338).

<sup>57</sup> Vedi il passaggio citato in precedenza, nota 33. Descartes prosegue con l'osservazione che «sebbene alcune passioni possano essere viziose quando eccessive, ve ne sono altre che sono tanto migliori quanto più estreme» (AT, vol. V, p. 135).

<sup>58</sup> *Sesta meditazione*, AT, vol. VII, p. 83; *Opere filosofiche*, cit., vol. II. La questione sollevata è perché anche gli animali non potrebbero beneficiare di un tale apparato; Descartes sembra credere che il fatto che essi sfuggano agli stimoli nocivi derivi semplicemente da un sistema di risposta meccanico, ma questo concetto crea, chiaramente, dei problemi (in quanto sembra rendere i cani troppo simili agli insetti); per alcune delle difficoltà, vedi J. COTTINGHAM, *A Descartes Dictionary*, cit., sotto la voce «animal». Per una discussione dettagliata della visione di Descartes del ruolo epistemologico e funzionale dell'esperienza sensoriale, vedi A. W. MACKENZIE, *The Reconfiguration of Sensory Experience*, in *Reason, Will and Sensations. Studies in Descartes's Metaphysics*, a cura di J. Cottingham, Oxford, 1994.

siste nell'incitare e disporre l'anima a volere le cose a cui esse predispongono il corpo: così il sentimento della paura incita a voler fuggire, quello dell'ardimento a voler combattere, e così via»<sup>59</sup>.

Se la buona vita deve essere una vita per esseri umani le passioni vi devono essere comprese, giacché le loro operazioni sono intimamente legate al nostro benessere. Questo non vuol dire che esse siano sempre, e in modo non controverso, buone. A causa del modo relativamente rigido in cui operano i meccanismi fisiologici innati e le risposte condizionate dall'ambiente ci potremmo trovare bloccati dentro schemi di comportamento che ci conducono al pericolo, alla miseria o ci procurano danno. L'idropico sente un forte desiderio di bere, anche quando l'ultima cosa di cui ha bisogno per la sua salute è del liquido; il giovane Descartes si sente fortemente attratto dalle donne dagli occhi storti, senza considerare sino a che punto esse siano meritevoli del suo affetto. Tuttavia il modo appropriato di affrontare tali impulsi irrazionali non è quello di ripiegare verso un austero intellettualismo, e neanche quello di sopprimere le passioni, ma piuttosto quello di utilizzare le risorse fornite dalla scienza e dall'esperienza per cercare di capire che cosa ha fatto sì che le cose andassero storte, e, in seguito, per cercare di riprogrammare le nostre risposte in modo che la direzione nella quale siamo condotti dalle passioni corrisponda all'opzione che la ragione giudica essere migliore. Nonostante l'alienazione dell'uomo dalla natura che la scienza cartesiana minaccia spesso di determinare, la sottostante visione cartesiana della condizione umana è pervasa da un profondo ottimismo. Noi, creature goffamente ibride che uniscono una mente pura con un corpo meccanico, siamo nondimeno, nella nostra esperienza quotidiana, intimamente consapevoli di un'intera gamma di risposte emozionali e sensoriali il cui funzionamento, in ogni momento specifico e a lungo termine, è progettato per condurre alla piena realizzazione umana<sup>60</sup>. Ecco perché Descartes insiste sul fatto che «i piaceri del corpo non vanno disprezzati, né ci si dovrebbe liberare del tutto dalle passioni»<sup>61</sup>. Il platonismo cristianizzato di Descartes riconosce che «l'anima può avere dei piaceri pro-

<sup>59</sup> *Le passioni dell'anima*, art. 40. Le riflessioni di Descartes sul ruolo funzionale delle passioni lo conducono a delle considerazioni interessanti sulle cause psico-somatiche della salute e della malattia; cfr. la lettera a Elisabetta del maggio o giugno 1645 (AT, vol. IV; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, pp. 140-143).

<sup>60</sup> Per le qualificazioni «in generale» e «a lungo termine», confronta la discussione nella *Sesta meditazione*.

<sup>61</sup> Lettera a Elisabetta del 1 Settembre 1645 (AT, vol. IV, p. 287; *Opere filosofiche*, cit., vol. IV, pp. 155-160). Contrasta con l'orientamento anti-edonistico degli stoici: *vera voluptas voluptatum contemptio* (SENECA, *De vita beata* IV, 2).

pri»; ma, detto questo, si indirizza immediatamente ad un clamoroso sostegno della dimensione affettiva che scaturisce dall'inaggrabile lato corporeo della nostra umanità:

[I piaceri che l'anima] ha in comune col corpo dipendono completamente dalle passioni. Perciò gli uomini che la passione può far vibrare di più, sono capaci di gustare in questa vita le maggiori dolcezze. È vero che possono anche trovarvi le maggiori amarezze, se della passione non sanno fare buon uso, e se hanno contraria la fortuna. Ma la saggezza proprio in questo torna utile: nell'insegnare a rendersi talmente padroni delle passioni, a dirigerle con tale abilità, da far sì che esse cagionino soltanto dei mali molto sopportabili, e perfino tali che sia sempre possibile volgerli in gioia<sup>62</sup>.

Questo è un messaggio di riconciliazione e integrazione. E l'integrazione personale, che è l'obiettivo degli insegnamenti morali di Descartes, va in parallelo con l'integrazione filosofica che unisce la sua teoria morale al resto del sistema, come un ramo al tronco. Tramite la comprensione del carattere speciale della natura umana e una volta visto che le sue operazioni sono legate sia alla macchina del corpo, sia ai nostri obiettivi razionali in quanto esseri pensanti, possiamo ottenere il coraggio per sopportare le sventure, e la speranza di essere felici.

JOHN COTTINGHAM

## PASSIONI E RAGIONE: DIMENSIONI ANTROPOLOGICHE ED ETICHE DEL *SAPERE POETICO* IN VICO

*Introduzione.* La lettura di Cartesio di John Cottingham ha attratto la nostra attenzione sul rapporto fra l'antropologia e l'etica nella *philosophy of mind* di Cartesio<sup>1</sup>. L'antropologia di Cartesio per il filosofo inglese ren-

<sup>62</sup> *Le passioni dell'anima*, art. 212.

<sup>1</sup> Cfr. J. COTTINGHAM, *Cartesio*, tr. it. Bologna, 1991 (ed. orig. 1986). John Cottingham ha curato l'edizione inglese delle opere filosofiche di Cartesio e ha inoltre pubblicato di recente un nuovo volume in gran parte su Cartesio dedicato alle questioni etiche al quale faccio riferimento e nell'ambito del quale le posizioni esposte nel saggio qui pubblicato sono state elaborate. Cfr. ID., *Philosophy and the Good Life. Reason and Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge, 1998.

de giustizia al fatto che non siamo menti incorporee che abitano un meccanismo estraneo, ma creature il cui benessere è collegato con le operazioni del corpo e con i sentimenti, le sensazioni e le passioni che derivano dal nostro stato incorporato. Cartesio, così Cottingham, ha dedicato gli ultimi anni della sua vita ad affrontare una questione collegata strettamente alla sua etica, e cioè al tentativo di mitigare l'alienazione dell'uomo dalla natura che la sua metafisica dualistica e la scienza meccanicistica avevano minacciato di generare. L'etica di cui Cartesio si fa difensore non mette da parte le passioni che giungono dal corpo; l'etica, piuttosto, per Cartesio ha, come per i Greci, il compito di orientare le passioni, *conosciute* adesso come meccanismi forniti di una precisa fisiologia di cui nell'elaborare le nostre strategie d'azione volte alla realizzazione della nostra *vita buona* possiamo tener conto. Emerge così l'idea di un'etica intesa come *terapia* delle passioni, una terapia diversa da quella proposta dagli stoici, una terapia che mette a disposizione un modo completamente nuovo di trattare le passioni. Tale modo del tutto nuovo di trattare le passioni si costituisce infatti su una concezione del carattere delle passioni umane che secondo Cottingham anticipa il concetto di inconscio di Freud.

Quello su cui Cottingham ci vuole far riflettere è così quasi un paradosso. Cartesio, il pensatore spesso accusato di avere una teoria ingenua della perfetta trasparenza della mente, ci dice che la nostra vita emotiva di creature che posseggono la vita con il corpo è soggetta ad una *opacità* pervasiva. Se deve condurci a realizzare la nostra *vita buona*, l'etica non può consistere né in un austero intellettualismo né può sopprimere le passioni; l'etica deve piuttosto usare le risorse della scienza e della esperienza per permetterci di rendere trasparente ciò che è opaco, di mettere cioè a nudo quei meccanismi fisiologici che, nascosti alla nostra coscienza, regolano però le passioni. Proprio perché è possibile conoscere i nascosti meccanismi fisiologici che le regolano, le passioni possono essere guidate in direzione di ciò che la nostra ragione indica come la opzione migliore. La metafisica (dualismo delle sostanze), l'antropologia (mente incorporata) e l'etica (terapia delle passioni) di Cartesio non sarebbero così parti del sistema cartesiano fra loro poco conciliabili; sarebbero piuttosto in un rapporto di reciproca implicazione e di continuità<sup>2</sup>. L'interpretazione di Cartesio che Cottingham propone, sottolineando la coerenza nel sistema cartesiano fra metafisica, antropologia ed etica, ci sottrae in parte almeno un'immagine della filosofia di Cartesio

<sup>2</sup> Questa sottolineatura della congruenza del sistema cartesiano è l'aspetto più nuovo della interpretazione che Cottingham nel saggio qui pubblicato mette a punto.



intorno alla quale invece il dibattito contemporaneo sembra continuare a ruotare<sup>3</sup>. E se non è il dualismo metafisico a venir messo in dubbio, che Cartesio lo abbia difeso non viene messo in discussione da Cottingham, sono le conseguenze che dal dualismo si possono trarre sul piano antropologico ed etico (trasparenza della certezza di sé e etica intellettualistica) a non poter essere più imputate a Cartesio a partire dalla interpretazione che Cottingham propone della sua filosofia.

La lettura del pensiero di Cartesio che Cottingham propone non è stata elaborata ricorrendo ad una metodologia che richiede di fare astrazione dalla discussione filosofica contemporanea. E non è solo il fatto che Cottingham citi esplicitamente *Consciousness Explained* di Daniel Dennett<sup>4</sup> o la riproposizione dell'etica stoica di Martha Nussbaum<sup>5</sup> a convincerci che è un interesse anche filosofico oltre che ricostruttivo quello che motiva Cottingham allo studio del pensiero di Cartesio. Sono infatti in particolare gli esiti più recenti di una discussione teorica intorno al rapporto mente/corpo o meglio forse al rapporto mente/mente a rappresentare il presupposto della ricostruzione che Cottingham ci propone dell'antropologia e dell'etica di Cartesio e del rapporto che l'antropologia e l'etica cartesiane hanno con la metafisica dualistica<sup>6</sup>.

Anche la mia lettura del *Sapere poetico* non è mossa da un interesse solo ricostruttivo: tanto meno essa è motivata dal tentativo di affrontare in maniera complessiva la questione del rapporto controverso fra due filosofi – Vico e Cartesio – che sono stati avvicinati e contrapposti con argomenti quasi sempre ‘abbastanza’ convincenti ma mai tanto convincenti da permettere di considerare risolta la questione di definire il ca-

<sup>3</sup> Anche se il dualismo di sostanza non viene difeso nella discussione contemporanea ormai quasi da nessuno (si vedano: J. ECCELS, *Evolution of the Brain: Creation of the Self*, London - New York, 1989; R. PENROSE, *The Emperor's New Mind*, Oxford, 1989; ID. *Shadows of the Mind*, Oxford, 1994), è un altro tipo di dualismo, il dualismo delle proprietà, che viene fatto oggetto di grande interesse (cfr. D. CHALMERS, *The Conscious Mind*, Oxford, 1996). Il problema mente/corpo si è trasformato nel problema mente/mente. Chalmers, che ha difeso la tesi dell'irriducibilità della coscienza fenomenica, dedica una parte significativa del suo libro a risolvere il problema del rapporto fra le due proprietà (fenomenica e psicologica) della coscienza per tentare di superare le incongruenze a cui la sua posizione radicalmente dualistica approda. Non sono più il corpo esteso e la mente priva di estensione a dover essere messe in rapporto nella teoria di Chalmers, ma la coscienza fenomenale e qualitativa e la coscienza psicologica. Per questo si è parlato di un trasformarsi del rapporto mente/corpo nel problema mente/mente.

<sup>4</sup> Cfr. D. DENNETT, *Consciousness Explained*, Boston, 1991.

<sup>5</sup> Cfr. M. CH. NUSSBAUM, *La terapia del desiderio*, tr. it. Milano, 1997.

<sup>6</sup> Fra il 'dualismo metafisico' e il 'dualismo di proprietà' di cui parla Chalmers vi è una profonda differenza. Per Cartesio infatti gli aspetti qualitativi della mente non rappresentano alcun problema. Per Cartesio infatti la mente è qualcosa di unitario.

rattere teorico del loro rapporto<sup>7</sup>. Ciò che mi interessa è piuttosto mettere in evidenza, attraverso la ricostruzione di un particolare percorso interno alla ricezione novecentesca di Vico, alcuni caratteri fondamentali del *Sapere poetico* che permettono di individuare la presenza nella filosofia di Vico di una concezione della mente fin dalle sue *origini* e *costitutivamente* incorporata e di una antropologia e di un'etica coerenti con tale concezione incorporata della mente. A partire da tale concezione *embodied* della mente e dai caratteri dell'antropologia e dell'etica ad essa collegate, si istituirà in sede conclusiva un breve confronto con la concezione antropologica ed etica che la lezione di Cottingham vede invece presente nel pensiero di Cartesio e si metterà in evidenza la differenza che, nonostante il carattere della ricezione di Cartesio proposta da Cottingham, continua a sussistere fra l'antropologia e l'etica di Cartesio, coerente con il dualismo metafisico a cui si collega, e quella di Vico, tutta legata a quella fruttuosa concezione della poesia fattasi sapere che della *Scienza nuova* rappresenta la più grande scoperta.

1. *Percorsi interpretativi: Croce e Piovanì.* Nella *Scienza nuova* di Giambattista Vico il *Sapere poetico*, lo si è già sottolineato, occupa il più largo spazio. Vico parla di esso come di quella parte della *Scienza nuova* che ha impegnato per ben vent'anni i suoi pensieri e afferma che il sapere poetico è il nuovo della *Scienza nuova*<sup>8</sup>. Non casualmente però, crediamo, la critica filosofica ha avuto profonde difficoltà a confrontarsi con questo aspetto del pensiero di Vico. Cogliere la centralità nella filosofia di Vico e, soprattutto, il profondo significato filosofico non è infatti

<sup>7</sup> Sono spesso aspetti particolari, estrapolati dal contesto generale del pensiero di Vico e Cartesio a venir presi in considerazione e messi a confronto. L'operazione di avvicinamento e/o di contrapposizione a mio avviso ottiene per questo risultati *abbastanza* convincenti ma mai del tutto convincenti. Riflettendo meglio sulle questioni ci si ricorda infatti di altri aspetti discordanti del pensiero filosofico dei due pensatori di cui non si è tenuto conto nel contesto del confronto istituito, aspetti che non permetterebbero di metterli in opposizione o di avvicinarli l'uno all'altro.

<sup>8</sup> Cfr. G. VICO, *La Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1978 (d'ora in poi *Sn44*). Vico afferma: «[...] i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici; la qual scoperta, che 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 tali primi uomini, in queste nostre ingentilite nature, egli è affatto impossibile immaginare e a gran pena ci è permesso di intendere» (*Sn44*, cit., capov. 34, p. 32). Si veda anche: «[...] per rinvenir la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo aspre difficoltà che ci han costato la ricerca di ben venti anni, e dovemmo discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso di intendere» (*Sn44*, capov. 338, pp. 148-149).

semplice. Basti leggere quanto ne ha scritto Croce per rendersi conto delle difficoltà con le quali la ricezione del *Sapere poetico* si è dibattuta<sup>9</sup>. Croce è profondamente convinto dell'importanza del *Sapere poetico* e della sua centralità nell'economia della *Scienza nuova*. Vico, così Croce, è, infatti, colui che ha avuto il merito di scoprire e di porre i fondamenti teorici dell'*Estetica*, quella forma dello Spirito che per Croce precede l'intelletto. Vico però, così Croce, non si accontenta di dire che «la forma poetica è la prima operazione della mente»<sup>10</sup>. A questa che per Croce è una verità certa, si accompagnano nella *Scienza nuova* una serie di errori di Vico, errori sintetizzabili nell'idea contenuta in quella che Vico non chiama infatti *Estetica* ma *Sapienza poetica*. Vico, così Croce, ritiene che la prima età del mondo sia stata *tutta occupata d'intorno alla prima operazione della mente*, intorno alla poesia dunque.

Ma la prima età del mondo essendo composta di uomini in carne ed ossa e non di categorie filosofiche, non poté essere occupata intorno a una operazione della mente. Quest'ultima poteva prevalere (...); ma tutte le altre dovevano essere in atto insieme con lei, la fantasia e l'intelletto, la percezione e l'astrazione, la volontà e la moralità, il cantare e il numerare. A siffatta evidenza Vico non poteva sottrarsi, epperò in quella fase di civiltà introdusse non solo il poeta, ma anche il teologo, il fisico, l'astronomo, il *paterfamilias*, il guerriero, il politico, il legislatore; senonché le attività di tutti costoro volle considerare e chiamare poetiche, con metafora tratta dall'asserita prevalenza della forma fantastica dello spirito, e il complesso di essa sapienza poetica<sup>11</sup>.

In questo passo si può leggere sinteticamente il nucleo della interpretazione di Croce e nella sua limpidezza non necessita di molti commenti. Il *Sapere poetico* è importante per Croce perché pone le basi per l'elaborazione delle categorie filosofiche utili alla comprensione di una delle forme dello Spirito, quella poetica. L'errore di Vico consiste nel non aver dissociato la poesia dal Sapere poetico, dallo «scambio fatto [...] fra il concetto della forma poetica dello Spirito e il concetto empirico della forma barbarica della civiltà», dall'aver dunque Vico trasfigurato una delle forme dello Spirito facendola divenire il carattere proprio di tutta un'età, e cioè propriamente *Sapere poetico*<sup>12</sup>.

Le difficoltà di Croce rispetto al concetto di *Sapere poetico* sono ancora più evidenti se si legge ciò che egli scrive sugli universali fantastici.

<sup>9</sup> Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Napoli, 1997, cap. IV, «La forma fantastica del conoscere (La poesia e il linguaggio)», pp. 50-64.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 60.

L'importanza dell'universale fantastico è per Croce legata alla scoperta di Vico di una concezione dello Spirito come sviluppo. La civiltà è, così Croce, sviluppo per Vico, uno sviluppo che parte dai bestioni che poi si fanno uomini, che ha inizio dalla scoperta dell'universale fantastico per poi giungere all'universale ragionato<sup>13</sup>. Questa idea che tiene ferma la *distinzione* fra universale fantastico e universale ragionato non viene però secondo Croce da Vico coerentemente mantenuta. Infatti l'universale fantastico «come anteriore all'universale ragionato» – afferma Croce,

[...] concentra in se 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<sup>14</sup>.

Per Croce la teoria dell'universale fantastico serve a mostrare che l'origine della civiltà non deve essere cercata nell'azione di «un'alta e ragionata saggezza ordinatrice, opera personale di Dio o di uomini sapienti, sorti non si sa come o piovuti non si sa donde»<sup>15</sup>; tale teoria conduce però ad esiti filosofici sbagliati se si ritiene che nell'universale fantastico sia contenuto il concetto dispiegato. Insomma per Croce le distinzioni fra le forme dello Spirito devono essere mantenute. Fantasia e pensiero, poesia e metafisica, passione e moralità non devono essere confusi. Idea questa esattamente opposta a quella esposta da Vico nel concetto di poesia che Vico proprio perché non mantiene le distinzioni fra le diverse «forme dello Spirito», come vorrebbe invece Croce, chiama *Sapere poetico*. Nel Sapere poetico la fantasia permette l'esprimersi di un modo del conoscere che comprende tutte le sue differenti forme, la metafisica è, dunque, poetica e la passione si fa morale.

Il significato filosofico del *Sapere poetico*, sfuggito a Croce troppo interessato a ritrovare semmai in Vico un antecedente delle distinzioni della sua filosofia dello Spirito, è stato compreso a fondo e messo filosoficamente a frutto da Pietro Piovani. Nella affermazione di Pietro Piovani che la filosofia di Vico è una moderna filosofia *senza natura* è incapsulata una comprensione profonda del concetto di *Sapienza poetica* e del significato della teoria degli universali fantastici. Per conoscere il mondo ed orientarsi in esso i bestioni vichiani non avevano a disposizione crite-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 64.

ri universali a cui fare riferimento; essi dunque non hanno utilizzato come referente oggettivo né la fisica né la metafisica<sup>16</sup>. Mentre dunque

[...] i grandi metafisici dell'empirismo e del razionalismo possono proporre i loro elaborati sistemi, [...] una loro organica lettura delle verità del cosmo, metafisiche e fisiche, Vico era ancora troppo legato alla tradizione per piegare il suo originario platonismo [...] nelle strutture metafisiche che si presentano come avverse alla metafisica della tradizione.

Vico piuttosto è, così ancora Piovani, «meglio disponibile per una non-metafisica»<sup>17</sup>. Né *fisica*, né *meta-fisica*, la *filosofia nuova* di Vico è per Piovani *a-fisica*.

La *nuova scienza*, di cui Vico è l'eroico inventore, volta le spalle per Piovani alla fisica, matura oramai per essere una scienza autonoma; la *nuova scienza* diviene altrettanto autonoma scienza del *facere* umano libero e autocostruente senza riferimenti esterni (nella fisica e nella metafisica) al proprio fare. L'oggetto della *nuova scienza* è allora non il *cosmo* ma *l'universo civile* che non può essere più solo descritto «perché esso non è in quanto è, ma è in quanto diviene»<sup>18</sup>.

Ma se l'universo civile diviene, se è certo che esso non è ma diviene e che diviene tramite il *facere* umano, la questione da porsi è relativa al modo in cui esso diviene. Se «l'universo metafisico tradizionale, basato sulla connaturalità di naturale e sovrannaturale, è congedato»<sup>19</sup>, se, dunque, il criterio del *facere* umano non è né la *fisica*, né la *metafisica*, la *filosofia della cultura* compare «come erede della scomparsa filosofia della natura e della sovrannatura»<sup>20</sup>. La *filosofia della cultura incomincia da Vico* – sono di nuovo parole di Piovani<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. P. PIOVANI, *Vico e la filosofia senza natura* [1969], in ID., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, pp. 57-89.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>20</sup> *Ivi*. E ancora Piovani afferma: «In contrasto con ogni pretesa neo-naturalizzante, Vico sa che la natura, fondamento dell'ordine antico [...] non può espletare il vecchio compito unificatore e conciliatore: questa comprensione, per quanto oscura e confusa possa essere in sé, è già lucida conquista [...]» (*ibid.*, p. 88).

<sup>21</sup> Di *filosofia della cultura* o *scienza della cultura* si parla oggi molto. La *Kulturwissenschaft*, di cui Kittler tenta di ricostruire la storia in un fortunatissimo corso di lezioni tenute alla Humboldt Universitaet nel 1998, poi pubblicate in un volume di successo, è una nuova disciplina accademica alle cui origini il filosofo berlinese pone *La Scienza nuova* di Giambattista Vico. Kittler, indicando l'ambito della *Kulturwissenschaft* come un ambito molto ampio che comprende *Alltagspraktiken, technische Geheimnisse, Gender Studies e Wissenschaftsgeschichte*, indica Vico come il suo fondatore e la *Trennung zwischen Natur und Kultur* come il suo carattere peculiare (cfr. F. KITTLER, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, München, 2001<sup>2</sup>, p. 13). «Da-

La questione che qui interessa non è se Vico abbia elaborato la sua *nuova scienza* voltando le spalle alla scienza della natura moderna e rivolgendosi invece alle *sterminate antichità* o se, invece, la *nuova scienza* abbia esteso il modello della moderna conoscenza geometrica della natura all'ambito della vita civile<sup>22</sup>. Sia che Vico abbia esteso alla conoscenza della vita civile il metodo costruttivo della geometria sia che abbia rifiutato il cartesianesimo rivolgendosi ad una concezione premoderna della natura, la natura – questo è ciò su cui Piovani insiste – per il suo carattere di *canone* e *criterio* utile a pensare la verità, carattere che aveva invece avuto nell'epoca in cui il *cosmo* racchiudeva il naturale e il sovrannaturale conciliandoli.

Se la *fisica* e la *metafisica* hanno definitivamente perso con la filosofia di Vico la loro funzione orientante, si pone alla *filosofia senza natura* come ineludibile il problema di individuare un nuovo canone per il *facere* creativo. E se il riferimento alla *fisica* e alla *metafisica* sono per Piovani, senza dubbi o tentennamenti teorici da parte di Vico, fuori discussione nella loro funzione orientante, il riferimento positivo alla Provvidenza è, invece, il segno nel pensiero di Vico di un'oscillazione fra *filologia* e *teologia civile*, oscillazione che per Piovani rimane «il documento di una irrisolutezza che nessuna interpretazione, forzando la mano, può risolvere senza scivolare [...] in letture tendenziose inammissibili»<sup>23</sup>.

mit hätte ich endlich – dice Kittler – meine Vorankündigung eingeholt, dass auch Vicos neue Kulturwissenschaft, ein Konzept von Natur und ein Konzept von Figur hat. Nur ist diese Natur, weil sie von lauter Mythologien verdeckt bleibt, ein kulturgeschichtlicher Schein; nur sind diese Figuren keine Produkte der analytischen Geometrie, sondern Figuren im klassischen oder humanistischen Wortsinn der Rethorikprofessors Vico, nämlich Methaphern. [...] Insofern wäre Vicos Kulturwissenschaft ein blisser Aufguss aller Tropen und Figuren der antiken Rethorik und Poetik, die sich [...] gegenüber der cartesianischen Methode rehabilitiert [...]» (*ibid.*, p. 34). Il carattere peculiare della *Kulturwissenschaft* consiste dunque nel superamento della distinzione novecentesca fra scienze della natura e scienze dello spirito. Anche il sapere scientifico appartiene alla cultura di cui la *Kulturwissenschaft* si occupa con i suoi metodi e le sue categorie e non gode più dunque di uno status conoscitivo privilegiato. Che questa idea della scienza possa essere fatta risalire a Vico mi pare dubbio. Per questo più a torto che a ragione a Kittler Vico pare il filosofo a cui deve farsi risalire la fondazione della *Kulturwissenschaft*.

<sup>22</sup> Cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Bari, 1984. Piovani, nel saggio dal quale stiamo leggendo, *Vico e la filosofia senza natura*, cita nella nota 4 a p. 61 l'interpretazione di Paolo Rossi affermando di essere sostanzialmente d'accordo con lui. Sulla questione si è notoriamente sviluppata un'ampia discussione che riguarda problemi qui non affrontati neanche marginalmente. Su ciò cfr. anche S. OTTO, *Imagination und Geometrie: Die idee kreativer Synthesis. Giambattista Vico zwischen Leibniz und Kant*, in «Archiv für Geschichte und Philosophie» LXIII (1981), pp. 305-324; e ID., *Umrisse einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der Philosophie Vicos anhand des Liber metaphysicus*, in *Sachkommentar zu Giambattista Vicos Liber Metaphysicus*, a cura di S. Otto e H. Viechtbauer, München, 1985, pp. 9-46.

<sup>23</sup> PIOVANI, *op. cit.*, p. 83.

Il motore dell'ordine umano è per il Vico di Piovani l'uomo, che con *eroica forza regge* adesso da solo *il mondo, una volta retto da Atlante*. Il saggio di Piovani sulla *filosofia senza natura* di Vico termina con tale immagine molto vichiana e molto *poetica* a riprova di quella che a me pare una profonda parentela fra i due filosofi napoletani, parentela che la tarda teoria pioviana che interpreta l'umano in quanto essere la cui più propria natura è quella di non possedere per natura una forma determinata, quella teoria che il filosofo ha chiamato con un termine un poco oscuro essenzialismo, rende definitivamente esplicita<sup>24</sup>.

2. *Ulteriori percorsi interpretativi: Ernesto Grassi e Donald Philip Verene*. Il nodo, che Piovani nel saggio citato non scioglie, indicando semmai una irrisolutezza, un'oscillazione di Vico, è, dunque, quello della *modalità* dell'attuarsi del *facere* creativo. Ad esplorare tale modalità del *facere* umano, quello che Vico ha chiamato il *Sapere poetico*, comprendendone il profondo significato filosofico, è stato Ernesto Grassi e, parallelamente a lui, Donald Philip Verene<sup>25</sup>. Ciò che Croce chiamava errore, il fatto che la poesia avesse espanso il suo potere invadendo tutti i campi in cui lo spirito opera, trasformandosi in *Sapere poetico*, è il carattere più proprio e più nuovo della *filosofia senza natura* di Vico. E se ciò che a Croce pareva un errore a Grassi appariva come la più grande scoperta filosofica di Vico, il significato più profondo della *Scienza nuova* per Grassi non si poteva neanche «ridurre al fatto che l'oggetto delle sue indagini non è la natura, ma bensì la storia»<sup>26</sup>. Il nuovo della Scienza nuova, racchiuso nel concetto vichiano di *Sapere poetico*, «è la scoperta delle radici, delle *archai* della storicità del mondo umano, una scoperta in cui Vico porta alla luce i principi semantici rivelatori, che stanno alla base della umanizzazione della natura»<sup>27</sup>. Quali sono tali princi-

<sup>24</sup> Cfr. ID., *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1982.

<sup>25</sup> Cfr. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, Milano, 1992. Cfr. anche D. PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, tr. it. Roma, 1984.

<sup>26</sup> E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 136.

<sup>27</sup> *Ivi*. Per una concezione della storia che si costituisce incorporando profondamente la creatività individuale articolata proprio in riferimento al sapere poetico vichiano cfr. G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, 2002, in particolare il terzo capitolo, «Poesie und Geschichte», pp. 109-141. Di Cacciatore cfr. anche l'intervento (*Narrazione storica e narrazione fantastica*) al convegno internazionale «Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea» tenutosi a Napoli nel maggio 2002, in corso di stampa negli atti del convegno (*Il sapere poetico e gli universali fantastici. Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna) presso la collana del Centro di Studi Vichiani. Di Cacciatore cfr. anche *Simbolo e segno in Vico. La storia fra*

pi semantici alla base della umanizzazione della natura? Attraverso quale prassi *significante* la natura in noi e fuori di noi diviene mondo umana?

Il modo forse più semplice di accedere al significato propriamente antropologico ed etico della ricezione della *Sapienza poetica* che Grassi e Verene ci hanno proposto e sul quale voglio qui ulteriormente riflettere è quello di prendere le mosse dall'esame di uno dei molti saggi di Grassi su Vico, un saggio nel quale al centro dell'interesse è il rapporto di Vico con Freud e che nel contesto delle questioni che qui si affrontano è particolarmente rilevante. Il saggio di Grassi si intitola significativamente: *Vico contro Freud: creatività e inconscio*<sup>28</sup>. In tale saggio, pubblicato da Grassi in «Past and Present» nel 1981, il filosofo fa riferimento all'interpretazione del *Sapere poetico* di Verene, ricostruendone il nucleo filosofico e antropologico più significativo, e istituisce un confronto fra Freud e Vico per mettere in evidenza non una parentela ma una loro profonda distanza. Anche per questi motivi prendere le mosse dall'esame di tale saggio mi pare utile a ricostruire sinteticamente l'interpretazione del *Sapere poetico* e del suo significato filosofico proposta dai due filosofi, i quali a partire dal 1976 sono stati anche uniti da una profonda amicizia umana oltre che da un legame di collaborazione scientifica e filosofica durato fino alla morte di Grassi<sup>29</sup>. La distanza riscontrata da Grassi fra Freud e Vico, inoltre, permetterà di cogliere anche la distanza che separa l'antropologia di Vico da quella di Cartesio, se è vero, come dice Cottingham, che l'antropologia di Cartesio possiede caratteri che la avvicinano alla antropologia incapsulata nella teoria che il padre della psicoanalisi ha posto a fondamento della sua interpretazione dell'inconscio. Scrive Grassi:

Il mio punto di partenza è questo: Donald Verene, in una conferenza tenuta all'Institute of Human Values dell'Università di St. Maria di Halifax, sotto il titolo «Umanità di Vico» (in «Humanitas» XV, 1979, pp. 221-240) affermava che l'immagine e non il fatto, l'attività della fantasia e non la in-

*fantasia e razionalità*, in *Giambattista Vico: i segni della storia*, in «Il Pensiero» XLI (2002) 1, pp. 77-91.

<sup>28</sup> Cfr. E. GRASSI, *Vico contro Freud: creatività e inconscio*, in ID., *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 133-153. Su ciò si veda anche: ID., *La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979.

<sup>29</sup> Verene e Grassi si sono conosciuti a New York in occasione del meeting organizzato da Tagliacozzo sulla presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea. Il loro incontro è stato preceduto da una corrispondenza filosofica proprio intorno al significato del sapere poetico di Vico. In occasione di tale convegno Grassi tenne una importante relazione a cui più avanti farò riferimento.



ferenza razionale, ci danno accesso alla realtà umana. [...] Lo scopo di Verene, che egli pone in maniera programmatica, è quello di conseguire *l'accesso all'umano, nella sua individualità e concretezza*, attraverso la logica della fantasia, un accesso che la logica tradizionale, a causa del suo interesse per l'astratto universale, ha mancato di raggiungere. Secondo Verene – e ritengo ciò sia un compito importante – è possibile comprendere le implicazioni del pensiero di Vico solo sulla base di una logica della fantasia<sup>30</sup>.

È l'accesso all'umano, un accesso che attraverso l'uso della logica della fantasia permette di cogliere l'umano nella sua *individualità e concretezza* ad essere al centro dell'interesse di Grassi. La logica della fantasia – che Grassi per primo ha definito nei suoi specifici caratteri<sup>31</sup> – è quella che permette ai bestioni vichiani di dare significato alle cose che essi incontrano e che ad essi si manifestano come originariamente prive di senso<sup>32</sup>. La foresta nella quale i bestioni vagano senza orientamento si trasforma attraverso l'uso della fantasia nel mondo umano in un processo nel quale i bestioni divengono a loro volta umani. Il medio di tale processo è la creazione dell'universale fantastico. Prima di parlare dell'universale fantastico si deve però approfondire ulteriormente il senso antropologico che Grassi vuole farci scorgere nel concetto vichiano di *Sapere poetico*.

Noi possiamo pervenire a un'umanizzazione e storicizzazione della natura – dice sinteticamente Grassi – dando significato ai fenomeni che i nostri strumenti sensoriali ci offrono [...]. L'atto ingegnoso della fantasia è originario perché la capacità di fornire significati (*metapherein*), l'attività fantastica, presuppone il vedere le somiglianze fra ciò che rivelano i sensi e i bisogni umani che debbono essere soddisfatti: *L'ingenium rende capace l'uomo di riconoscere le cose simili e di crearle. La fantasia è l'occhio dell'ingenium*<sup>33</sup>.

Grassi si ripropone di mettere a confronto Vico e Freud e, in particolare, il concetto vichiano di creatività e il concetto freudiano di inconscio. È sugli esiti antropologici di tale confronto che vorrei soffermarmi. Il confronto fra Vico e Freud diviene interessante tenendo conto della centralità che nella ricezione del pensiero di Vico proposta da

<sup>30</sup> E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 133-134.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 53-55. Cfr. anche D. DI CESARE, *Parola, logos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 251-287; e ID. *Dal tropo retorico all'universale fantastico*, in *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Tübingen, 1995, pp. 81-92.

<sup>32</sup> Vico nella *Scienza nuova* afferma: «[...] se ben vi si rifletta il vero poetico è un vero metafisico, a petto del quale il vero fisico, che non vi si conforma, dee tenersi in luogo di falso» (*Sn44*, capov. 205, p. 111).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 136.

Grassi e Verene assume il pensiero ingegnoso e fantastico e dunque il mito. Dietro la razionalità Vico e Freud scorgono, apparentemente almeno, un mondo simile, un mondo nel quale il mito e la fantasia giocano un ruolo determinante. Mentre l'inconscio è pensato però da Freud come un teatro sul quale si gioca un dramma di passioni e istinti rimossi, passioni e istinti che devono essere ricuperati alla memoria e interpretati per poter essere incanalati in modo non distruttivo, la logica della fantasia che Vico individua all'origine dell'umano non ha il compito di mettere allo scoperto istinti e passioni nascoste alla coscienza.

In un saggio del 1976, *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi*, Ernesto Grassi già affrontava la questione<sup>34</sup>. Dopo aver polemizzato contro l'atteggiamento antiumanistico dello strutturalismo<sup>35</sup> che conduce in tutte le sue differenti versioni contemporanee a mettere da parte l'individuo, Grassi mostra che il *senso comune*, definito da Vico come «un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano»<sup>36</sup>, non è un modo di giudicare secondo principi oscuri, legati alla tradizione e capaci di condizionare inconsapevolmente la nostra vita. Il senso comune è piuttosto un modo di giudicare guidato per Vico dall'*ingenium*. Per definire cosa sia l'*ingenium* Grassi si serve di citazioni del testo vichiano tratte dalle *Vindiciae*<sup>37</sup>, dal *De antiquissima*<sup>38</sup> e dalla *Scienza nuova*. L'ingegno «unisce e serra quelle cose che appaiono comunemente separate e lontane»<sup>39</sup>. «L'ingegno penetra e lega insieme in una comune relazione [...] cose che appaiono all'uomo comune straordinariamente frammentarie e disperate»<sup>40</sup>. La fun-

<sup>34</sup> Cfr. E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 43-67.

<sup>35</sup> Le strutture all'interno delle quali l'uomo in quanto individuo scompare per Grassi sono la biologia, la società e il linguaggio. Ciò non significa che l'umanesimo che Grassi difende e che trova le sue origini teoriche nel pensiero di Vico sia un umanesimo per il quale il corpo, la comunità degli altri uomini e il linguaggio non giocano un ruolo importante e anzi insostituibile. La polemica di Grassi è rivolta a una biologia, a una sociologia e a una teoria del linguaggio che non sono in grado di cogliere l'elemento individuale della vita umana e dunque del carattere più proprio del lavoro della vita dell'uomo. Si veda *ibid.*, p. 45.

<sup>36</sup> *Sn44*, capov. 142, p. 96.

<sup>37</sup> Cfr. G. VICO, *Vici vindiciae*, in ID., *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 1996, pp. 25-109.

<sup>38</sup> Cfr. ID., *De antiquissima Italorum sapientia* (d'ora in poi *De ant.*), in ID., *Opere filosofiche*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, pp. 243-308.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 295-296.

<sup>40</sup> *Ivi*. In particolare, sulla fantasia in Vico di vedano almeno: E. GRASSI, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milano, 1989 e ID., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, Napoli, 1990; M. SANNA, *La 'fantasia, che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001.

zione dell'ingegno, afferma Grassi, è quella di fornire, attraverso l'attivazione della fantasia che è il suo occhio, *argomenti* che la ragione non è in grado di scoprire<sup>41</sup>. La fantasia fornisce all'ingegno le metafore, i trasporti di significato, che permettono al *senso comune* di cogliere quei nessi fra cose lontane per *dimostrare* i quali la ragione non avrebbe argomenti.

L'attività mentale nella logica della fantasia non consiste in un processo razionale, ma si esprime in una originaria duplice esperienza, quella che consiste nel percepire la mancanza di connessioni necessarie e nel bisogno di tali connessioni, sulle cui basi gli uomini possono e debbono costruire il loro mondo<sup>42</sup>.

Ciò che Vico scopre dietro la razionalità non è dunque un teatro di passioni che ci trascineranno ad un agire distruttivo se non venissero incanalate da una coscienza da esse separata e per questo in grado di guidarle. La rappresentazione che Vico pone all'origine dell'umano, ciò che dobbiamo recuperare alla memoria per recuperare la creativa capacità connessa a tale rappresentazione, è allora il vagare nelle selve di bestioni giganteschi le cui menti sono del tutto *rintuzzate* nei corpi. All'origine dell'umano, un'origine che, ricordiamolo, per Vico ne rappresenta il carattere costitutivamente più proprio e per questo deve essere riportata alla memoria, vi è un vagare selvaggio e senza tempo<sup>43</sup>. Descrivendo lo stato originario Verene dice:

L'immersione nel particolare, in cui un'apparizione o percezione segue all'altra senza acquisire particolare significato, è una sorta di nulla, un niente totale, che descrive un tipo di mente al limite fra quella degli animali e quella degli uomini. Vico dice *che i primi uomini erano di menti singolarissime, poco meno che di bestie, alle quali ogni nuova sensazione cancella affatto l'antica*<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. *De ant.*, p. 301 dove si legge: «[...] la relazione concettuale chiamata nelle scuole termine medio vi era detta 'argumentum' o 'argumen'. 'Argumentum', poi, ha la stessa etimologia di argutum, che significa cosa acuminata. Infatti sono arguti coloro i quali in cose quanto mai scisse e diverse sanno scorgere un rapporto di somiglianza nel quale esse siano affini, e, sorvolando su queste cose che, per dir così, son poste loro innanzi ai piedi, riescono da punti distanti a trarre ragioni adeguate delle cose che trattano: segno questo di ingegno e che si chiama acume». L'argomento che permette di collegare cose distanti alla fantasia è dunque un tipo di termine medio di un sillogismo differente da quello della logica tradizionale ma funzionante esattamente allo stesso modo. È ancora nel *De ant.* (p. 303) che Vico afferma che «la fantasia è l'occhio dell'ingegno».

<sup>42</sup> E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 56.

<sup>43</sup> Cfr. *Sn44*, capov. 147, p. 97. «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 nascon le cose» (*ivi*).

<sup>44</sup> VERENE, *op. cit.*, p. 82.

L'origine dell'umano è individuato da Grassi nella *comune* capacità dei bestioni di usare l'*ingegno* attraverso il quale ad essi è stato possibile svelare la relazione fra apparenze sensibili e bisogni e mediante il quali la *fantasia, occhio dell'ingegno*, trasferisce, usando il corpo come criterio, significati appropriati alle apparenze sensibili. Tale attività viene chiamata da Grassi significativamente il *lavoro della vita*. Il lavoro della vita per gli umani consiste nel sopperire umanamente ai bisogni di questa<sup>45</sup>. Ma il lavoro della vita è ciò che, a tutti i livelli da quello vegetale fino a quello umano passando per quello animale, il vivente ha in comune.

Vico dimostra come l'esperienza dei giganti, *i bestioni*, che non sono più in natura [...], sta alla base dello sviluppo del loro nuovo mondo. È sulla base dell'ansietà e della paura di perdersi nella giungla primitiva, dove appare la capacità del pensiero ingegnoso e della fantasia, che avviene l'origine della famiglia, della società umana e delle sue differenti istituzioni<sup>46</sup>.

Grassi cita a questo proposito due passi della *Scienza nuova* dei quali riportiamo il più significativo:

Quivi pochi giganti, che dovetter esser gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo<sup>47</sup>.

Ma che cosa è questo spavento attonito da cui per Grassi, ma anche per Verene, ha inizio la prassi che approda alla costituzione dell'umano?

Nella sfera semplicemente biologica non c'è ansietà né orrore come reazione al caos [...]. L'animale non ha esperienza di essere alienato dal suo codice biologico, che è caratteristico della sua specie, mentre l'uomo – preso come creatura particolare – deve cercare il suo codice a causa della sua esperienza di ansietà e paura. [...]. L'ansietà e la paura, intese come l'esperienza di vedere le possibili interpretazioni e di poter fare così delle scelte, rivela-

<sup>45</sup> Cfr. *Sn44*, capov. 141, p. 96. Vico dice: «L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità e utilità». Le umane necessità e utilità sono per Grassi a fondamento del sapere poetico che per questo non è un'attività conoscitiva arbitraria e priva di un criterio di verità. Tale criterio del sapere poetico esiste ed è il senso comune che non è però da interpretarsi come dovere di attenersi alla regola di ciò che è già dato nella tradizione ma come il regolarsi della creazione fantastica sulle necessità e utilità umane. Per questo Grassi definisce il sapere poetico anche come il lavoro della vita.

<sup>46</sup> E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 145.

<sup>47</sup> *Sn44*, capov. 377, p. 173.

<sup>48</sup> E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 146 e 150.

no la presenza di una necessità che l'uomo non può ignorare. La risposta a tale necessità è la sua attività ingegnosa e fantastica. Ansietà e paura, ingegno e fantasia si trovano alla radice della esperienza umana<sup>48</sup>.

Ciò che permette ai bestioni di trasformare se stessi in umani è dunque prima di tutto e originariamente l'accadere della paura del tuono. Tale paura è disorientamento (alienazione dalla natura non più canone per Vico di un'umanità che crea il proprio canone) ed esperienza della possibilità di scegliere. L'istinto non è più sufficiente al lavoro della vita dei bestioni che, dopo aver creato il significato del tuono attraverso il primo trasporto, si umanano divenendo i figli della terra. Il terrore originario permette di bloccare il flusso dell'accadere in cui i bestioni *singularissimi* errano e rappresenta l'inizio del loro divenire umani. Il primo trasferimento di significato è quello che permette la creazione del primo *universale fantastico* e, cioè, Giove.

I primi uomini come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formare i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale capacità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti<sup>49</sup>.

Incapaci di pensare facendo astrazione dal particolare e dal sensibile, i bestioni vichiani «dovevano pensare a forti spinte di violentissime passioni»<sup>50</sup>. La paura del tuono mette fine al vagare senza meta e coscienza dei bestioni che, fermati e resi attoniti dal terrore, interpretano il tuono come segno dell'ira di Giove, del grande corpo che ricopre le loro teste, ira che è segnalata dal tuono e dal fulmine<sup>51</sup>. L'esperienza del-

<sup>49</sup> *Sn44*, capov. 209, p. 112.

<sup>50</sup> *Ibid.*, capov. 340, p. 149.

<sup>51</sup> Sulla teoria degli universali fantastici vi sarebbe da dire ancora molto. Particolarmente importante è comprendere come la funzione assolta dall'universale fantastico sia quella di essere il criterio attraverso il quale il flusso molteplice della realtà può essere ordinato e interpretato. Tale criterio non è però un genere astratto. È il particolare per Vico che assolve la funzione di dare significato al tutto. Giove è così quel particolare corpo che sopra le nostre teste è causa di tutto ciò che accade nel cielo. «[...] 'l vero capitano di guerra [...] – dice Vico – è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra» (*Sn44*, capov. 205, p. 111). E ancora: «[...] gli Egizi tutti i loro ritruovati utili o necessari al genere umano [...] riducevano al genere del 'sappiente civile', da essi *fantasticato* Mercurio Trimegisto, perché non sapevano astrarre il genere intelligibile di sappiente civile» (*ibid.*, capov. 209, p. 112). Su ciò si veda almeno: A. BATTISTINI, *La dignità della retorica: studi su Giambattista Vico*, Pisa, 1975 (in partic. cap.4); ID., *Autonomia e universale fantastico*, in *Retorica e critica letteraria*, a cura di E. Raimondi e L. Ritter-Santini, Bologna, 1978, pp. 105-

la paura frantumata l'unità del circolo funzionale e biologico. La forza originaria che permette di vincere l'alienazione dell'uomo dalla natura è la parola<sup>52</sup>. Come scrive Grassi:

Solo nell'ambito di questa fondamentale esperienza alle forze biologiche, che appaiono reali per gli istinti, si può dare un nuovo significato. Per le risposte animali, gli istinti sono di per sé decisivi, ma nell'esperienza propriamente umana del bisogno di trovare un nuovo codice, differente da quello biologico, l'uomo scopre la differenza [...] fra coscienza e incoscienza<sup>53</sup>.

L'umano ha inizio quando il compito del significare non è più affidato alla specie ma viene assunto in prima persona dall'individuo e dalla sua ingegnosa capacità di usare la fantasia per trovare quei trasporti di significato a partire dai quali la selva diviene il suo *Umwelt*.

Alla luce di questa tesi la coscienza non può più essere intesa come scena vuota su cui avvengono i fenomeni psichici, né può essere interpretata come qualcosa di dato che serva da presupposto alla riflessione. [...] L'inconscio è svelato esclusivamente nell'esperienza umana dell'insufficienza del codice biologico con i suoi istinti e le risposte passionali<sup>54</sup>.

I miti e gli archetipi sono ciò che la comune capacità di *dar senso alle cose insensate* crea per sopperire all'esperienza individuale della insufficienza del codice biologico e non qualcosa che si svolge nel teatro della coscienza come un dato occulto da dominare prima di tale esperienza<sup>55</sup>. Secondo Grassi,

121. Gli studi di Battistini hanno costituito il fondamento insuperato su cui quelli successivi si sono poi basati.

<sup>52</sup> Si veda su ciò da ultimo l'intervento di Vitello («...quell'innata proprietà della mente umana di dilettarsi dell'uniforme...») in corso di stampa negli atti del Convegno *Il sapere poetico e gli universali fantastici. Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, cit. Cfr. anche V. VITIELLO, *Tra natura e storia: l'iconologia della mente*, in «Il Pensiero» XLI (2002) 1, pp. 47-57. Vitiello sottolinea due aspetti fra loro collegati ed altrettanto importanti della filosofia di Vico: il legame fra corpo e linguaggio e il carattere originariamente non comunicativo del linguaggio. Su questi aspetti della logica poetica insiste anche Marcel Danesi, illustre esponente della linguistica cognitiva, che da molti anni è impegnato in un interessantissimo lavoro teorico il cui scopo è quello di fornire alla linguistica cognitiva un fondamento filosofico facendo riferimento alla teoria vichiana del *Sapere poetico* e della logica poetica in particolare. Cfr. M. DANESI, *Vico, Metaphor and the Origin of Language*, Bloomington, 1993; ID., *Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise*, New York, 1995.

<sup>53</sup> E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 151.

<sup>54</sup> *Ivi*.

<sup>55</sup> Cfr. *Sn44*, capov, 186, p. 107. Vico afferma: «Il più sublime lavoro della fantasia è alle cose insensate dare senso e passione».

La semiotica antropologica può essere uno studio fecondo solo se è diretto a questo problema, al problema del nuovo potere originario che strappa l'esistenza umana dalla sfera della consapevolezza del semplice segno biologico e la colloca in una situazione di esistenza e di possibilità umane<sup>56</sup>.

Se Cartesio per Cottingham anticipa Freud nel momento in cui riconduce l'opacità della certezza di sé alla fisiologia del corpo unito negli umani alla mente, fisiologia che una volta conosciuta nei suoi *obiettivi* caratteri permette alla mente di elaborare strategie di azione nelle quali è l'opzione migliore a poter essere seguita, Vico è per Grassi contro Freud. Per Vico ciò che è stato rimosso/dimenticato dalla razionalità è l'atto creativo di sé e del mondo da parte degli umani. Tale atto creativo non segue la regola della natura biologica ma è creazione che parte dal corpo di un nuovo codice e costituisce il corpo come corpo di un individuo che si è *umanato* (i giganti assumono dimensione umana) e il mondo come mondo umano, come mondo umanamente creato<sup>57</sup>. Questo è il lavoro della vita. Ricordare l'origine che costituisce l'*humano* significa dunque per Vico recuperare la creatività dell'ingegnosa fantasia attraverso la quale il *lavoro della vita* si attua per gli umani. Proprio perché l'origine dell'*humano* costituisce l'*humano* intimamente, il *lavoro della vita umana* deve continuare ad essere quello che si attua attraverso la capacità di trasportare significati, trovando così ciò che serve ad orientarci in quella grande e sconosciuta foresta che è il teatro nel quale si è svolto un tempo e continuerà a svolgersi sempre di nuovo il lavoro della vita. Nell'etica in nuce che Vico ci mette a disposizione il compito che ci viene assegnato consiste nel realizzare il lavoro della vita umanamente senza disperdere la creatività che ha permesso all'umano di nascere, mettendo in pratica piuttosto la creatività che costituisce l'umano e il suo *Umwelt* e che troppo spesso viene dimenticata.

Tale prassi non prende le mosse dal dualismo del corpo e della mente. La mente per Vico originariamente tutta *rintuzzata* dentro il corpo, *per niente raffinata*, raffina se stessa in un processo che è mentale e fisi-

<sup>56</sup> E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 152. Se si riflette adesso di nuovo alla interpretazione di Vico di Piovani che definiva la filosofia di Vico una filosofia senza natura, essa ci appare nella sua giusta luce. La plasticità della natura dell'essere umano apre la possibilità della comprensione della forma di vita degli umani per la quale la natura non è canone e il cui carattere è la creatività.

<sup>57</sup> L'etimologia vichiana del termine umano è nota. «La seconda delle cose umane, per la quale a' latini, da 'humando', 'seppellire', prima e propriamente vien detta 'humanitas', sono le sepolture» (*Sn44*, capov. 12, p. 13). E più avanti Vico ancora afferma che i primi signori della terra «furono detti 'giganti' (ché tanto suona tal voce in Greco quanto 'figlioli della terra', cioè discendenti da' seppelliti)» (*ibid.*, capov. 13, p. 14).

co insieme. La fantasia, l'immaginazione, la passione sono facoltà originarie dei grandi corpi dei bestioni vichiani. L'utilizzazione di tali capacità trasforma la mente e contemporaneamente i corpi dei giganti che assumono una dimensione *humana*. Lo strumento attraverso cui tale trasformazione si attua, il codice *humano* che la creatività ingegnosa dei corpi giganteschi dei bestioni inventa per orientare il lavoro della vita è il linguaggio. «L'uomo, per l'indefinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo»<sup>58</sup>, dice Vico nella prima delle degnità e non molto più avanti ribadisce lo stesso concetto affermando che «la mente umana, per la sua indifinita natura, ove si rovesci nell'ignoranza, essa fa sé regola dell'universo d'intorno a tutto quello che ignora»<sup>59</sup>. La mente che per Vico è *regola dell'universo*, fondamento del sapere, è quella singolarissima, per niente raffinata, tutta rintuzzata nel corpo che in quanto tale immagina il cielo come Giove, un corpo tanto più grande e rumoroso di quello che ne è il modello o la regola e cioè il corpo gigantesco in cui essa è rintuzzata<sup>60</sup>.

VANNA GESSA KUROTCHKA

<sup>58</sup> *Ibid.*, capov. 120, p. 91.

<sup>59</sup> *Ibid.*, capov. 181, p. 196.

<sup>60</sup> Nella discussione contemporanea una concezione *embodied* della mente è stata non casualmente difesa da M. JOHNSON (*The Body in the Mind: The Bodily Basis of the Meaning, Imagination and Reason*, Chicago, 1987). Non si può qui approfondire la questione. Si ricordi solamente che Johnson è autore con Lakoff di un importantissimo volume sulla teoria della metafora (G. LAKOFF - M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago, 1980) alla quale la linguistica cognitiva fa diretto riferimento e che Lakoff e Johnson hanno pubblicato un volume sulla questione mente/corpo nel quale di nuovo difendono una concezione incorporata della mente intorno alla quale il dibattito sempre più chiaramente si sta orientando (cfr. G. LAKOFF - M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, 1999).



## I GERMANI DI VICO E STRABONE

L'affascinante ricerca vichiana sugli albori dell'umanità costò sforzi immensi al filosofo: come poteva, infatti, spogliarsi della mentalità moderna e colmare il baratro che lo separava da quella dei primitivi?<sup>1</sup>

Come già notava Croce, nella ricostruzione delle antiche età degli dei e degli eroi «metodo potente d'indagine per il Vico è la comparazione»<sup>2</sup>: il selvaggio scoperto nel Nuovo Mondo forniva utili strumenti di meditazione, ma anche agli antichi Germani Vico rivolgeva l'indagine comparativistica, con una tale passione da essere definita bramosia<sup>3</sup>. Ripetuti e quasi ossessivi sono, infatti, i passi della *Scienza nuova*, di seguito citati, in cui sono richiamati gli usi degli antichi Germani.

Lingua di nazione antica, che si è conservata regnante finché pervenne al suo compimento, dev'esser un gran testimone de' costumi de' primi tempi del mondo.

Questa Dignità ne assicura che le pruove filologiche del diritto naturale delle genti (del quale, senza contrasto, sappientissima sopra tutte l'altre

<sup>1</sup> «[...] per rinvenire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà che ci han costo la ricerca di ben vent'anni, e dovemmo discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere» (G. VICO, *Scienza nuova* 1744, capov. 338, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, pp. 546-547; dall'edizione di Battistini sono tratte le successive citazioni della *Scienza nuova* del 1744 e del 1725, indicate rispettivamente con *Sn44* e *Sn25*; dell'edizione del 1744 si dà anche il numero del capoverso secondo l'edizione di Nicolini: G. VICO, *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1928); «la qual scoperta, ch'è la chiave maestra di questa Scienza, ci ha costo 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'intendere» (p. 440, capov. 34); «ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate, perch'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» (p. 572, capov. 378).

<sup>2</sup> B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], a cura di F. Audisio, Napoli, 1997, p. 155.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 169: «guardando con bramosia il territorio della germanistica a lui inaccessibile».

del mondo fu la romana) tratte da' parlari latini sieno gravissime. Per la stessa ragione potranno far il medesimo i dotti della lingua tedesca, che ritiene questa stessa proprietà della lingua romana antica<sup>4</sup>.

[...] riferisce Tacito ne' *Costumi de' germani antichi* che da quelli si conservavano conceputi in versi i principi della loro storia; e quivi Lipsio, nelle *Annotazioni*, riferisce il medesimo degli americani. Le quali autorità di due nazioni, delle quali la prima non fu conosciuta da altri popoli che tardi assai da' romani, la seconda fu scoperta due secoli fa da' nostri europei, ne danno un forte argomento di congetturare lo stesso di tutte l'altre barbare nazioni, così antiche come moderne<sup>5</sup>.

De' germani antichi narra Tacito ch'adoravano i loro dèi entro luoghi sagri [...]<sup>6</sup>.

Ma Tacito narra i sacrifici di vittime umane essere stati solenni appo gli antichi germani, i quali certamente per tutti i tempi de' quali si ha memoria furono chiusi a tutte le nazioni straniere, talché i romani, con tutte le forze del mondo, non vi poterono penetrare<sup>7</sup>.

[...] come de' germani antichi, i quali ci dan luogo di congetturare lo stesso costume di tutte l'altre prime barbare nazioni, al riferire di Tacito, stimavano di non dover gravare i morti di molta terra [...]<sup>8</sup>.

[...] i germani antichi, al riferire di Tacito, per tal fine con le loro mogli ivano cacciando le fiere<sup>9</sup>.

[...] come degli antichi germani (ch'in tali tempi si truovarono essere anche questi antichissimi eroi i quali ora stiam ragionando) Tacito narra [...]<sup>10</sup>.

[...] come de' germani antichi, i quali ci danno ad intendere lo stesso costume di tutti i primi popoli barbari, Tacito narra [...]<sup>11</sup>.

Perché certamente degli antichi germani, i quali ci permettono fare una necessaria congettura di tutti gli altri popoli barbari, Tacito narra [...]<sup>12</sup>.

[...] due luoghi d'oro appo Tacito, *De moribus Germanorum*, i quali ci danno luogo di congetturare essere stato lo stesso costume di tutti gli altri primi popoli barbari<sup>13</sup>.

<sup>4</sup> *Sn44*, capov. 152, pp. 500-501.

<sup>5</sup> *Ibid.*, capov. 470, p. 627.

<sup>6</sup> *Ibid.*, capov. 479, p. 630.

<sup>7</sup> *Ibid.*, capov. 517, p. 653.

<sup>8</sup> *Ibid.*, capov. 529, p. 663.

<sup>9</sup> *Ibid.*, capov. 536, p. 667.

<sup>10</sup> *Ibid.*, capov. 546, p. 672.

<sup>11</sup> *Ibid.*, capov. 556, p. 679.

<sup>12</sup> *Ibid.*, capov. 559, pp. 681-682.

<sup>13</sup> *Ibid.*, capov. 584, p. 697.

[...] gli antichi germani, i quali ci danno luogo d'intendere lo stesso costume di tutti i primi popoli barbari [...] <sup>14</sup>.

Così i plebei delle prime barbare nazioni (appunto come Tacito gli narra appresso i germani antichi, ove, con errore, gli crede servi, perché, come si è dimostro, i soci eroici erano come servi) [...] <sup>15</sup>.

[...] con tali e tanti filosofi d'una gente umanissima convengono, con la loro barbarie, i germani antichi, appo i quali, al riferire di Cesare, i ladronecci non solo non eran infami, ma si tenevano tra gli esercizi della virtù [...] <sup>16</sup>.

[...] che fu anche, al narrar di Tacito, costume degli antichi germani, i quali ci danno luogo di stimare lo stesso di tutti i primi popoli barbari [...] <sup>17</sup>.

Che i popoli barbari, chiusi a tutte l'altre nazioni del mondo, come furono i germani antichi e gli americani, furono ritruovati conservar in versi i principî delle loro storie, conforme si è sopra veduto <sup>18</sup>

[...] siccome tra' germani antichi narra Tacito [...] <sup>19</sup>.

[...] la quale ne' suoi primi tempi si osservò ancora per la Germania (onde si può congetturare lo stesso per l'altre nazioni prima della ritornata barbarie) [...] <sup>20</sup>.

[...] siccome de' germani antichi (i quali ci danno luogo d'intendere lo stesso costume di tutti i primi popoli barbari) apertamente da Tacito ci è narrato; onde testé congetturammo la legge salica, la quale certamente fu celebrata nella Germania, essere stata osservata universalmente dalle nazioni nel tempo della seconda barbarie <sup>21</sup>.

[...] e 'l costume delle città smurate più durò ove furono più feroci le nazioni: talché in Lamagna si legge ch'Arrigo detto l'uccellatore fu il primo che 'ncominciasse a ridurre i popoli, da' villaggi dove innanzi avevano vivuto dispersi, a celebrar le città ed a cingere le città di muraglie <sup>22</sup>.

Per capire l'importanza che nel pensiero di Vico hanno le antichità germaniche si possono leggere con profitto le fondamentali pagine di Gusta-

<sup>14</sup> *Ibid.*, capov. 594, p. 705.

<sup>15</sup> *Ibid.*, capov. 608, p. 715.

<sup>16</sup> *Ibid.*, capov. 636, p. 733.

<sup>17</sup> *Ibid.*, capov. 671, p. 753. F. NICOLINI (*Commento storico alla seconda Scienza nuova*, 2 voll., Roma, 1949, vol. I, p. 297), osserva: «che il medesimo costume fosse presso, se non tutti, per lo meno parecchi popoli barbari del medioevo, era stato già assodato ai tempi del Vico».

<sup>18</sup> *Sn44*, capov. 841, p. 833 («Pruove filologiche per la scoperta del vero Omero»).

<sup>19</sup> *Ibid.*, capov. 985, p. 895.

<sup>20</sup> *Ibid.*, capov. 988, p. 897.

<sup>21</sup> *Ibid.*, capov. 992, p. 900.

<sup>22</sup> *Ibid.*, capov. 1014, p. 913.

vo Costa. Al «carattere arcaico, attardato del mondo settentrionale, che ha tenacemente conservato, anche in epoca storica, i tratti essenziali della società preistorica [...] è appunto dovuto il grande interesse di Vico per il germanesimo, la sua inconfondibile gotomania»<sup>23</sup>. Se già nel primo libro del *Diritto universale* «la Germania antica è vista costantemente come il modello della civiltà primitiva fiorita in Europa»<sup>24</sup>, la *Scienza nuova* del 1744 «riconferma appieno la concezione vichiana delle antichità germaniche come documentazione insostituibile, quasi paradigmatica, della preistoria intesa come fase iniziale ricorrente di un ritmo ciclico [...] La Germania antica è per Vico una riserva preziosa di relitti arcaici, che permettono di ricostruire nelle sue linee fondamentali il mondo primitivo»<sup>25</sup>. Anche Giarrizzo nota l'importanza dei Germani nella ricostruzione storica vichiana:

Abbiamo indicato il procedimento attraverso il quale Vico trasferisce la vicenda feudale e la relativa problematica alle origini della storia umana. Su un piano culturale [...] il tramite è rappresentato dai Germani. Sono i Germani a fornire (testi i soliti Cesare e Tacito) la prova 'storica' che «gigantes ex foedo victu provenisse» [...]. Sono i Germani a conservare «più di tutte le altre nazioni i costumi dell'antichissime nazioni» [...]. Vico è risalito ai 'bestioni' esaminando la vicenda dei Germani, che lo interessava in rapporto alla natura della società feudale. [...] Vico ha ripreso tutti i tratti della sua età eroica da un'immagine del regime feudale, che egli traeva dalla conoscenza erudita dell'antico mondo germanico (e di quanto ne avevano scritto e ne venivano scrivendo eruditi e politici) e dall'esperienza del mondo agrario napoletano<sup>26</sup>.

Gli eruditi e politici a cui Giarrizzo accenna richiamano il problema della mediazione della cultura seicentesca tra gli autori antichi e Vico riguardo il giudizio sui Germani. Influisce, infatti, sulla raffigurazione vichiana dei Germani anche il dibattito sui «selvaggi»:

Gli antichi Germani offrono al Nostro una immagine unica nella sua completezza del selvaggio europeo, che non è costituzionalmente diverso da quello degli altri continenti, su cui si è appuntata la curiosità degli intellettuali europei a cominciare dalla scoperta dell'America<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> G. COSTA, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli, 1977, p. 352.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 373. Battistini nel commento a Vico concorda con Costa: «Vico prende la storia dei Germani in senso paradigmatico e ne estende le caratteristiche a tutti i popoli primitivi» (G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1628).

<sup>26</sup> G. GIARRIZZO, *Vico la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 103-105 e 119.

<sup>27</sup> COSTA, *op. cit.*, p. 352, citato anche da R. MAZZOLA, *I giganti in Vico*, in questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 52-53, nota 4.

Secondo Landucci il «richiamo alla preistoria di alcuni popoli europei non era mai mancato, di fronte ai selvaggi scoperti nel Nuovo Mondo [...] ma in un senso assai generico ed esteriore» e il «diligare del confronto fra gli Americani e i Germani descritti da Tacito si può seguire ben prima che vi insistessero Grozio ed Hobbes»<sup>28</sup>. Infatti, un passo del commento di Giusto Lipsio a Tacito, ben noto a Vico, paragonava la poesia epica dei Germani a quella degli Americani: *Uti apud Barbaros fere omnes, et rudes litterarum. Nec Hispani aliter comperere, apud novos Indos*<sup>29</sup>. Tra le coincidenze nel pensiero di Vico e di Hobbes, secondo Focher, vi sono gli «accenni che in entrambi ricorrono alla vita rude e bellicosa delle genti dell'antica Germania, vissute a lungo in piccoli gruppi retti da signori o capi di famiglie»<sup>30</sup>; il concetto è ripetuto da Ratto: «per confermare, poi, le rispettive ipotesi sulla condizione originaria dell'umanità entrambi i filosofi si avvalgono degli stessi esempi: i riferimenti alle antiche popolazioni germaniche e ai *patacones* dell'America post-colombiana nonché alle testimonianze di due storici dell'antichità: Cesare e Tacito»<sup>31</sup>.

A proposito dei Germani di Vico, si è sempre sottolineato come Tacito e Cesare siano gli autori antichi che influenzarono il filosofo<sup>32</sup>. Tra la molteplicità di suggestioni che contribuirono a formare l'immagine dei

<sup>28</sup> S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, 1972, p. 253. Alcuni passi di Hobbes sui «selvaggi americani ed europei preistorici quali esempio dello stato di guerra» sono discussi da Landucci a p. 127 nota 82.

<sup>29</sup> TACITUS, *Opera quae exstant, a Iusto Lipsio postremum recensita, eiusque auctis emendatisque commentariis illustrata*, Antverpiae, 1668, p. 434 n. 6. Vico segnala il passo in *Sn44*, capov. 470, p. 627. Secondo G. KUBLER (*Vico e l'America precolombiana*, in questo «Bollettino» VII, 1977, p. 63), «Il nesso tra gli Indiani d'America e gli antichi Germani fu suggerito a Vico dal commento di Lipsio su Tacito». LANDUCCI (*op. cit.*, pp. 278-279) osserva, a proposito di un passo della *Germania* tacitiana citato da Vico (*Sn44*, capov. 584, p. 697) che all'inizio del Seicento «l'autore della maggior opera sui Germani antichi, il Clüver» notava un simile costume presso «Americanas gentes» e che «tutta l'opera del Clüver abbondava di richiami analoghi [...] siamo alle spalle, appunto di quello che sarà uno dei temi maggiori di Vico, il quale, in realtà, veniva comunque a conclusione di quasi due secoli di erudizione comparativistica, per quanto variamente motivata dal punto di vista teorico». Grozio e altri, basandosi su presunte somiglianze di costumi, addirittura ipotizzavano un'origine germanica degli indigeni americani (cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali. 1500-1700*, Firenze, 1977, pp. 389, 397-400 e soprattutto 444-454). Per P. CRISTOFOLINI (*La Scienza nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 39 nota 2), a Vico non era ignota l'ipotesi di Grozio, alternativa al poligenismo di La Peyrère.

<sup>30</sup> F. FOCHER, *Vico e Hobbes*, Napoli, 1977, p. 17.

<sup>31</sup> F. RATTO, *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico*, Perugia, 2000, p. 25. Alle pp. 49-53, Ratto presenta passi dei due filosofi sul tema intitolato «Giganti: germani e patacones – Cesare e Tacito».

<sup>32</sup> Costa, infatti, nota che Vico «ha presente la fortunata osservazione tacitiana sul carattere autoctono, incontaminato da influenze esterne, dell'antica realtà germanica» (COSTA, *op.*

Germani di Vico, non sembra sia stato finora considerato un passo di Strabone, in cui i Germani sono visti come fossili di uno stadio della civiltà dei Galli preesistente alla conquista romana. Il geografo antico, infatti, nel quarto libro (IV, 4, 2), dopo aver descritto i costumi dei Galli, nota che tale descrizione si fonda sui tempi antichi e «sugli usi che fino ad adesso si mantengono presso i Germani»<sup>33</sup>, ripetendo poi l'osservazione nel settimo libro (VII, 1, 2)<sup>34</sup>. Questo passo è un notevole precedente della convinzione vichiana di ritrovare nei Germani le tracce dell'antica umanità.

Poiché, come fonti della rappresentazione vichiana dei Germani, Costa e altri nominano, tra gli antichi, solo Cesare e Tacito, ma non Strabone<sup>35</sup>, può risultare utile discutere brevemente la differenza tra Strabone, da una parte, e Cesare e Tacito, dall'altra, sui rapporti degli antichi Germani rispetto agli altri popoli.

Per Cesare i Germani sono nettamente distinti rispetto ai Celti tanto che il celebre *excursus* etnografico del *Bellum Gallicum* sui Germani, noto a Vico<sup>36</sup>, si apre così: «Germani multum ab hac consuetudine differunt» (VI, 21, 1). Nel seguito della digressione Cesare delinea la mutazione dei rapporti di forza tra Germani e Galli, provocato dall'influsso della civiltà mediterranea su questi ultimi:

Ac fuit antea tempus, cum Germanos Galli virtute superarent, ultro bella inferrent, propter hominum multitudinem agrisque inopiam trans Rhenum colonias mitterent. Itaque ea, quae fertilissima Germaniae sunt loca circum Hercyniam silvam [...] Volcae Tectosages occupaverunt atque ibi consederunt. Quae gens ad hoc tempus his sedibus sese continet summamque habet iustitiae et bellicae laudis opinionem. Nunc quoniam in eadem inopia egestate patientia, qua Germani, permanent, eodem victu et cultu corporis utun-

*cit.*, p. 373). Alle pp. 356-357 Costa richiama, a proposito della rievocazione vichiana delle antichità germaniche, anche i capitoli etnografici di Cesare sui Germani. Oltre a Costa e a GIARRIZZO (*op. cit.*, p. 103), si vedano gli studi citati nella nota 22.

<sup>33</sup> ἔκ τε τῶν μέχρι νῦν συμμενοντων παρὰ τοῖς Γερμανοῖς νομίμων (STRABO, *Géographie*, vol. II, a cura di F. Lasserre, Paris, 1966, p. 158).

<sup>34</sup> μικρὸν ἐξαλλάττοντη τῷ Κελτικῷ φύλῳ τῷ τε πλεονασμῷ τῆς ἀγριότητος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς ξανθότητος, τὰλλα δὲ παραπλήσιοι, καὶ μορφαῖς καὶ ἡθεσι καὶ βίοις ὄντες οἴση εἰρήκαμεν τοὺς Κελτοὺς (STRABO, *Géographie*, vol. IV, a cura di R. Baladié, Paris, 1989, pp. 65-66).

<sup>35</sup> Costa nomina il Geografo soltanto a proposito di Piccolomini (il futuro Pio II), di Maffei e di Muratori (COSTA, *op. cit.*, pp. 34, 38, 42-43, 274 e 290).

<sup>36</sup> Vico cita VI, 23, 6 (CAESAR, *Commentarii rerum gestarum*, vol. I, *Bellum gallicum*, a cura di W. Hering, Leipzig, 1987, p. 100) in *Sn44*, capov. 636, p. 733; cita la digressione sugli Svevi di IV, 1 (CAESAR, *op. cit.*, p. 52) a p. 506, capov. 170; a p. 880, capov. 957 e a p. 653, capov. 517 vi sono notizie tratte dalla digressione sui costumi dei Galli che precede quella sui Germani e precisamente da VI, 13, 6-7 e VI, 16 (CAESAR, *op. cit.*, pp. 96-98).

tur. Gallis autem provinciarum propinquitas et transmarinarum rerum notitia multa ad copiam atque usus largitur; paulatim adsuefacti superari multisque victi proeliis ne se quidam ipsi cum illis virtute comparant (VI, 24)<sup>37</sup>.

Sono concetti (i Germani sempre uguali, i Galli influenzati dalla civiltà), che si ritrovano anche in Strabone, ma Cesare non afferma che gli antichi costumi dei Galli, precedenti all'influsso della civiltà mediterranea, sono ancora visibili nei Germani, come invece dichiara esplicitamente Strabone. Cesare, infatti, è interessato a sottolineare l'aspetto militare della questione: i Germani continuano a mantenere lo stesso valore guerriero, perso invece dai Galli, non più in grado di confrontarsi con i popoli oltre il Reno e quindi obbligati a porsi sotto la protezione romana<sup>38</sup>. Dunque, solo nel Geografo si legge l'antecedente diretto della teoria vichiana.

Per Tacito, i Germani, mai influenzati da migrazioni e invasioni straniere perché da sempre isolati a causa del pessimo clima dell'Europa settentrionale, conservano i loro peculiari costumi, diversi, se non a volte addirittura opposti, rispetto a quelli di altre etnie<sup>39</sup>.

Per Strabone, invece, i Germani, poiché non furono conquistati dai Romani, mantengono lo stesso genere di vita che era proprio anche dei

<sup>37</sup> CAESAR, *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>38</sup> Secondo O. DEVILLERS (*Art de la déformation et vision de l'étranger dans le Bellum Gallicum: quelques remarques*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» LXIX, 1991, pp. 103-104) e F. STOK (*Physiognomica caesariana*, in *La cultura in Cesare*, a cura di D. Poli, Roma, 1993, pp. 82-83), Strabone, nella valutazione dei rapporti tra Galli e Germani, cerca di conciliare le opposte teorie del filosofo e storico greco Posidonio e di Cesare. Posidonio, infatti, a giudicare dai frammenti rimasti, non sembra aver considerato i Germani un popolo distinto dai Galli, come invece afferma chiaramente Cesare. Invece B. KREMER (*Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit*, Stuttgart, 1994, p. 309) ritiene che Cesare, in VI, 24, 1, «arbeitet [...] mit den selben Kategorien wie Strabon: Die Gallier haben sich durch Einflüsse der Zivilisation verändert, waren früher aber den Germanen durchaus ähnlich. Nichts anderes behauptet Strabon [...] So gesehen sind Caesar und Strabon gar nicht so weit voneinander entfernt, wie dies bisweilen in der Forschung behauptet wird». In realtà, bisogna chiarire la questione: Cesare non dice che anticamente i costumi di Galli e Germani erano simili, bensì sostiene che i Galli, non ancora influenzati dalla civiltà mediterranea, erano in grado un tempo di superare militarmente i Germani; Strabone, invece, afferma l'originaria somiglianza di costumi, poi differenziatisi dopo la conquista romana della Gallia.

<sup>39</sup> Lund in un recente commento sottolinea che Tacito, seguendo una tendenza propria dell'etnografia, tende a rappresentare la Germania libera come un *mundus inversus* (TACITUS, *Germania*, a cura di A. A. Lund, Heidelberg, 1988, p. 56). Successivamente (A. A. LUND, *Zum Germanenbild der Römer: eine Einführung in die Antike Ethnographie*, Heidelberg, 1990, p. 35) riprende lo studio del tema dei Germani di Tacito come *tantum sui similem gentem* (parole del quarto capitolo della Germania). Tacito, insomma, vede la Germania «come paese 'diverso' per caratteri naturali, dai quali dipende anche la 'diversità' dei suoi abitanti» (M. A. GIUA CARMASSI, *Roma e i Germani*, in *Storia di Roma*, vol. II, *L'impero mediterraneo II. I principi e il mondo*, Torino, 1991, p. 519).

Celti prima della fine dell'indipendenza della Gallia. Il contrasto può essere schematizzato con la formula: alterità (per Tacito) contro arcaicità (per Strabone) dei Germani.

Vico, che da Cesare e soprattutto Tacito attinge molte notizie sui costumi dei Germani, sembra anche echeggiare il motivo tacitano dell'isolamento dei Germani<sup>40</sup>; però, nel sottolineare ripetutamente l'arcaicità dei costumi dei Germani, non l'alterità, come in Tacito, sembra ripetere l'osservazione di Strabone, tanto che diversi studiosi, per spiegare la differenza tra Vico e Tacito, da loro riconosciuto come fonte unica o principale delle notizie vichiane sui Germani, notano che Vico, rispetto a Tacito, innova<sup>41</sup>.

Per sostenere che Strabone, oltre a precedere, abbia in qualche modo influenzato Vico, bisogna naturalmente considerare il problema delle letture di Vico, questione difficile e oggetto di polemiche<sup>42</sup>. Anche se pare

<sup>40</sup> *Sn44*, capov. 470, p. 627, capov. 517, p. 653, capov. 841, p. 833.

<sup>41</sup> Secondo E. CIACERI (*Cornelio Tacito nell'opera di Giambattista Vico*, in «Società reale di Napoli. Rendiconti della R. Accademia di archeologia lettere e belle arti» XXI, 1941, p. 152), Vico «per via di induzione e avvalendosi del criterio di comparazione (in quanto ritiene che ciò che si osserva presso i Germani dia luogo a congetturare lo stesso degli altri popoli primitivi) cerca di gettar luce sul periodo oscuro della storia di tutte le barbare nazioni». Che il concetto dell'arcaicità dei costumi dei Germani sia assente in Tacito, lo segnala già J. VON STACKELBERG, *Tacitus in der Romania. Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich*, Tübingen, 1960, pp. 156-157: «Zu ungeahnten Dimensionen erweitert Vico einzelne Aussagen des Tacitus. Durch die metaphysische Brille des Geschichtsphilosophen nimmt unser Autor ungewohnte – man könnte auch wohl sagen: verzerrte – Züge an [...]. Zur Ergänzung der Abschnitte 2 und 3, in denen Tacitus mehr ein Opfer als ein Spender von Vicos Gedanken zu sein schien (von einer Tacitusfälschung zu sprechen wäre dennoch übertrieben), verdient die Germaniarezeption dieses Autors in einem eigenen Abschnitt betrachtet zu werden [...] die Germanen böten ein Musterbeispiel primitiver Kulturzustände; so werden die alten Germanen, und damit Tacitus, zur Hauptquelle». COSTA (*op. cit.*, p. 377), scrive che Vico «disponendo di una nuova visione della storia, rifiuse in questa completamente, fino a renderli quasi irriconoscibili, i risultati degli studi sulle antichità nordiche». Per Landucci Vico non si limita a ripetere semplicemente le osservazioni dei suoi predecessori, ma le sfrutta per elaborare «qualcosa di decisivo [...] un'altra delle generalizzazioni consapevoli alle quali ricorre il Vico, a definire uno 'stadio' della cultura umana: i Germani e gli Americani rappresentano dei 'casi critici', a motivo del loro isolamento culturale» (LANDUCCI, *op. cit.*, p. 310). A. U. BERLAND (*The significance of Tacitus in Vico's Idea of History*, in «Historical Reflections/Reflexions historiques» XXII, 1996, p. 535) osserva che in generale «the many accounts Tacitus gives of primitive German and British tribes [...] must have influenced Vico's understanding of the barbarism of sense».

<sup>42</sup> P. ROSSI (*I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle Nazioni da Hooke a Vico*, Milano, 1979, p. 13) si dichiara «persuaso che non abbia molto senso cercare di sfuggire al compito di leggere i molti testi europei che Vico aveva letto (e che ricorda), continuando a parlare dei testi che egli avrebbe dovuto leggere o che desidereremmo che egli avesse letto, anche se non li ricorda nemmeno una volta o se erano scritti in lingue per lui del tutto inaccessibili». Il concetto è ribadito in ID., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999, p. XIV (Vico «si serve quasi esclusivamente di autori e di testi pubblicati fra il 1600 e il 1680»), p. 391 («Per



che Vico non eccellesse nella conoscenza del greco<sup>43</sup>, era a disposizione del pubblico colto di tutta Europa, fin dal 1620, l'edizione straboniana di Casaubon, con una comoda traduzione latina a fronte<sup>44</sup>, tanto che, per Amodio, il Geografo era «una delle principali fonti di Vico»<sup>45</sup> e Cristofolini, a proposito di citazioni di Gellio e Strabone in una postilla autografa a un esemplare della *Scienza nuova* del 1730, ritiene la familiarità di Vico con i due antichi «fuori discussione»<sup>46</sup>. Per Salmeri, invece, Vico non ebbe di Strabone «una conoscenza profonda e completa»: oltre a una citazione indiretta (tramite Bochart) nel capoverso 772, in due casi (capovv. 401 e 847) «il filosofo fraintende il senso di due distinti passi dello stesso capitolo straboniano» (*Geografia* I, 2, 6); per due volte (capoversi 296 e 634) «ricorda lo stesso luogo delle *Leggi* di Platone sulla base di Str. XIII, 1, 25» e negli altri tre casi (capoversi 45, 71 e 1414) Salmeri non vede particolare significato nei riferimenti a Strabone<sup>47</sup>.

Per una maggior comprensione, può essere utile riportare i vari passi della *Scienza nuova* in cui ricorre il nome di Strabone. Nella *Scienza nuo-*

sostenere la presenza o l'incidenza, nell'opera di un autore, di fonti non esplicitamente nominate [...] è necessario documentare in qualche modo, facendo riferimento a testi precisi, *quella specifica presenza o incidenza*)» e p. 456 («Nessuno, come è del tutto ovvio, può escludere che Vico abbia letto e utilizzato libri di cui non parla o che invece non abbia letto [...] libri che invece esplicitamente ricorda. Ma questa affermazione non può configurarsi come una regola di carattere generale»). F. LOMONACO (*Lex regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli, 1990, p. 15), sul problema delle fonti di Vico e della loro diffusione richiama l'importanza «della 'tradizione orale' o solo manoscritta e clandestina, dei frequenti dibattiti e scritti accademici, delle più modeste opere di divulgazione, dei numerosi 'giornali' eruditi, nonché del grande 'commercio' epistolare privato».

<sup>43</sup> Secondo A. MOMIGLIANO (*Sui fondamenti della storia antica*, Torino, 1984, p. 218), Vico «non sapeva quasi nulla di greco». La stessa posizione è espressa da P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, cit., p. XIV («totale ignoranza di lingue diverse dall'italiano e dal latino»). Invece F. NICOLINI (*La giovinezza di Giambattista Vico. 1668-1700*, Bari, 1932, pp. 136-137) trova nelle *Orazioni inaugurali* «una maggiore abbondanza e precisione di riferimenti a cose elleniche, testimonianti studi abbastanza freschi» e sottolinea che Vico cessò d'esercitarsi nel greco soltanto dopo il 1699 circa e che «la conoscenza diretta dell'*Iliade* e dell'*Odissea* [...] faceva parte del patrimonio di cultura della gioventù studiosa napoletana». Inoltre il dottissimo grecista Gregorio Messere da Santa Susanna (1636-1708) era «molto amato dai giovani e particolarmente caro al Vico».

<sup>44</sup> L'edizione di Casaubon fu ripubblicata nel 1707 (un elenco delle edizioni della *Geografia* si legge in *Strabone. Saggio di bibliografia 1469-1978*, a cura di A. M. Biraschi, P. Maribelli, G. D. Massaro, M. A. Pagnotta, Perugia, 1981, pp. 23-29).

<sup>45</sup> P. AMODIO, *A proposito del capov. 304 della Scienza nuova del 1744*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), p. 337.

<sup>46</sup> P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, p. 49. Però, secondo Paolo Rossi (*Le sterminate antichità*, cit., p. 440), Cristofolini «sulle fonti di Vico è dotato di un'inventiva straordinariamente ricca».

<sup>47</sup> G. SALMERI, *Tra politica e antiquaria: letture di Strabone nel XV e XVI secolo*, in *Strabone e l'Italia antica*, a cura di G. Maddoli, Napoli, 1988, p. 310.

va del 1725, in cui, «messo da parte, per ragioni economiche, l'apparato documentario delle citazioni erudite, la trattazione procede spedita»<sup>48</sup>, si leggono solo due citazioni di Strabone. La prima riguarda l'Attica: «l'asprezza, per esempio, e la sterilità dell'Attica dà motivo a Strabone di estimare gli Ateniesi esser nati di Grecia e che l'attico sia uno de' primi greci dialetti, per questa istessa cagione che 'l paese non poteva invitare stranieri ad abitarvi: il qual giudizio di Strabone conviene con quello che gli egizi vi fossero stati portati da necessità di salvarsi»<sup>49</sup>. Per Battistini<sup>50</sup> la fonte è Strabone IX, 1, 8, ma in questo caso è plausibile che la citazione non sia diretta (infatti in Strabone non si leggono tutte le notizie riferite da Vico), bensì tramite testi dell'erudizione seicentesca, per esempio il *Canon chronicus* di Marsham<sup>51</sup>, come Nicolini rileva per il passo corrispondente nella *Scienza nuova* del 1744 di seguito citato. L'altra citazione di Strabone nella *Scienza nuova* del 1725 è la seguente: «Così il sito di Roma, che, per giudizio di Strabone, parve dalla natura fatto per instabilirvi l'imperio dell'universo, cooperò alla sua quarta monarchia»<sup>52</sup>. Inoltre, in una delle «Aggiunzioni, ammende e ripruove» all'edizione del 1725, Vico cita «Strabone, libro XV» a proposito della religione persiana<sup>53</sup>.

Nella *Scienza nuova* del 1744, Vico modifica il passo sull'Attica nella seguente forma: «Ma Strabone stima che l'Attica, per l'asprezza delle sue terre, non poteva invitare stranieri che vi venissero ad abitare, per pruovare che 'l dialetto attico è de' primi tra gli altri nati di Grecia»<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> Sn25, p. 1755.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 1094.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 1829.

<sup>51</sup> J. MARSHAM (*Canon chronicus*, Lipsiae, 1676, pp. 110-114), cita vari autori antichi, tra cui Strabone IX, 1, 8, su una presunta colonia egiziana in Attica.

<sup>52</sup> Sn25, p. 1176. Battistini (G. VICO, *Opere*, cit., pp. 1873-1874) osserva che «veramente in *Geografia* V, 3, 2 e 7 si afferma che il luogo in cui venne fondata Roma, imposto dalla necessità più che da una scelta, non era particolarmente favorito dalla natura». Strabone, però, come si legge in *Geografia* V, 3, 7 ritiene che fosse stato appositamente scelto un luogo sfavorevole, perché i Romani facessero affidamento sulle armi e sul valore piuttosto che sulle difese: μοι δοκοῦσιν οἱ πρῶτοι τὸν αὐτὸν λαβεῖν διαλογισμὸν περὶ τε σφῶν αὐτῶν καὶ περὶ τῶν ὑστερον, διότι Ῥωμαῖοις προσήκεν οὐκ ἀπὸ τῶν ἐρυμάτων, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ὄπλων καὶ τῆς οἰκείας ἀρετῆς ἔχειν τὴν ἀσφαλείαν (STRABO, *Géographie*, vol. III, a cura di F. Lasserre, Paris, 1967, p. 89).

<sup>53</sup> Come nota Battistini, «il luogo esatto di Strabone è *Geografia* XV, 3, 13» (G. VICO, *Opere*, cit., p. 1830), tuttavia non è da escludere che anche in questo caso la citazione sia indiretta. Infatti Nicolini nota che le notizie sulla religione persiana presenti nella *Scienza nuova* del 1744 (p. 629, capov. 475) derivano da Stanley, il quale a sua volta si basava su Erodoto e Strabone (F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, cit., vol. I, p. 194).

<sup>54</sup> Sn44, capov. 71, p. 470. F. NICOLINI (*Commento storico alla seconda Scienza nuova*, cit., vol. I, p. 50) ritiene fonte diretta di Vico per il capoverso 71 a p. 470 (in cui è citato Strabone) il *Canon chronicus* del Marsham.

Due «luoghi d'oro» sono tratti da Strabone I, 2, 6: «la quale (logica) ne' tempi mutoli nacque mentale, che in un luogo d'oro dice Strabone essere stata innanzi della vocale o sia dell'articolata»; «Lo che gravemente approva ciò, che Strabone in un luogo d'oro afferma, prima d'Erodoto, anzi prima d'Ecateo Milesio tutta la storia de' popoli della Grecia essere stata scritta da' lor poeti»<sup>55</sup>.

In un caso, addirittura, un passo di Platone è presentato attraverso la *Geografia* (XIII, 1, 25): «Appresso Strabone è un luogo d'oro di Platone, che dice, dopo i particolari diluvi ogigio e deucalionio, aver gli uomini abitato nelle grotte sui monti, e gli riconosce ne' Polifemi, ne' quali altrove rincontra i primi padri di famiglia del mondo»<sup>56</sup>.

Un altro punto di contatto fra i due autori a proposito della riflessione sulla barbarie si può ricavare dalla lettura del capov. 45, in cui Vico sostiene che i libri sacerdotali egiziani «contenevano de' grandissimi errori, de' quali Cheremone, maestro di san Dionigi areopagita, sovente è messo in favola da Strabone [...]. E la magnificenza delle loro moli e piramidi poté ben essere parto della barbarie, la quale si comporta col grande: però la scoltura e la fonderia egiziaca s'accusano ancor oggi essere state rozzissime»<sup>57</sup>. Come già notava Nicolini<sup>58</sup>, Vico leggeva di Cheremone in Strabone XVII, 1, 29. Considerato che Strabone poche righe prima del giudizio negativo su Cheremone critica la barbarie dei grandi edifici egiziani di Menfi (XVII, 1, 28)<sup>59</sup>, è molto probabile che anche le considerazioni di Vico sulla rozzezza della «scoltura e la fonderia egiziaca» siano frutto della lettura di Strabone.

Bisogna aggiungere, infine, che Strabone è ricordato da Vico anche nelle *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze alla Scienza nuova* del 1730<sup>60</sup>, oltre ad essere citato più volte anche in altre opere vichiane<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> *Sn44*, capov. 401, p. 585 e capov. 847, p. 834.

<sup>56</sup> *Ibid.*, capov. 296, p. 532; il «luogo d'oro» è richiamato al capov. 634, p. 732: «quel luogo d'oro di Platone, ch'udimmo riferirsici da Strabone sopra nelle Dignità».

<sup>57</sup> *Ibid.*, capov. 45, pp. 456-457.

<sup>58</sup> F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, cit., vol. I, p. 31.

<sup>59</sup> βαρβαρικὴν ἔχων τὴν κατασκευὴν πλὴν γὰρ τοῦ μεγάλων εἶναι καὶ πολλῶν καὶ πολυστίχων τῶν στύλων οὐδὲν ἔχει χαρίεν οὐδὲ γραφικόν, ἀλλὰ ματαιιοπονίαν ἐμφαίνει μᾶλλον (STRABO, *Geographica*, a cura di A. Meineke, Lipsia, Teubner, 1853, vol. 3, p. 1124).

<sup>60</sup> G. VICO, *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, cit., vol. II, p. 277: «i quali Strabone riputò tanto, che stima gli efesi tutti degni d'essere strozzati infin all'ultimo per aver dato l'esiglio a tal'uomini». F. NICOLINI (*Commento storico alla seconda Scienza nuova*, cit., p. 207) nota che il passo di Strabone è XIV, 1, 25.

<sup>61</sup> G. VICO, *Opere giuridiche. Il Diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. 503, 515, 711-713, 879 e 921; *Id.*, *Varia. Il De mente eroica e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 1996, p. 226.

Sostenere che tutti questi passi citati siano di seconda mano è davvero difficile per un'opera da cui Vico, oltre a varie notizie, ricava più «luoghi d'oro» e una citazione di Platone, uno dei suoi «quattro auttori», tanto più che quest'opera era leggibile nella versione latina presente nell'edizione curata da Casaubon<sup>62</sup>. Se davvero tutte le citazioni dell'opera di Strabone fossero di seconda mano<sup>63</sup>, allora quello di Vico sarebbe stato un interesse davvero grande, per indurlo ad annotare e raccogliere frammenti straboniani da varie fonti e quindi proporre alcuni come «luoghi d'oro». Anche in questo caso, si può comunque supporre con ragionevole probabilità che Vico conoscesse la teoria di Strabone sullo stadio culturale dei Germani. Infatti, i passi straboniani sull'arcaicità dei Germani erano citati in un classico dell'erudizione seicentesca, il monumentale trattato sulla Germania antica di Clüver, il fondatore della moderna geografia storica<sup>64</sup>.

Inoltre, il fatto che Vico citi un passo di un autore di seconda mano non è necessariamente un argomento che dimostri la mancanza di letture dirette di quell'autore da parte sua. Per esempio, se, come sostiene Nicolini<sup>65</sup>, Vico desume da Grozio notizie di Cesare<sup>66</sup>, non per questo si può pensare che il *De bello gallico* fosse noto al filosofo solo attraverso il *De iure belli ac pacis*<sup>67</sup>. Un'altra questione da considerare è perché Vico non citi Strabone nel continuo richiamare gli antichi Germani come esempio dell'umanità primitiva. Non appare una difficoltà insuperabile: citare sempre la fonte sarebbe stato eccessivo anche in un'opera che ama sfoggiare erudizione e più notizie presenti nella *Scienza nuova* e derivate da Strabone sono presentate da Vico senza l'indicazione della fonte,

<sup>62</sup> Si veda M. PAVAN, *Vico e la filologia classica del Cinque-Seicento*, in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 163-164, sull'uso di testi greci in traduzione latina o tramite eruditi, come per esempio Marsham o Hofmann. In una lettera del 1736, inviata a Niccolò Concina, Vico dichiara di leggere lo storico greco Polibio nell'edizione curata da Gronovio, in cui era presente la versione latina di Casaubon (G. VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, p. 185).

<sup>63</sup> A. GRAFTON (*Come gli Antichi divennero classici*, in *Storia d'Europa*, vol. II, *Preistoria e antichità*, Torino, 1994, p. 1408) riassume questa linea di pensiero con una immaginosa terminologia: Vico «osservò il mondo greco [...] attraverso le lenti sfuocate delle compilazioni erudite».

<sup>64</sup> PH. CLÜVER (*Germaniae antiquae libri tres*, Lugduni Batavorum, 1631, p. 21) cita *Geografia* IV, 4, 2. Alle pp. 83, 92 e 122 Clüver cita inoltre *Geografia* VII, 1, 2, in cui, come si è visto, Strabone conferma l'opinione sulla originaria somiglianza di costumi tra Galli e Germani. Accenna a questa teoria anche una delle più importanti fonti dell'erudizione di Vico: J. J. HOFMANN, *Lexicon universale*, vol. II, Lugduni Batavorum, 1698, p. 384b, s. v. «Germania».

<sup>65</sup> F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, cit., vol. I, p. 282.

<sup>66</sup> *Sn44*, capov. 636, p. 733.

<sup>67</sup> Anche P. CRISTOFOLINI (*Vico pagano e barbaro*, cit., p. 49) rileva che Vico è solito «riprendere da autori moderni certi riferimenti precisi a classici».

come per esempio è già stato osservato da diversi studiosi per i capoversi 304, 637 e 755<sup>68</sup>.

Infine un altro passo<sup>69</sup> di Vico che richiama concetti straboniani è il seguente:

come la Spagna, che fu madre di tante che Cicerone acclama fortissime e bellicosissime nazioni (e Cesare le sperimentò, che 'n tutte l'altre parti del mondo, che tutte vinse, esso combatté per l'imperio: solamente in Ispagna combatté per la sua salvezza); come, diciamo, al fragor di Sagunto [...] ed allo strepito di Numanzia [...] come non unì tutti i suoi popoli in lega per stabilire sulle rive del Tago l'imperio dell'universo, e diede luogo all'infelice elogio che le fa Lucio Floro: che s'accorse delle sue forze dopo essere stata tutta per parti vinta? [...] Perché, non tòcchi, se ne stavano come fiere dentro le tane de' lor confini, seguitando a celebrare la vita selvaggia e solitaria de' polifemi, la qual sopra si è dimostrata<sup>70</sup>.

Floro e Cicerone sono gli autori antichi esplicitamente nominati, ma non i soli che Vico ha presente (per esempio il detto di Cesare è ricordato con qualche variante dagli autori greci Plutarco e Appiano<sup>71</sup>) e con la parola «sopra» si rimanda ai capovv. 296, 516 e 547<sup>72</sup>, in cui sono ricordati i «polifemi», esempi dell'umanità primordiale, sulla base di un passo di Platone citato da Vico per via indiretta proprio tramite Strabone XIII, 1, 25, come si è visto in precedenza. E anche nella *Geografia* ricorre il motivo della disunione degli Iberi come causa della loro sotto-

<sup>68</sup> AMODIO (*op. cit.*, p. 338), documenta che Strabone è la fonte di notizie alla fine del capoverso 304, a p. 534. La notizia su Eratostene a p. 797, capov. 755 deriva da Strabo I, 2, 17, con un fraintendimento che si spiega solo se Vico aveva presente altri passi ancora della *Geografia*, come si osserva nel commento di Battistini (G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1685); un passo di *Sn25* (p. 1117), ripetuto nell'edizione del 1744 (p. 734, capov. 637) deriva, secondo Battistini (*ivi*, pp. 1656 e 1841) da Strabo I, 4, 9. F. NICOLINI, (*Commento storico alla seconda Scienza nuova*, cit., vol. I, p. 324), ricorda *Geografia* X, 2, 10 anche a proposito di notizie presenti a p. 794, capov. 743.

<sup>69</sup> M. FUBINI (*Stile e umanità di Giambattista Vico*, Milano-Napoli, 1965, p. 111 nota 2) lo definisce «il canto dell'eroismo vano delle genti iberiche».

<sup>70</sup> *Sn44*, capov. 644, pp. 738-739.

<sup>71</sup> Gli autori greci riferiscono il detto alla battaglia di Munda combattuta nel 45 a. C. contro i figli di Pompeo Magno, quindi all'ultimo episodio delle guerre civili di Cesare, non a una guerra contro popolazioni iberiche, come si potrebbe credere leggendo Vico, ma, come è noto, fraintendimenti o volute alterazioni non sono rari nella *Scienza nuova*. Nella *Vita di Cesare* 56, 6 si legge: εἶπεν, ὡς πολλάκις μὲν ἀγωνίσαιτο περὶ νίκης, νῦν δὲ πρῶτον περὶ ψυχῆς (PLUTARCHUS, *Vitae parallelae*, a cura di K. Ziegler e H. Gärtner, Stuttgartiae et Lipsiae, 1994, vol. II, fasc. 2, p. 319). La versione di APPIANO, *Guerre civili*, II, 104, 433 è quasi identica: φοσὶν αὐτὸν εἰπεῖν, ὅτι πολλάκις μὲν ἀγωνίσαιτο περὶ νίκης, νῦν δὲ καὶ περὶ ψυχῆς (APPIANUS, *Historia romana*, vol. II, a cura di P. Viereck, Lipsiae, 1905).

<sup>72</sup> *Sn44*, pp. 532, 651 e 673.

missione, in passi (III, 4, 5 e IV, 4, 2) ben noti e discussi nella storiografia spagnola del Rinascimento e dei secoli successivi<sup>73</sup>.

Non è poi inopportuno osservare come il tema del rapporto tra barbarie e civiltà in Vico e Strabone presenti a volte sfumature simili, sia pure nella radicale diversità d'intenti e risultati, come ad esempio per quanto riguarda l'osservazione straboniana sulle origini barbare di Roma: la posizione generale di Vico, come riassunta da Costa («il germanesimo [...] è considerato il paradigma del mondo primitivo, mentre la romanità umanisticamente intesa assume il significato di modello dei periodi più avanzati della storia della civiltà. Ciò permette a Vico di scoprire, al di sotto della romanità tradizionale, immobile ipostasi di stampo umanistico, la romanità arcaica, che rivela sorprendenti analogie con il germanesimo»<sup>74</sup>), richiama quella del Geografo, che, «aderendo all'ipotesi di una Roma *πάλαι* barbara», in vari passi (V, 3, 2 e IX, 2, 2) «accenna a due momenti dello stadio evolutivo di Roma: un primo momento in cui la città deve soddisfare a esigenze *ἀναγκαιότερα* e un secondo momento, in cui, uscita dallo stato di necessità, acquisita l'*ἀγωγή*, grazie al contatto con civiltà *ἡμερώτερα*, si può dedicare anche al culto del bello. Ancora dunque nella valutazione straboniana della storia di Roma un *proteron* e un *hysteron*, il cui *discrimen* è rappresentato dal contatto [...] con l'Ellade». Questa «convizione [...] che Roma fosse alle origini barbara»<sup>75</sup> è un ulteriore punto di contatto tra i due autori nella riflessione sul tema della barbarie. Infatti, come si è già osservato, Vico ha presente *Geografia* V, 3, 2 quando scrive, nella *Scienza nuova* del 1725, che «il sito di Roma, che, per giudizio di Strabone, parve dalla natura fatto per instabilirvi l'imperio dell'universo, cooperò alla sua quarta monarchia»<sup>76</sup>.

Per quanto, quindi, si voglia discutere e sminuire i rapporti tra Strabone e Vico, resta certo che il primo vedeva nei Germani, alla pari del filosofo, i testimoni viventi di uno stadio culturale che altri popoli avevano attraversato; che l'opera dell'autore antico non era affatto ignoto a Vico; che, quindi, Strabone può essere aggiunto alle fonti della rappresentazione vichiana dei Germani.

STEFANO TROVATO

<sup>73</sup> M. ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, *Notas sobre el papel de Estrabón en la Historiografía española, del Renacimiento a la ilustración*, in *Estrabón e Iberia: Nuevas Perspectivas de Estudio*, a cura di G. Cruz Andreotti, Malaga, s. d., pp. 49-60.

<sup>74</sup> COSTA, *op. cit.*, pp. 350-351.

<sup>75</sup> G. VANOTTI, *Roma e il suo impero in Strabone*, in *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, a cura di M. Sordi, Milano, 1992, pp. 182 e 189.

<sup>76</sup> *Sn44*, capov. 401, p. 1176.

## VERUM ET FACTUM NON CONVERTUNTUR. VICO E LA «RAGIONE ERMENEUTICA»

*Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoi-  
ché disperammo di ritruovarla da' filosofi e da' filologi); ma egli è  
questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa  
ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini parti-  
colari ch'essi uomini si avevan proposti; quali fini ristretti, fatti  
mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per con-  
servare l'umana generazione in questa terra.*

GIAMBATTISTA VICO, *Principi di Scienza nuova*

1. Vico, Croce e il «Dio di questo mondo»<sup>1</sup>. Come ogni studioso di Giambattista Vico riconosce facilmente, l'etichetta<sup>2</sup> di filosofia del *verum ipsum factum* sul pensiero del filosofo napoletano si è imposta in modo particolare a partire da Benedetto Croce. Una chiave interpretativa non potrebbe certamente imporsi per così lungo tempo senza contenere ragioni di validità o di merito<sup>3</sup>. Sia, da un lato, nel senso di una chiarificazione di una fase complessa della storia della filosofia (come quella cui Vico senz'altro appartiene), che si può certamente giovare, almeno in un iniziale momento di imbarazzo interpretativo, di utili catalogazioni e didascalie concettuali che, dopo letture più attente, possono però

<sup>1</sup> Devo una riconoscenza particolare al Prof. Paolo Cristofolini della Scuola Normale Superiore di Pisa per il partecipato interesse e la costante attenzione con cui ha seguito le fasi di redazione dell'articolo.

<sup>2</sup> Paolo Rossi offre, nel terzo paragrafo della sua *Premessa: 1959-1999 a Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, un veloce elenco delle molte «etichette» impresse sul pensiero vichiano. Cfr. P. ROSSI, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999, pp. XIII-XV.

<sup>3</sup> Primo fra tutti quello di aver tolto dalla figura di Vico l'antipatico e falso alone di filosofo minore. Rinnovato il concetto della filosofia, per lungo tempo interrogata in vista della soluzione di problemi di carattere teologico-metafisico, essa non deve più rispondere a nessun «problema fondamentale»: così, quei filosofi che non ne trattarono, occupandosi piuttosto di «problemi particolari», non devono necessariamente essere esclusi dal novero dei filosofi propriamente detti (Croce si riferisce a Machiavelli, Pascal, Hamann e, naturalmente, a Vico). Cfr. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* [1916], Milano, 2001, pp. 180-181.

rivelarsi piuttosto semplificatorie<sup>4</sup>. Sia, dall'altro, di una produttiva appropriazione<sup>5</sup> di un patrimonio di pensiero che si ritenga ancora, o forse solo ora, degno di essere preso in carico. Come è il caso precipuo della ripresa crociana di un Vico *inattuale* rispetto al suo secolo, ma perfettamente in sintonia con quello dell'idealismo storicistico, l'Ottocento<sup>6</sup>.

Ciò naturalmente non esclude la possibilità di individuare diverse linee interpretative che possano, anche sulla scorta di alcune importanti precisazioni filologiche, per lo meno ridimensionare quelle già tracciate. Come se, per limitarci solo a pochi esempi, il *verum ipsum factum* del *De antiquissima* costituisse davvero l'impianto assiomatico della *Scienza nuova*<sup>7</sup>, quando invece nessuna delle sue tre redazioni contiene una trattazione esplicita del celebre principio. Come se nella *Scienza nuova* comparisse davvero l'altrettanto celebre sintagma «corsi e ricorsi storici», che esistono testualmente sempre e solo al singolare: come «corso che fanno le nazioni» o «ricorso delle cose umane». Come se, in ultimo, prima dell'apparire della traduzione del 1827 di Jules Michelet della *Scienza nuova* in *Principes de la philosophie de l'histoire* esistesse davvero una filosofia della storia<sup>8</sup>, ma-

<sup>4</sup> Di vere e proprie «forzature» parla invece Paolo Cristofolini in una silloge di saggi già pubblicati in questo «Bollettino» tra il 1994 e il 1999, ora utilmente raccolti in un unico volume. «Una frequentazione assidua, filologicamente attenta, dell'opera vichiana, aiuta, in primo luogo, a liberare il campo da alcune forzature senza corrispondenza testuale che hanno costituito a lungo dei luoghi comuni tutti concorrenti ad inscrivere questo autore nell'orbita dello storicismo» (P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, p. 15).

<sup>5</sup> Per una sintetica valutazione dei debiti della filosofia crociana verso la filosofia moderna ed in particolare con il pensiero di Vico cfr. J. KELEMEN, *Croce e la filosofia classica (Vico, Kant, Hegel)*, in ID., *Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli, 1995, pp. 61-71.

<sup>6</sup> Oltre alla celebre «definizione immaginosa» che vede in Vico «né più che meno che il secolo decimonono in germe» (cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Bari, 1922, p. 257) si può ricordare il giudizio di Croce rispetto alle anticipazioni vichiane del concetto romantico di storia come «svolgimento»: «Ma una ricchissima organica anticipazione del pensiero romantico si era avuta (come ormai dovrebbe tenersi assodato e universalmente noto) nella *Scienza nuova* del Vico [...]. Onde contrappose al superficiale scherno esercitato verso il passato in nome dell'astratta ragione lo spiegarsi della mente umana, come senso, fantasia e intelletto, come età divina o ferina, età eroica ed età umana [...]» (B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 296-297 e p. 305). Per un lucido approfondimento critico di queste problematiche cfr. ancora P. CRISTOFOLINI, *Premessa a Vico pagano e barbaro*, cit., pp. 11-20 e pp. 75-104.

<sup>7</sup> Ci riferiremo da ora in poi, salvo diverse indicazioni, alla *Scienza nuova* del 1744 (citata come *Sn44*), che è la versione da interrogare privilegiatamente quando si è mossi dall'interesse per i «blocchi concettuali» fondamentali del pensiero vichiano. Questo comportamento metodologico è consigliato da Paolo Cristofolini nella sua *Introduzione alla lettura della Scienza nuova*. Cfr. P. CRISTOFOLINI, *La Scienza nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 15.

<sup>8</sup> Croce, per l'esattezza, vede nella *Scienza nuova* di Vico una «filosofia della storia» assai complessa, la quale per un verso non nega, sebbene passi sotto silenzio, la concezione cristiana



gari fatta dagli uomini, laddove gli uomini della *Scienza nuova* fanno piuttosto il «mondo civile» e non la Storia (che tra l'altro, in Vico, non è mai senza aggettivi, ma sempre: «storia greca», «romana» ecc.).

Funzionalmente al nostro intento di analizzare le forme della presenza del Vico crociano in una delle correnti filosofiche più significative del Novecento, l'ontologia ermeneutica, sarà sufficiente schizzare quei nuclei esegetici del pensiero del filosofo napoletano sui quali si è preferenzialmente concentrata l'attenzione di Croce, dando luogo a interpretazioni davvero incisive e ricche di effetti. La monografia crociana, *La filosofia di Giambattista Vico*<sup>9</sup>, contiene la ben nota distinzione tra una prima fase della gnoseologia di Vico – inscrivibile nell'arco temporale dal 1708 al 1712, in cui vedono la luce il *De nostri temporis studiorum ratione* e il *De antiquissima italorum sapientia*<sup>10</sup> – ed una «seconda forma della gnoseologia vichiana» – la cui gestazione fu promossa ed accompagnata dagli assidui studi compiuti sul giusnaturalismo di Grozio con l'intento di redigere la biografia *De rebus gestis Antonj Carphaei* – che trovò compimento con la scoperta tra i «rottami» dell'antico dei principi della «natura delle nazioni». Sembra però indiscutibile che, seppur applicato a settori disciplinari con diversi statuti epistemologici, la matematica e la fisica da un lato e la storiografia dall'altro, sia sempre il principio della convertibilità di fare e sapere a costituire la cifra dominante della riflessione vichiana e a tenerne insieme coerenza e continuità.

In rispetto al metodo filologico programmaticamente assunto dal *Liber metaphysicus*, il primo paragrafo del primo capitolo del *De antiquissima*, intitolato *De vero et facto*, esordisce riportando all'etimologia latina il contenuto concettuale del vero e del fatto. «In latino 'verum' e 'factum' hanno rapporto di reciprocità, o, per usare un vocabolo vulgato nelle scuole, 'si convertono' [...]»<sup>11</sup>. Questo sintagma concentra in sé tutta

e medioevale (come non nega la distinzione agostiniana delle due città, o del popolo eletto e del gentile, ma indaga solo l'effettiva storia del secondo); e, per un altro verso, ripiglia il motivo orientale e antico dei circoli (corsi e ricorsi), ma il corso intende come svolgimento e crescita, e il ricorso come un dialettico ritorno, che per altro non sembra che dia luogo a progresso, sebbene non lo escluda, e sebbene non escluda l'opera della libertà o l'eccezione della contingenza» (B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 313).

<sup>9</sup> Per le indicazioni bibliografiche cfr. nota 6.

<sup>10</sup> L'edizione critica di riferimento sarà: G. VICO, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990. Per le citazioni dal *De antiquissima* (d'ora in poi *De ant.*) utilizzeremo: G. VICO, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953. Solo quando citeremo l'utile *Introduzione* di Nicola Badaloni terremo presente l'edizione con testo a fronte: G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971.

<sup>11</sup> *De ant.*, p. 248.

l'opposizione che Vico nutre nei confronti dell'ideale intuitivo ed analitico delle matematiche cartesiane, che come puntualizza Croce<sup>12</sup>, sarà il principale obiettivo polemico del 'primo' Vico, quello del *De antiquissima*. Alla conoscenza umana, che risulta metafisicamente fondata su un rapporto di analogia («ad Dei instar») nei confronti dell'unico *primum verum*, Dio, spetta tuttavia un campo piuttosto limitato in cui potersi esplicitare: l'«universo delle grandezze e dei numeri», un universo – ecco l'esito scettico che Croce scorge nel primo momento della riflessione gnoseologica di Vico – tutto composto di mere «astrazioni e finzioni». «La somiglianza dell'uomo matematico con Dio non è troppo diversa da quella del contraffattore di un'opera col suo autore [...]. La divinità conferita all'uomo è, quasi, divinità da burla»<sup>13</sup>. Solo al creatore infatti, in virtù della perfetta identificabilità di *nosse, posse e velle* riconosciutagli già da Agostino, spetterebbe con piena legittimità la cognizione compiuta e totale di tutte le cose del mondo fisico: visto che è l'unico che, facendole, ne contiene in sé le cause<sup>14</sup>.

Come già accennato l'approfondimento da parte di Vico dei suoi studi di filologia e di giurisprudenza – condotti in vista non solo del suo insegnamento accademico di retorica e della sopra citata biografia del maresciallo Carafa, ma anche del concorso per la cattedra di Diritto romano all'Università di Napoli – costituiranno per lui una decisiva occasione per lo sviluppo del suo pensiero in direzione della storicità del mondo umano. Seguendo ancora l'interpretazione di Croce veniamo infatti avvertiti che «la seconda forma della gnoseologia vichiana», si caratterizza essenzialmente per un mutamento del territorio applicativo del suo criterio di verità<sup>15</sup>, che ora è pronto ad investire anche la dimensione del-

<sup>12</sup> Cfr. B. CROCE, «La prima forma della gnoseologia vichiana», in ID., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 1-19.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>14</sup> Löwith ha notato come questa identificazione di conoscere e fare in Dio sia un *topos* della scolastica che riprende, con Agostino e Tommaso, un concetto ricavabile dal Prologo del Vangelo di Giovanni. Cfr. K. LÖWITH, «*Verum et factum convertuntur*»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari [*Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und derer säkulare Konsequenzen*, Heidelberg, 1968], in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 73-140, in partic. p. 78.

<sup>15</sup> «Il principio del *verum-factum* ha una lunga tradizione. Si può dire tuttavia che Vico è stato il primo ad averlo espresso tanto energicamente come autonomo criterio di verità, e precisamente in netta contrapposizione soprattutto al criterio cartesiano dell'evidenza» (V. HÖSLE, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo* [*Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der «Scienza nuova»*, Hamburg, 1990], tr. it. Milano, 1997, p. 49). Hösle rimanda inoltre al saggio di R. MONDOLFO (*Il «verum-factum» prima di Vico*, Napoli, 1969) e ricorda, tra gli altri, Ficino, Leonardo da Vinci, Cardano, Galilei, Campanella, Hobbes e Gassendi come i maggiori esponenti di questa lun-

la conoscenza storica. «La ragione da lui [Vico] addotta, per la quale l'uomo può avere perfetta scienza del mondo umano, è per l'appunto che il mondo umano l'ha fatto l'uomo stesso; e 'ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narra, ivi non può essere più certa l'istoria'»<sup>16</sup>. La trasparenza tra fare storico e sapere storiografico insieme al recupero epistemologico di discipline metodicamente sospese nella loro validità da Descartes (poesia ed eloquenza) sembrano essere garantiti dall'estensione del *verum ipsum factum* dalle procedure di sintesi matematica all'ambito di una filosofia del mondo umano.

Ora non sembra esserci più spazio per i toni dimessi con cui Croce descriveva le capacità cognitive umane messe a confronto con l'infinita onniscienza divina, come una scimmiettatura «burlesca» della vera sapienza. «L'uomo crea il mondo umano, lo crea trasformandosi nelle cose civili; e col pensarlo, ricrea la sua creazione, ripercorre vie già percorse<sup>17</sup>, le rifà idealmente e perciò conosce con vera e piena scienza. Questo è davvero un mondo, e l'uomo è per davvero il Dio di questo mondo»<sup>18</sup>. Siamo ormai al «lume eterno, che non tramonta» della *Scienza nuova*: «questo mondo civile egli è certamente stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principî dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»<sup>19</sup>.

Come si era annunciato, dopo aver esposto – in maniera sintetica, ma ci auguriamo non meno perspicua – le linee più caratterizzanti la lettura crociana di Vico, ci proponiamo ora di calcolarne l'incidenza su un'altra non meno significativa rifioritura del pensiero vichiano nel Novecento: quella autorevolmente promossa da Hans-Georg Gadamer.

2. *La presenza di Vico nell'ermeneutica di Gadamer*<sup>20</sup>. Christoph Jeremmann ha mostrato, in un suo articolo intitolato *La recezione di Vico in*

ga tradizione. Per un utile approfondimento di queste tematiche cfr. anche J. M. SEVILLA FERNANDEZ, *L'argomentazione storica del criterio verum-factum. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche*, in questo «Bollettino» XVI (1986), pp. 307-323.

<sup>16</sup> B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 23.

<sup>17</sup> «Questa interpretazione porta [...] a Collingwood che ribadisce che la conoscenza storica consiste nel 'ripensare' i pensieri degli attori storici. La teoria del filosofo inglese [...] può essere considerata come un chiarimento, e come uno sviluppo ulteriore, della tesi crociana: dato che il lato 'esteriore' delle azioni e degli avvenimenti storici esprime sempre un lato 'interiore', cioè qualche idea o pensiero, lo storico ha il compito di attualizzare, di risuscitare questi pensieri, ripensandoli in sé stesso e per sé stesso» (KELEMEN, *op. cit.*, p. 112).

<sup>18</sup> B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 29.

<sup>19</sup> *Sn44*, pp. 541-542. Per le citazioni dalla *Sn44* riporteremo il numero di pagina dell'edizione Battistini (cfr. nota 10).

<sup>20</sup> Nell'estate del 2001, durante un colloquio cortesemente concessomi dal Prof. Gadamer nella sua casa di Heidelberg, ho potuto domandare del ruolo che la *Scienza nuova* ha svol-

Gadamer<sup>21</sup>, come «l'ampio riferimento a Vico» fatto da Gadamer nel suo contributo allo sviluppo ontologico dell'ermeneutica filosofica, *Verità e metodo*, possa con diritto annoverarsi tra i più eminenti tentativi di riportare il pensiero vichiano al livello di un dialogo produttivo e sistematico con il pensiero contemporaneo<sup>22</sup>.

L'attenzione di Gadamer per Giambattista Vico si concentra programmaticamente sulla settima *Orazione inaugurale* – il *De nostri temporis studiorum ratione* – mentre la *Scienza nuova* e il *De antiquissima ita-lorum sapientia* costituirebbero, ai suoi occhi, un «tradimento» dell'i-

to nell'economia delle riflessioni di *Verità e metodo* dedicate non al Vico pensatore del *sensus communis* e dell'ideale di saggezza pratica, che come vedremo riscuote un partecipato consenso da parte di Gadamer, ma del Vico impegnato a delinearne la sua «ragionata» visione della storia. La formazione filologico-umanistica del giovane marburghese – questa la risposta – gli permetteva di disporre in originale solo dei testi latini di Vico, «*die früheren Schriften*», (ossia in primo luogo del *De ratione* e del *De antiquissima*) che cominciavano proprio allora in modo decisivo ad «orientare» filosoficamente lo studioso tedesco. L'italiano della *Scienza nuova*, non facilmente decifrabile nemmeno dai madrelingua, rendeva il «così significativo» capolavoro del Vico inaccessibile per via diretta a chi come Gadamer usava ancora solo il francese anche per i suoi soggiorni a Capri! Così – rispondendo ancora ad un'altra mia domanda – è ovvio che nella scarsità della letteratura secondaria disponibile in Germania all'inizio del XIX sec., proprio *La filosofia di Giambattista Vico* di Croce doveva mediare la complessità di un testo che gli sarebbe altrimenti rimasto sconosciuto. Tutti abbiamo autori che comprendiamo particolarmente bene, e Gadamer – su sua stessa ammissione – ha compreso bene Croce, tanto che la posizione di *Verità e metodo* sul Vico del «mondo civile delle nazioni» rimane significativamente debitrice, e lo si mostrerà, della lettura crociana. In *Verità e metodo* non si fa mai parola per esempio di un principio fondamentale come quello della «provvidenza», nemmeno quando Gadamer prende posizione nei confronti di Vico e della sua nozione di storicità. Questo si potrebbe spiegare agevolmente ricordando lo scarso rilievo che questo concetto ha nella monografia vichiana di Croce, tutta volta a proporre una visione assolutamente immanentista della razionalità nella storia. Se poi al comparire del saggio sul «Vicos Grundsatz» del suo amico Löwith (in ritardo di sette anni rispetto alla pubblicazione di *Verità e metodo*), di cui in seguito ci occuperemo più tematicamente, non sarebbe stato meglio abbandonare la lettura crociana per preferire quella dell'amico che conosceva così approfonditamente la lingua italiana – anzi ne era quasi un fanatico, tanto da «costringerlo» poi a sua volta ad impararlo – da potersi creare una opinione direttamente sulla lettera vichiana: questa è una domanda a cui il Prof. Gadamer ha risposto con un eloquente «Ja, vielleicht».

<sup>21</sup> Cfr. CH. JERMANN, *La recezione di Vico in Gadamer*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 325-343. Jermann, oltre ad essere il curatore, insieme a Vittorio Hösle, dell'edizione tedesca della *Sn44* (*Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg, 1990), è uno dei pochi studiosi – ma cfr. anche nota 24 – ad aver dedicato una tematica attenzione al confronto tra Gadamer e il pensiero del filosofo napoletano: attenzione privilegiateamente orientata verso il problema della «fondazione autoriflessiva» della *Scienza nuova* e di *Verità e metodo*.

<sup>22</sup> Jermann si riferisce, nello specifico, soprattutto all'appropriazione da parte di Gadamer del concetto umanistico di *sensus communis*. Cfr. H.-G. GADAMER, «*Sensus communis*», in ID., *Verità e metodo* [*Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960], tr. it. Milano, 1994 (d'ora in poi *Vm*), pp. 42-54.

deale umanistico che aveva motivato l'importante orazione del 1708: nelle due opere più tarde si esperirebbe un «erroneo conformarsi alla razionalità delle scienze della natura»<sup>23</sup>. Questo atteggiamento di Gadamer è facilmente documentabile e verificabile non solo sulla base testuale di *Verità e metodo*, ma lascia traccia di sé in tutti i saggi raccolti nei *Gesammelte Werke* (e ciò significa nella distanza temporale di circa un trentennio a partire dal 1960), nei quali appare citato più o meno di passaggio il nome di Vico. Una veloce ricognizione attraverso i dieci volumi dell'*opera omnia* gadameriana mostrerebbe infatti come le polarizzazioni attorno alle quali si snodano le interpretazioni di Gadamer della filosofia di Vico siano prevalentemente due: la tematica del *sensus communis*<sup>24</sup> e della retorica, ideali che possono essere fruttuosamente contrapposti al metodologismo delle *Naturwissenschaften* guadagnando, per questa via, un fondamento epistemologico (anche se *sui generis*) per gli *humaniora* ed un importante «orientamento» per la sua stessa ermeneutica; e il principio della «congenità di soggetto e oggetto» (un derivato dell'assioma del *verum et factum convertuntur*) grazie al quale Vico ha potuto asse-

<sup>23</sup> JERMANN, *op. cit.*, p. 326.

<sup>24</sup> Sulle posizioni di Vico e Gadamer a proposito delle problematiche legate al *sensus communis* cfr. J. D. SCHAEFFER, *Sensus communis in Vico and Gadamer*, in «New Vico Studies» V (1987), pp. 117-130. Schaeffer ritiene di poter differenziare la concezione del senso comune difesa da Gadamer da quella di Vico per il fatto che il primo non lo riterrebbe una facoltà intellettuale di giudicare, ma piuttosto un criterio di valutazione comunitariamente condiviso che informa quella facoltà senza esaurirne la funzione: la concezione gadameriana del *sensus communis* «individualizzerebbe» cioè una *Urteilkraft* concessa invece, secondo Vico, a tutti gli esseri umani. Questo assunto deriverebbe dallo stretto rapporto del pensiero di Gadamer con la filosofia platonica. La missione pedagogica di Socrate e di Platone consisteva in fondo in una critica del senso comune dei loro concittadini. Gli ateniesi, che pendevano dalle labbra dei sofisti, «atleti dell'agonistica applicata ai discorsi», che condannavano Socrate a morte per empietà e corruzione dei giovani, dovevano poter essere criticati dall'alto di una facoltà dialettica superiore, essa sì sempre tesa al vero e al bene. Per il filosofo tedesco, d'accordo ancora con Platone, gli ateniesi, nel condannare Socrate a morte, avrebbero seguito il 'volgare senso comune' e non il vero bene della comunità che solo la ragione dialettica può cogliere. Da ciò Schaeffer deduce che Gadamer presupponga l'esistenza di una facoltà superiore e infallibile di giudizio posseduta solo dai *veri* filosofi e non, evidentemente, dai compatrioti di Platone. Da quanto risulta però dal confronto gadameriano con altre posizioni – quella di Aristotele *in primis*, ma anche con quella di Friedrich-Christoph Oetinger – è da ritenersi più conveniente mitigare la perentorietà dell'articolo di Schaeffer a favore di un atteggiamento più cauto. Gadamer infatti nelle sue 'escursioni' nella filosofia aristotelica, da cui derivano molte delle sue più decisive riflessioni sul senso della comunità, non parla mai della *phronesis* come se fosse una facoltà solo di 'secondo ordine' o comunque 'insufficiente' a dirigere gli uomini nei comuni affari della vita. Per approfondire la complessa posizione di Gadamer cfr. H.-G. GADAMER, *Einführung*, in ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VI, Frankfurt am Main, 1998, pp. 1-17 e ID., *Oetinger als Philosoph* [1964], in ID., *Gesammelte Werke*, vol. IV, *Neue Philosophie II. Probleme-Gestalten*, Tübingen, 1987, pp. 306-317.

gnare un primato alla conoscenza storica rispetto alle astratte matematiche, proprio perché gnoseologicamente radicata nel contesto dei «prodotti umani».

Per quanto riguarda il primo di questi poli tematici, Gadamer si serve positivamente di Vico<sup>25</sup> per contrapporre il suo ideale di *eloquentia*, del *Gut-reden*, ora all'«universalità astratta» delle scienze naturali (dai cui metodi induttivi le *Geisteswissenschaften* del XIX secolo si lascerebbero colpevolmente e fatalmente sedurre), ora all'utilizzo habermasiano, ma non estraneo nemmeno all'Apel del progetto di un'«antropologia della conoscenza», del metodo psicoanalitico per guadagnare alla sociologia il presupposto idealistico dell'«autotrasparenza» del sapere e poterlo applicare al rapporto dialogico tra partner sociali.

Rispetto invece alla fondazione vichiana della nuova «invidiosa» scienza della storia – che grazie all'analogia metafisica dei fatti con uno «schema logico già ricostruibile nella nostra mente (e che in sostanza corrisponde allo schema vitale del nascere, crescere e morire) è [...] pur con tutte le approssimazioni, comprensibile da noi»<sup>26</sup> – ed in contrapposizione ad essa, Gadamer si richiama alla costitutiva estraneità dell'uomo rispetto alla dimensione storica in cui è coinvolto, cui consegue il carattere sempre finito e condizionato della sua esistenza e della sua esperienza. Se, con Vico, pensiamo di risolvere il problema della coscienza storica affermando che l'uomo, rapportandosi alla storia, ha a che fare solo «con se stesso e le proprie produzioni», contribuiamo in realtà so-

<sup>25</sup> Questa macroscopica appropriazione del Vico umanista si colora di un'ulteriore interessante sfumatura. Il filosofo napoletano, che in queste occasioni è sempre accostato al nome di Johann Gottfried Herder, sembra essere utilizzato da Gadamer anche come baluardo contro la formalizzazione del linguaggio auspicata dalla scienza: la lingua originaria del genere umano è stata la poesia. L'intellettualizzazione delle lingue, cui si va incontro già a partire dall'epoca moderna, costituisce un impoverimento delle capacità espressive umane, non il raggiungimento dell'ideale di un superlinguaggio. Per questo punto cfr. H.-G. GADAMER, *Ermeneutica nella filosofia contemporanea* [1969] e *Linguaggio e comprensione* [1970], in ID., *Verità e metodo. 2, Integrazioni* [*Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register*, Tübingen, 1986] (d'ora in poi *Vm2*), tr. it. Milano, 2001, pp. 101-112, in particolare p. 107 e pp. 151-165, in particolare p. 159; ID., *Das Problem der Sprache bei Schleiermacher* (1968), in ID., *Gesammelte Werke*, vol. IV, cit., pp. 361-373, in particolare p. 368; ID., *La poesia lirica come paradigma dell'arte moderna* [1968], in ID., *L'attualità del bello*, a cura di R. Dottori, Genova, pp. 195-203, in particolare p. 196; ID., *Philosophie und Literatur* [1981], in ID., *Gesammelte Werke*, vol. VIII, *Ästhetik und Poetik*, Tübingen, 1993, pp. 240-257, in particolare p. 256. Vico è però, a vedere di Gadamer, anche tra i filosofi che propongono una nuova concezione del tempo storico, inteso come organicità in sé significativa. Cfr. H.-G. GADAMER, *Die Zeitschauung des Abendlandes* [1977], in ID., *Gesammelte Werke*, vol. IV, cit., pp. 119-136, in particolare p. 133.

<sup>26</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, in G. VICO, *Opere filosofiche*, cit., p. XXXIV.

lo al rinvenimento di una comoda ma falsa soluzione. «L'uomo è estraneo a se stesso e al proprio destino storico in modo ancora diverso da come gli è estranea la natura che non sa nulla di lui»<sup>27</sup>.

Gadamer dimostra in più occasioni l'inconciliabilità dei fondamenti ontologici della sua visione della storia e delle condizioni trascendentali («come è possibile il comprendere?») che ce la rendono conoscibile con i presupposti metafisici della scienza storica vichiana. È nel paragrafo di *Verità e metodo* intitolato «Dal problema gnoseologico della storia alla fondazione ermeneutica delle scienze dello spirito» che incontriamo, correlato con una trattazione critica dello storicismo di Wilhelm Dilthey, un primo significativo riferimento alla concezione della storicità propria di Vico. Il compito diltheyano di costruire una *Kritik der historischen Vernunft* sembra facilitato rispetto alla fondazione trascendentale della matematica e della fisica realizzata da Kant, per il fatto che in rapporto al mondo storico il noto problema gnoseologico della corrispondenza tra concetti ed esperienza non si pone e non richiede, pertanto, alcuna particolare «deduzione»: l'*adaequatio* poggia sul principio di ispirazione vichiana che «der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht»<sup>28</sup>. L'ultima «durchgesehene» edizione tedesca di *Wahrheit und Methode* contiene una nota a piè di pagina che riassume con lampante perspicuità la posizione di Gadamer rispetto a questa problematica vichiana-diltheyana. Gadamer glossa così: «Aber wer macht eigentlich die Geschichte?»<sup>29</sup>. Qualche pagina dopo Gadamer chiarisce questa sua lapidaria battuta confrontandosi nuovamente con il principio vichiano «conosciamo storicamente perché siamo noi stessi storici» e chiedendosi quale indice di verità attribuire a questa formula. La risposta suona in modo piuttosto perentorio. Vico traspone fallacemente un assioma tratto dall'esperienza dell'operatività artistica (costituita da concetti come «fare», «pianificare», «condurre») al campo della storia, occultando in modo fatale la condizionatezza storica dell'essere umano, condizionatezza che limita insuperabilmente il compimento del sapere e l'autotrasparenza della coscienza storici<sup>30</sup>. «In quanto conoscenza propria di un essere spirituale storico finito, la conoscen-

<sup>27</sup> *Vm*, p. 324.

<sup>28</sup> W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, a cura di B. Groethuysen, Stuttgart, 1958, pp. 189-291, in particolare p. 278.

<sup>29</sup> H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1990, p. 226. Cfr. anche l'ultima edizione italiana con testo a fronte: ID., *Verità e metodo*, tr. it. e apparati di G. Vattimo, Milano, 2000, p. 462.

<sup>30</sup> *Vm*, p. 274.

za della storia è essa stessa storica, ossia è un comprendere sempre diverso e non una conoscenza assoluta delle manifestazioni storiche da parte di uno spirito sempre uguale a se stesso»<sup>31</sup>. Questa stessa limitatezza-condizionatezza del sapere riesce a far valere tutta la portata delle sue conseguenze gnoseologiche anche contro, e nonostante, la battaglia di strenuo «scredito» del pregiudizio ingaggiata dall'Illuminismo, con il suo ideale di ragione senza presupposti<sup>32</sup>.

Dopo aver dichiarato tutta l'intrinseca problematicità della concezione vichiana, Gadamer non può che rigettare, in maniera del tutto conseguente, anche la «logica di domanda e risposta» elaborata e proposta da Collingwood e poggiante ancora una volta (sebbene meno esplicitamente) su un postulato di matrice vichiana, secondo cui la ricostruzione di un dato storico dipenderebbe dalla nostra comprensione delle intenzioni che hanno progettato e prodotto quel dato<sup>33</sup>. «La riduzione ermeneutica agli intendimenti dell'autore è altrettanto inadeguata quanto, nei confronti degli eventi storici, la riduzione alle intenzioni degli individui agenti»<sup>34</sup>.

Il dibattito originatosi a partire dalla pubblicazione di *Verità e metodo* con gli esponenti della *Ideologiekritik* ha dato modo a Gadamer di tornare produttivamente a ribadire la propria lontananza e il proprio dissenso nei confronti del «punto di vista della riflessione», questa volta assunto dal progetto di Habermas di un utilizzo generalizzato della psicoanalisi come metodologia estensibile alle scienze sociali. Questo ideale di una «totale presa di coscienza di sé», sottolineerà Gadamer nel *Nachwort* alla terza edizione di *Wahrheit und Methode*<sup>35</sup>, appartiene in primo luogo alla filosofia idealistica dell'identità. Ma in questa utopia del coincidere della riflessione ermeneutica con tutta la «tradizione culturale» (nel senso, nuovamente, del totale dispiegamento e della trasparenza del processo comprendente) Gadamer fa rientrare, addirittura come suo originale iniziatore, Vico con il suo principio della comprensibilità del mondo storico da parte dell'uomo sulla base della congenerità tra produttore e opera. Questa erronea comprensione del senso storico diffusa in prima istanza da Vico e seguita poi da Habermas e Apel (oltre che, come si è visto sopra, da Dilthey), va emendata radicalmente sottolineando l'apertura ermeneutica dell'uomo ad un circolo del compren-

<sup>31</sup> JERMANN, *op. cit.*, p. 327.

<sup>32</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, «Lo screditamento dei pregiudizi ad opera dell'illuminismo», in *Vm*, pp. 319-325.

<sup>33</sup> Cfr. ID., «La logica di domanda e risposta», *ibid.*, pp. 427-437.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>35</sup> Cfr. *Vm2*, pp. 3-31.



dere condizionato «fattivamente» e storicamente e per questo mai definitivamente concludibile.

Proprio in riferimento all'intenso dialogo tra ermeneutica e critica dell'ideologia e al loro diverso rapporto con la dialettica di fare e sapere, Graziano Ripanti, nel suo *Editoriale* introduttivo al testo che raccoglie gli interventi dei più autorevoli esponenti dell'una e dell'altra corrente, ha colto lucidamente l'essenziale coappartenenza di conoscenza e oggetto che condanna la teoria a non essere mai al «passo» rispetto alla prassi:

Il soggetto comprendente come l'oggetto compreso non si danno mai al di fuori della storia cui appartengono: non può esserci un punto, né la coscienza, né lo spirito assoluto, che possa pretendere di porsi in una sfera metastorica. Questa affermazione viene perseguita da Gadamer attraverso l'analisi dell'esperienza estetica, dove all'estetica del genio oppone l'ontologia dell'arte messa in luce con la categoria del gioco, e dell'esperienza storica, in cui allo storicismo oppone la storicità, alla coscienza storica l'essere storico, al sapere storico l'esperienza della finitezza<sup>36</sup>.

È proprio un corto circuito tra *fare* e *sapere* infatti a dominare il fenomeno ludico così come Gadamer lo descrive all'inizio della seconda sezione della prima parte di *Verità e metodo*, «L'ontologia dell'opera d'arte e il suo significato ermeneutico»<sup>37</sup>: «Il giocatore sa benissimo che cosa è gioco, e che ciò che fa 'è solo un gioco'; ma non sa quel che in tal modo 'sa'».

«Replicando» all'articolo di Habermas *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*<sup>38</sup> contenuto nello stesso volume collettaneo già menzionato, Gadamer ha ricordato significativamente come il cammino progressivo del dispiegarsi della coscienza nelle sue figure descritto da Hegel sia in realtà da capovolgere a favore di un primato della sostanza e della prassi:

[...] si tratta di leggere la *Fenomenologia dello spirito* a ritroso, così come è stata pensata in realtà: dal soggetto alla sostanza dispiegata in lui e oltrepassante la sua coscienza. La tendenza a questa inversione implica una critica fondamentale all'idea del sapere assoluto. La trasparenza assoluta del sapere equivale ad un occultamento idealistico della cattiva infinità, in cui l'essere finito uomo fa le sue esperienze<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> G. RIPANTI, *Editoriale*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia* [*Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, 1971], tr. it. Brescia, 1992, pp. 11-12.

<sup>37</sup> *Vm*, pp. 132-207.

<sup>38</sup> Cfr. J. HABERMAS, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 131-167.

<sup>39</sup> H.-G. GADAMER, *Replika*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 308-309.

La sfida lanciata contro lo schema vichiano e contro il suo utilizzo da parte di Dilthey e, sebbene meno tematicamente, di Habermas, avrebbe dovuto cominciare dalla problematizzazione di quello stesso schema interpretativo in tutta la sua portata. Il principio del *verum ipsum factum* è stato invece recepito da Gadamer attraverso il filtro di letture crociane, senza la debita valutazione di quegli elementi per lo meno in controtendenza rispetto a quelle letture e recalcitranti pertanto a lasciarsi esaurire in formule.

3. *La provvidenza vichiana come variabile di disturbo al sapere auto-trasparente.* Il *Vortrag* tenuto da Karl Löwith a Heidelberg nel 1967<sup>40</sup> riveste per il percorso che stiamo compiendo un ruolo strategico decisivo. La relazione, pubblicata un anno dopo, si caratterizza proprio per il tentativo di fare i conti con la lettura di un Vico livellato sulla definizione di una «filosofia della storia» e di opporle una visione ermeneutica ed eventuale dell'accadere che a Löwith sembra più rispondente alle esigenze interne della *Scienza nuova*<sup>41</sup>, oltre che, ovviamente, alla natura finita dell'esperienza storica umana.

La lettura del pensiero vichiano in chiave storicistico-crociana viene definita perentoriamente come fuorviante (*abwegig*).

Croce ha visto nell'ermeneutica vichiana della più antica tradizione una filosofia della storia nel senso dell'idealismo tedesco, come se Vico fosse già stato sul punto di scoprire che il mondo dello spirito è una libera creazione dell'attività umana, e che la 'verità genuina' consiste esclusivamente nel 'processo del suo farsi'<sup>42</sup>.

Löwith ricorda opportunamente come il cammino storico dell'uomo sia invece spesso diretto (*gelenkt*) dalla divina provvidenza (*göttliche Vor-sehung*) e non unicamente dal *fare* umano: la denominazione vichiana della *Scienza nuova* come una «teologia civile ragionata della provvidenza divina» si giustifica proprio in questo senso. Questa sfasatura tra moventi intenzionali dell'azione storica e il loro effettivo risultato riesce

<sup>40</sup> Per le indicazioni bibliografiche cfr. nota 14.

<sup>41</sup> Sarebbe superfluo notare come Löwith riconosca indirettamente l'ineludibilità della figura di Croce, come il filosofo che ha stampato sul pensiero di Vico una più vasta orma. Che un filosofo tedesco non dia lo stesso rilievo a Meinecke, che pure con la sua *Die Entstehung des Historismus* del 1936 (München, 1956, pp. 53-69; tr. it. *Le origini dello storicismo*, Firenze, 1956, pp. 37-51) aveva anch'egli compreso Vico tra i 'precursori' dello storicismo, non può che ribadire, semmai ce ne fosse ancora bisogno, la centralità del ruolo di Croce e della sua originale ripresa novecentesca del pensiero del filosofo partenopeo.

<sup>42</sup> LÖWITH, *op. cit.*, p. 85.

fatale alla lettura crociana ed idealistica legata, come si è visto, al principio della perfetta reciprocità tra *vero* e *fatto*. «Il principio della conversione del vero e del fatto non porta Vico alla conclusione che l'uomo è il Dio della storia, che liberamente si crea il proprio mondo e di conseguenza sa anche ciò che fa e che ha fatto»<sup>43</sup>.

La marginalizzazione operata da Croce nei confronti del concetto di provvidenza, vista come una superflua o per lo meno ingombrante menomazione della libertà creativa dell'individuo storico, tende a neutralizzarne la capacità di incidenza sulle azioni umane rimuovendone il ruolo di agente misterioso che opera sempre alle spalle delle singole intenzioni pratiche suscitando effetti del tutto inattesi. Questa messa tra parentesi del così essenziale principio provvidenziale non rende ragione della profondità della nozione assunta da Vico.

Egli concepì il corso della storia molto più adeguatamente, cioè come un mondo creato dall'uomo, ma al tempo stesso dipendente a sua insaputa da qualcosa che si avvicina più alla necessità del fato che alla libera decisione e alla libera scelta. La storia non è soltanto libero fare, ma anche e soprattutto accadimento ed evento, ed è perciò ambigua<sup>44</sup>.

Senza questa differenza tra fare e accadere, tra azione ed evento, può concludere Löwith, non si spiegherebbe perché le vicende e i corsi della storia si disegnano sempre in un modo del tutto imprevedibile, tanto da mettere in scacco ogni intenzionale perseguimento di scopi e ogni capacità predittiva umani.

Accettando la distanza che la separa dall'idealismo del «Vico-Buch» di Croce, Ferdinand Fellmann, nel suo importante lavoro di abilitazione *Das Vico-Axiom: der Mensch macht die Geschichte*<sup>45</sup>, ha potuto richiamarsi a questa interpretazione – risalente in realtà già al capitolo vichiano di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* di Löwith – definendo il postulato crociano del «mondo storico come produzione umana» come «tesi dell'autonomia» (*Autonomiethese*). Che essa, almeno nei termini di una filosofia della storia, sia del tutto estranea al pensiero di Vico lo si può evincere dallo scarto che lo studioso tedesco coglie tra «Machen von Geschichte» e «Machbarkeit von Geschichte». Solo la prima espressione ridona con fedeltà l'autentica idea vichiana che il fare storico debba concepirsi più nel senso di una produttività conoscitiva dello spirito

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>45</sup> F. FELLMANN, *Das Vico-Axiom: der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München, 1976.

umano («Produktivität des Geistes»), costituzionalmente impegnato a dare «senso e passione» alle «cose insensate»<sup>46</sup>, che di una totale disponibilità operativa dell'uomo sulla materia storica. «Non come agenti gli uomini 'fanno' la loro storia, ma come creatori spirituali»<sup>47</sup>: più che nell'azione consapevole che tenta di «dominare la natura», è infatti nella creazione di miti, concepiti da Fellmann alla stessa stregua della metafora come «Leistungen des Ingeniums», che l'attività produttiva dello spirito umano trova la sua concrezione esemplare. Fellmann nota inoltre come, proprio in riferimento a questa problematica, la figura di Ercole fondatore di civiltà assuma nella *Scienza nuova* un ruolo senz'altro più rilevante e paradigmatico rispetto a Prometeo, che agli occhi di Vico riassume in sé tutti i tratti della razionalità tecnica propri del cartesianismo<sup>48</sup>. La capacità performativa dello spirito umano sembra invece ben lontana dalla trasparenza dei procedimenti metodici auspicati dalla nuova e già dominante temperie culturale:

Al lavoro [dello spirito] pertiene un momento di *inconsapevolezza*<sup>49</sup> che costituisce il presupposto affinché lo spirito si sviluppi anche indipendentemente dall'intenzione dei lavoratori: *homo non intelligendo fit omnia*<sup>50</sup>.

La provvidenza può essere dunque riscattata dalla svalutazione promossa da Croce e tornare a rappresentare una variabile fondamentale e costitutiva del processo di creazione del «mondo civile» che, nonostante le azioni umane siano spesso rivolte ad altri non sempre nobili fini, dirige le vicende storiche secondo una saggezza «sempre superiore» ed imperscrutabile: «con provvidenza si intende solo un altro nome per ogni discrepanza tra intenzione ed effetto, che secondo Vico fornisce al 'fare' della storia costanza e direzione»<sup>51</sup>. Questa insopprimibile «discrepanza» (*Diskrepanz*) tra ciò che si è fatto e ciò che si sa di aver fatto, tra prassi e teoria, ha conseguenze esiziali sulla tenuta del principio del *verum et*

<sup>46</sup> Si può a questo proposito utilmente ricordare la prima dignità della *Scienza nuova*: «L'uomo per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo» (*Sn44*, p. 494).

<sup>47</sup> «Nicht als Handelnde, sondern als geistig Schöpferische 'machen' die Menschen ihre Geschichte» (FELLMANN, *op. cit.*, p. 72).

<sup>48</sup> Per questa tematica cfr. tutto il capitolo «Hercules versus Prometheus» (*ibid.*, pp. 53-82).

<sup>49</sup> Corsivo nostro.

<sup>50</sup> «Der Arbeit eignet ein Moment der Bewußtlosigkeit, welches die Voraussetzung dafür bildet, daß sich der Geist auch unabhängig von der Einsicht der Arbeitenden entwickelt: *homo non intelligendo fit omnia*» (*ibid.*, p. 76).

<sup>51</sup> «Denn das Bild ändert sich, sobald man unter 'Vorsehung' nur einen anderen Namen für jene Diskrepanz von Absicht und Wirkung versteht, die nach Vico dem 'Machen' der Geschichte Kostanza und Richtung verleiht» (*ibid.*, p. 92).

*factum convertuntur* come «criterio di verità» e di evidenza. L'uomo non può atteggiarsi a Dio della storia perché non può disporre, né praticamente né cognitivamente, dei dati storici in modo che il rapporto tra sapere e fare sia trasparente e senza scarti.

Anche Stefano Velotti, nel suo *Sapienti e bestioni, saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*<sup>52</sup>, ha colto tutta la problematicità di una comprensione del *verum ipsum factum* come un criterio forte di verità (assimilabile insomma, sul piano epistemologico, al *cogito* cartesiano, contro cui Vico vuole invece fornire una solida alternativa), additando proprio nella lettura gadameriana di Vico un sintomatico esempio di quali distorsioni interpretative possano conseguire dall'assunzione di questo inadeguato paradigma ermeneutico. Va preliminarmente sottolineato come la ristrettezza dell'angolo visuale assunto da Gadamer per guardare a Vico abbia fatalmente pregiudicato la possibilità per l'ermeneuta tedesco di porsi, anche rispetto alla problematica storica, in un autentico dialogo con la «voce vivente» dell'umanista partenopeo: «l'interesse di Gadamer per Vico è parziale, o meglio squisitamente sineddochico, in quanto fa valere i primi scritti vichiani (e in modo particolare il *De ratione* del 1708) per il 'tutto', così che la *Scienza nuova* servirà solo per mettere in luce l'inadeguatezza – per la comprensione storica – del suo 'principio': quello, appunto, del *verum-factum*»<sup>53</sup>.

Come si è già notato, se il *De ratione* può fornire l'immagine di un Vico umanista, che alimenta la continuità della tradizione della *phronesis* aristotelica e dell'ideale del vivere comune contro il monadismo della scienza moderna, con la *Scienza nuova* e la sua proposta di applicare il principio del *verum-factum* alla storia, Vico si sarebbe piegato alle *ragioni* della scienza naturale e al suo mito di oggettività intesa come ricostruzione delle intenzioni degli autori e degli individui agenti. Ciò rappresenta agli occhi di Gadamer senz'altro un fraintendimento dell'autentica esperienza ermeneutica: un testo (anche quel tipo particolarissimo di testo costituito dagli eventi storici) trascende sempre le intenzioni del suo autore perché l'autore stesso è originariamente coinvolto in quell'evento tanto da subirne gli effetti 'alle spalle'.

Si può ormai tenere per dimostrato che la visione che Gadamer si è formato del *verum-factum* sia fortemente debitrice al filone interpretativo inaugurato (o per lo meno sancito) da Croce, sul quale ci siamo suc-

<sup>52</sup> S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, 1995.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 59.

cintamente soffermati nel primo paragrafo: «Gadamer cade vittima di quel pregiudizio interpretativo secondo cui Vico, in virtù della dottrina del *verum-factum*, sarebbe un ‘precursore’ dello storicismo otto-novecentesco»<sup>54</sup>. Il segnale di divieto più visibile che la lettera del testo vichiano lancia contro una simile semplificatoria interpretazione è rappresentato, come già Löwith e Fellmann hanno suggerito, dalla variabile della provvidenza.

Il segnale di disturbo più macroscopico (e per altri versi problematico), è naturalmente la ‘provvidenza’ [...] che è chiamata in causa proprio per dare conto del fatto che gli uomini, che si pongono sempre fini particolari e dettati dall’amor proprio, finiscono per realizzare fini che li trascendono, e che dunque non sono affatto comprensibili in base alla ripetizione-ricostruzione della ‘mente dell’autore’. Nessuna azione umana – per Vico – ricava il suo senso esclusivamente dalle intenzioni dell’agente<sup>55</sup>.

L’operazione di ricostruzione storiografica che spetta allo studioso delle vicende dell’umanità, definita nei termini romantico-idealistici di una mera «riproduzione-ripetizione», dovrà essere, di conseguenza, spesa nella sua ostinata pretesa di validità.

L’inadeguatezza della teoria rispetto alla prassi, che Vico formalizza nel concetto di «provvidenza», non può nemmeno essere concepita come un semplice retaggio dei primi stadi dell’evoluzione che andrebbe poi progressivamente atrofizzandosi permettendo alla conoscenza umana, secondo il ben noto schema hegeliano, di raggiungere il proprio totale dispiegamento nella trasparente autocontemplazione dell’idea. Stranamente, il tentativo di eliminare la scomoda restrizione all’assolutezza del sapere rappresentata dalla provvidenza è stato perseguito anche da autori dichiaratamente avversi alla linea ermeneutica hegelocrociana. Nicola Badaloni concepisce l’avvicinarsi delle età del mondo civile (divina, eroica, umana) proprio come un progresso storico gradualmente diretto verso l’emancipazione dalla minorità che domina le epoche primitive e dalla «latenza di consiglio», cui la provvidenza inizialmente supplisce: gli uomini, giunti all’età della «ragione spiegata», si affrancano finalmente dal bisogno di provvidenza alla quale possono ora sostituire un intervento razionale autonomo sulla natura<sup>56</sup>.

Che questa chiave interpretativa non sia però del tutto rispondente all’essenza strutturale del dato della «provvidenza» per la natura uma-

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>55</sup> *Ivi.*

<sup>56</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico* [1984], Roma-Bari, 2001, pp. 47, 83.

na lo suggerisce Vico stesso in un testo in cui ci ha più o meno consapevolmente fornito un utile modello per intendere le conseguenze limitative del concetto di provvidenza sulla conoscenza storiografica. Si tratta della *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*<sup>57</sup>, che, ammette infatti l'autore, «scrissela da filosofo<sup>58</sup>; imperocché meditò nelle cagioni così naturali come morali e nell'occasioni della fortuna; [...] meditò, finalmente, in certi suoi sforzi di alcuni suoi sensi diritti, i quali poi avevagli a fruttare le riflessioni sulle quali lavorò l'ultima sua opera della *Scienza nuova*, la quale approvasse tale e non altra aver dovuto essere la sua vita letteraria»<sup>59</sup>. Le vicende spesso contrastate della sua vita, raccontate nell'autobiografia non senza evidenti concessioni ad atmosfere magiche e «numerologiche», dimostrano che la Parca che ha tessuto la trama degli avvenimenti più delicati della sua carriera letteraria lo ha fatto secondo una strategia provvidenziale misteriosissima, ma saggia: temporanee sofferenze, bocciature, fallimenti e rifiuti apparentemente fatali non avevano altro scopo finale che quello di avviare il pensiero del Vico verso la forma definitiva di una straordinaria, «invidiosa», nuova scienza<sup>60</sup>.

Così, il rifiuto del cardinale Lorenzo Corsini di accollarsi almeno in parte le spese di pubblicazione della *Scienza nuova in forma negativa* – come era costume del tempo quando si dedicava un'opera ad un ricco mecenate come il futuro Papa Clemente XII – sembra in un primo momento paralizzare, con esiziale «colpo di avversa fortuna», le speranze di Vico. Poi però questo sofferto contrattempo si è trasformato in un'opportunità positiva. La povertà lo costringe infatti a concentrare «tutto il

<sup>57</sup> Per la continuità tra il «modello filosofico» fornito dall'autobiografia vichiana rispetto alla *Scienza nuova* cfr. L. AMOROSO, *Vico, Cartesio e l'autobiografia*, in ID., *Nastri vichiani*, Pisa, 1997, pp. 17-43.

<sup>58</sup> «C'è, in particolare, un'analogia fra la *Vita* e la *Scienza nuova* per quanto riguarda l'origine e per quanto riguarda il senso nascosto dell'una e dell'altra storia. [...] Ambedue le storie sono sorrette e percorse da un senso nascosto, che travalica l'intendimento immediato degli uomini e rimanda invece a un diverso e più profondo orizzonte di visibilità (riconoscibile, da parte degli uomini, solo a posteriori). Vico gli dà il nome di 'provvidenza' e lo collega, in quanto trascende il meramente umano, al 'divino'. [...] Proprio in vista della comprensione, il caso dell'autobiografia ha anzi qualcosa di esemplare, cosicché la *Vita* potrebbe essere addirittura interpretata come un modello o una prova generale per quella sorta di 'autobiografia dell'umanità' che è la *Scienza nuova*» (*ibid.*, pp. 35-37).

<sup>59</sup> G. VICO, *Vita scritta da se medesimo* (d'ora in poi *Vita*), in G. VICO, *Opere*, cit., vol. I, p. 69.

<sup>60</sup> «Alle stesse disavventure viene immancabilmente riconosciuta una positività, giacché, per un volere divino che fa leva sulla natura eroica del protagonista, esse promuovono infine il compito che a lui è propriamente destinato: la scrittura della *Scienza nuova*» (AMOROSO, *op. cit.*, p. 36).

suo spirito in un'aspra meditazione»<sup>61</sup> per mettere a stampa la sua *Scienza nuova in forma negativa* in una forma più sintetica ed efficace (la *Scienza nuova* del 1725), che meglio si adatti anche alle sue risicate finanze – racimolate come sappiamo dalla vendita di un anello con un «diamante di cinque grani di purissima acqua» – appena sufficienti a pagare stampatore e legatore. «Ma egli tutte queste avversità benediceva come occasioni per le quali esso, come a sua alta inespugnabil ròcca, si ritirava al tavolino per meditar e scriver altre opere, le quali chiamava 'generose vendette de' suoi detrattori'; le quali finalmente il condussero a ritrovare la *Scienza nuova*»<sup>62</sup>.

Nemmeno al raggiungimento dell'età degli uomini<sup>63</sup>, quando Vico scrive la sua autobiografia osservando retrospettivamente la sua vita, anch'essa appartenente a quell'età, la provvidenza smette dunque di interferire nelle azioni umane dirigendone i risultati e, allo stesso tempo, vedendo questi ultimi al sapere predittivo di chi inconsapevolmente li persegue: sintomo inequivocabile, questo, della strutturale finitezza e «nebulosità» del sapere umano perfino rispetto a ciò che più da vicino lo riguarda: la sua prassi di vita, ricca di desideri e di intenzioni, ma intessuta anche di situazioni spesso non cercate né volute.

4. *Conclusioni*. Tenteremo ora di riorganizzare unitariamente le suggestioni raccolte durante il percorso fin qui compiuto. Tante voci hanno composto un proficuo dialogo dal quale si è venuta nitidamente presentificando una problematica bipolarità tra le posizioni di Croce su un Vico storicista da un lato – assunte poi, sebbene implicitamente, anche da Gadamer nella sua critica al tentativo diltheyano di ancorare le condizioni della conoscenza storiografica al principio vichiano di congenerità tra fatto e produttore – ed una puntuale decostruzione del Vico crociano dall'altro. Nel ridelineare la specificità di questi diversi approcci a Vico, sarà utile avvalersi delle definizioni che scandiscono il titolo di un importante saggio di Gianni Vattimo: *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*<sup>64</sup>. Prendendo a prestito un sintagma dal titolo di un'importante opera di Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Vattimo vede nella pro-

<sup>61</sup> *Vita*, p. 54.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>63</sup> È opportuno forse ricordare come l'età degli uomini, dove si assiste al pieno dispiegamento delle facoltà razionali umane, ha inizio secondo Vico già con l'età augustea. Virgilio, come poeta e come intellettuale non ha già più nulla da invidiare al sapere dei *modernes* (cfr. P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, cit., pp. 89-92).

<sup>64</sup> Cfr. G. VATTIMO, *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, in ID., *Le avventure della differenza* [1980], Milano, 1988, pp. 15-43.



posta di Nietzsche di oltrepassare la «malattia storica» un avvicinamento alla «ragione dialettica» sartriana di contro alle differenti (e, secondo Vattimo, meno efficaci) strategie del superamento messe in atto dalla «ragione ermeneutica».

L'eccesso di informazioni storiografiche e il metodo obiettivistico con cui esse sono rinvenute costituiscono la malattia dell'uomo del XIX secolo, incapace di creare nuova storia, la *sua* storia. Il tentativo della seconda *Considerazione inattuale* di trovare una dimensione dell'agire storico che si differenzi dalla prassi inconsapevole, cui solo successivamente seguirebbe la coscienza dei veri effetti prodotti, non riuscirebbe ad affrancarsi del tutto dalle «secche della decadenza storicistica» e dalle figure della dialettica hegeliana:

Nietzsche stesso nella seconda *Inattuale*, mentre si sforza di pensare l'ideale di un'esistenza storica capace di essere unità di interno ed esterno, di fare e sapere, un essere storico che sia creativo senza per questo essere incosciente, o viceversa, resta egli stesso un prigioniero di un modello 'hegeliano', per il quale la storia è mossa, in ultima analisi, dallo scarto tra fare e sapere, tra in sé e per sé<sup>65</sup>.

Solo con *Umano troppo umano* Nietzsche riuscirebbe a superare questa inadeguata impostazione del problema concependo un uomo nuovo, l'*Übermensch*, in grado di «esperire storicamente il sapere assoluto hegeliano»<sup>66</sup>, oltrepassando la malattia dello scarto tra teoria e prassi.

L'ontologia ermeneutica, nel suo progetto di smascheramento delle pretese di obiettività scientifica avanzate dallo storiografismo idealista, si fa certamente carico delle intenzioni antistoricistiche lasciate in eredità dalla seconda *Considerazione*, ma poi, restando troppo ancorata alle soluzioni in essa proposte, tradisce gli sviluppi risolutivi che di quel problema il Nietzsche più maturo di *Umano troppo umano* aveva saputo trovare nella piena conversione di fare e sapere caratteristica dell'agire superumano. Come già accennato, le annotazioni di Vattimo in proposito non nascondono un certo senso di insoddisfazione per la posizione di Gadamer rispetto al problema della scissione storica.

Se la malattia storica è caratterizzata fondamentalmente dalla scissione di teoria e prassi, per cui non c'è adeguazione tra fare e sapere, e l'azione storica è condannata a essere inconscia o a non essere azione, l'ontologia ermeneutica non ne rappresenta un autentico oltrepassamento, nella misura

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 43.

in cui dimentica appunto il problema dell'unità di teoria e prassi *come problema*<sup>67</sup>.

Al di là dei più o meno condivisibili motivi di perplessità che lo studioso italiano nutre nei confronti della fedeltà di Gadamer verso un modello di sapere finito, costitutivamente non autotrasparente, e di una riflessione sempre tesa a consumare un inesauribile scarto rispetto alla prassi, il ribadire le ragioni di una vicinanza tra le posizioni della «ragione ermeneutica» e quelle di un Vico post-crociano può contribuire ad offrirci l'immagine di un Vico rinnovato, pronto ad un nuovo intenso dialogo con il pensiero contemporaneo più vitale. La finalità che è sottesa a questo approccio non deve essere confusa con l'ennesimo tentativo di annessionismo intentato ai danni del filosofo partenopeo. Abbiamo già avuto modo di aderire alla preghiera di rispettare la «voce vivente» di Vico fuggendo dalla tentazione di sostituirla con altre letture, magari anche piuttosto partigiane<sup>68</sup>. È infatti auspicabile e ben gradita, oltre che nobile, ogni operazione interpretativa che si impegni a 'radrizzare il torto'. Crediamo però che ci si debba guardare anche dal rischio contrario: piegare un legno già storto ad una nuova opposta curvatura sarebbe non meno dannoso. Così non renderemmo certo un favore al pensatore della *Scienza nuova* (collocheremmo male la nostra «devozione», come ebbe a dire Isaiah Berlin) se presi dal timore di nuove storture interpretative, soffocassimo il pensiero di Vico sotto un velo protettivo che ne preservi sì l'auraticità, ma al costo impagabile di un fatale isolamento teoretico. Appartiene infatti all'esercizio stesso dell'«ingegno» quale *facultas in unum dissita, diversa coniungendi* – come Vico la intende in modo significativamente costante a partire dal *De antiquissima*<sup>69</sup> fino alla *Scienza nuova*<sup>70</sup> – quello di «dilettarsi» del confronto tra dimensioni e paradigmi di pensiero a prima vista inconciliabili ed eterogenei, ma che rivelano, una volta annodati con i «bei nastri dell'eloquenza», «acute» e profondissime solidarietà.

Con la breve ricognizione che si è condotta attraverso diverse opzioni interpretative non allineate allo storicismo de *La filosofia di Giambattista Vico* di Croce, abbiamo assistito ad una vera e propria torsione prospettica: da un Vico difensore di una «ragione dialettica», della totale convertibilità tra fare e sapere, ad uno reclutabile invece sotto l'inse-

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>68</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

<sup>69</sup> *De ant.*, p. 295.

<sup>70</sup> *Sn44*, pp. 589-590.

gna di una «ragione ermeneutica», pronta a difendere la dimensione della finitezza del sapere come la cifra più autentica dell'esperienza umana. Al di là dell'esplicita espulsione che Gadamer ha operato, in *Verità e metodo*, di un Vico troppo compromesso nella fondazione diltheyana delle *Geisteswissenschaften* sulla congenerità di soggetto e oggetto storici, ne riscopriamo invece uno non appiattito sulla assoluta identificabilità tra storia e «libera attività» umana.

Contro le intenzioni esplicite di *Verità e metodo* – che, come si è più volte accennato, difettano di un reale confronto con il testo vichiano della *Scienza nuova* – riemerge il pensiero di un Vico inaspettatamente più vicino a Gadamer di quanto Gadamer stesso non creda: un Vico che non è solo quello del *verum et factum convertuntur*, ma anche quello della «provvidenza» con il suo caratteristico 'effetto sfasatura' operante sul rapporto tra teoria e prassi. Nemmeno l'intenzione di Gadamer di riallacciare, con *Verità e metodo*, un produttivo dialogo con il pensiero del filosofo napoletano può dunque sottrarsi alla ferrea legge della provvidenza: gli effetti sopravanzano sempre la limitatezza delle intenzioni e si *fa* sempre altro rispetto a quel che si *sa* di fare.

DANIELE PICCINI



## GIROLAMO BORGIA E LA SUA RACCOLTA LIRICA MANOSCRITTA

1. Nel contesto napoletano e meridionale l'esperienza barocca fiorisce, come si sa, in ritardo e per vederne tracce significative, tranne episodi ancora circoscritti come quelli di Marcello Macedonio o del siciliano Scipione Errico, presente a Napoli come segretario del Manso, bisognerà attendere l'arrivo di Gian Battista Marino nel 1624 e la fermentazione, nella dimora accademica *Oziosa* e nelle accademie concorrenti, dei nuovi lieviti, in genere inizialmente piuttosto timidi e condizionati dalla protratta stagione del Manierismo. Fino ai fatti di Masaniello e alla rivolta anti-spagnola (1647-1648) il linguaggio lirico barocco ha pochi veri protagonisti: sarà soprattutto il salentino Giuseppe Battista a far impennare il tasso metaforico e la tensione concettistica, aprendo la via ad un affollato Parnaso barocco medio e tardo seicentesco.

La lirica meridionale eredita dai modelli già disponibili le sfaccettature del tema amoroso e in quel solco indugia spesso con variazioni talora preziose e inattese, alle quali aveva prestatato esuberante materia la fluviale produzione di Girolamo Fontanella. La stagione di crisi segnata dalla rivolta e dalla peste del '56 fornirà poi, con il suo contesto di morte, di disagio e di incertezza, motivi concreti e reali per una vocazione sentenziosa e meditativa, la quale, attingendo a tematiche stoiche e pesimistiche non meno che a riflessioni religiose, svilupperà motivi e spunti peculiari del Barocco meridionale, che troveranno la massima espressione nella poesia del gesuita Lubrano<sup>1</sup>.

Alle coordinate sommariamente esposte, che trovano nei canzonieri barocchi, ora in forma scandita, ora promiscua e con dosaggi diversi, una costante frequentazione, va aggiunta anche la voce poetica di Girolamo Borgia, che dell'immaginario e dello stile dei sodali napoletani tenderà

<sup>1</sup> Giacomo Lubrano (Napoli, 1619-1692) pubblicò nel 1690, con lo pseudonimo di Paolo Brinacio, le *Scintille poetiche o poesie sacre e morali* e, nello stesso anno, la raccolta di versi latini *Suaviludia musarum ad Sebethi ripam, epigrammatum libri X*. Egli sfruttò a fondo la poetica barocca – soprattutto nei sonetti religiosi – portandola alle estreme conseguenze e toccando punti di massima tensione.

a privilegiare le scelte ricche e sontuose, i temi cupi e drammatici, intonati nella stagione laica e forense più ad una pensosità oraziana e a un istinto di fuga dalle ambizioni e dalle contraddizioni del mondo, alla ricerca di valori più genuini; poi, nella fase della crisi (vedovanza, assunzione dei voti religiosi), ad accentuati toni di pentimento e di devozione. Girolamo Borgia il giovane (Napoli 1633-Tropea 1683), esponente partenopeo dell'omonima e illustre famiglia di origine spagnola, fu avvocato di professione e poeta per vocazione. Incominciò a studiare diritto civile e canonico nell'ottobre del 1646 presso lo Studio di Napoli<sup>2</sup>. Nel febbraio del 1654 conseguì la laurea, iniziando a esercitarsi nei tribunali napoletani dove, secondo quanto testimonia Leonardo Nicodemo, «fu conosciuto per dotto ma non per fortunato avvocato»<sup>3</sup>. Intorno agli anni '60 sposò l'aristocratica spagnola Giuseppa Paola Sotomajor<sup>4</sup>, che gli diede più di un figlio<sup>5</sup>, lasciandolo vedovo prima del 1676 dopo aver partorito un bambino<sup>6</sup>. Il lutto e le delusioni forensi spinsero l'anno successivo il Borgia ad entrare nelle file ecclesiastiche, dove, grazie all'appoggio del suo protettore Cardinale Iñigo Caracciolo, continuò l'attività giuridica al servizio della Chiesa napoletana, come consulente dell'Arcivescovo nelle cause civili e criminali<sup>7</sup>. Nello stesso anno, inoltre, entrò nella Congregazione delle missioni apostoliche, rifiorita dopo la peste del '56. Nel 1680 ottenne un canonicato nella Metropolitana di Napoli, divenendo, il 28 gennaio dell'anno successivo, procuratore fiscale del Santo Ufficio a Napoli. Nel luglio dello stesso anno il Cardina-

<sup>2</sup> Cfr. Archivio di Stato di Napoli, *Carte del Collegio dei Dottori*, fasc. 18-22; C. MINIERI RICCIO, *Notizie biografiche e bibliografiche degli scrittori napoletani fioriti nel sec. XVII. I cognomi dei quali cominciano con la lettera B*, Napoli, Rinaldi e Sellitto, 1867, p. 39. Intorno al 1640 lo Studio di Napoli aveva subito una riforma dei cicli di studio ad opera del Cappellano del Regno Giovanni di Salamanca.

<sup>3</sup> Cfr. L. NICODEMO, *Addizioni copiose di Leonardo Nicodemo alla Biblioteca di Nicolò Toppi*, Napoli, Castaldo, 1683, p. 136.

<sup>4</sup> Il suo nome è noto grazie ad una canzone che Federico Meninni (1636-1712) scrisse in occasione della sua morte (cfr. F. MENINNI, *Poesie*, Venezia, N. Pezzana, 1676, pp. 188-192).

<sup>5</sup> Si ha notizia certa di uno solo dei figli del Borgia, Giovanni, grazie ad un sonetto che il Meninni compose in occasione delle cure prestategli, in qualità di medico, per una grave infermità (cfr. F. MENINNI, *Poesie*, cit., p. 240). Ma il Borgia, nella strofa cassata di una sua canzone, accenna esplicitamente ai suoi numerosi figli (cfr. G. BORGIA, *Poesie liriche*, in Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in poi BAV), *Codice Ferrajoli 405*, t. V, cc. 61v-63v).

<sup>6</sup> La donna morì prima del 1676, anno in cui uscirono a stampa le *Poesie* del Meninni, nelle quali si legge la già citata canzone composta in occasione della sua morte (cfr. F. MENINNI, *Poesie*, cit., pp. 188-192).

<sup>7</sup> Cfr. G. DE CARO, *Girolamo Borgia il giovane*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XII, Roma, 1946, pp. 724-725; G. G. ORIGLIA, *Historia dello Studio di Napoli*, Napoli, Giovanni de Simone, 1753-1754, t. II, p. 175.

le Caracciolo ottenne per lui da Papa Innocenzo XI la promozione alla dignità episcopale: il 12 gennaio del 1682 gli venne assegnata la sede di Tropea<sup>8</sup>, dove morì l'11 agosto dell'anno seguente. Secondo Ferdinando Ughelli, ripreso da Lorenzo Giustiniani, la morte del Borgia sarebbe avvenuta quattro anni dopo il suo mandato, nel 1685<sup>9</sup>; questa tesi si è tuttavia rivelata non esatta<sup>10</sup>.

A Napoli il Borgia non fu frequentatore di accademie nonostante tali istituzioni fungessero, in quegli anni, da cellule di aggregazione per gli intellettuali e per gli uomini di cultura e nonostante la vicinanza a Giuseppe Campanile<sup>11</sup>, membro dell'Accademia degli Umoristi e di quella degli Oziosi, e a Biagio Guaragna Galluppo<sup>12</sup>, membro dell'Accademia degli Oziosi. Fu amico di Federico Meninni<sup>13</sup>, di Baldassarre Pisani<sup>14</sup>, dei fratelli Lorenzo e Pietro Casaburi Urries<sup>15</sup>, oltre che dei già citati Giuseppe Campanile e Biagio Guaragna Galluppo, con i quali condivise esperienze poetiche e tematiche letterarie, come testimoniano i compo-

<sup>8</sup> Si legge in Mazzuchelli: «Scrive il Nicodemo che correva voce essere stato promosso al vescovato di Tropeja, ma conviene dire che sia stata falsa e che si equivocasse da Girolamo Borgia a Girolamo di Borsa, che appunto fu Canonico napolitano, e fu fatto Vescovo di Tropeja a 12 di Gennaio del 1682». Evidentemente Mazzuchelli legge alla lettera quanto riportato da Ferdinando Ughelli nell'*Italia sacra* dove il Borgia viene effettivamente citato come «Hieronjmus de Borsa» (cfr. G. M. MAZZUCHELLI, *Gli Scrittori d'Italia*, Brescia, G. B. Bassini, 1762, t. II, p. III, p. 1750; F. UGHELLI, *Italia Sacra*, Venezia, 1717-1721, vol. IX, p. 472; R. Ritzler-P. Sefrin, *Hierarchia catholica*, Padova, 1968, vol. V, p. 392).

<sup>9</sup> Cfr. UGHELLI, *op. cit.*; L. GIUSTINIANI, *Memorie Istoriche degli scrittori legali del Regno di Napoli raccolte da Lorenzo Giustiniani*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1787, t. I, pp. 131-132.

<sup>10</sup> Cfr. Archivio di Stato di Napoli, *Carte del Collegio dei Dottori*, fasc. 18-22.

<sup>11</sup> Giuseppe Campanile, napoletano, pubblicò a Napoli nel 1666 le *Poesie Liriche* e, sempre nello stesso anno, i *Dialoghi morali*. Nel 1672 uscirono a stampa le *Notizie di nobiltà, Lettere e Istorie*, raccolta epistolare della sua corrispondenza con uomini di cultura, accompagnata da un piccolo compendio araldico.

<sup>12</sup> Napoletano, Biagio Guaragna Galluppo pubblicò a Napoli le sue *Poesie* nel 1679.

<sup>13</sup> Federico Meninni nacque a Gravina, in Puglia, nel 1636 e visse a Napoli sino al 1712, anno della sua morte. Medico e poeta, pubblicò le sue *Poesie* nel 1669 a Napoli e nel 1676 a Venezia in edizione accresciuta. I suoi componimenti si ispirano ad una posizione di osservanza tardo marinista, come dimostra, in sede critica, l'ampio *Ritratto del sonetto e della canzone*, pubblicato a Napoli nel 1677, in cui difese il primato dei «moderni» Marino e Chiabrera sugli «antichi» Petrarca e Tasso.

<sup>14</sup> Baldassarre Pisani nacque a Napoli nel 1650. Avvocato, si dedicò con molto più successo alla poesia e alla letteratura. La prima parte delle sue *Poesie Liriche* fu pubblicata a Napoli nel 1669 e successivamente a Venezia nel 1676. La seconda parte della raccolta comparve ancora a Napoli a venti anni di distanza dalla prima. Sempre a Napoli, nel 1681, furono pubblicati, e rappresentati con successo, sei suoi melodrammi, i più famosi dei quali sono *L'Arsinda d'Egitto*, *Il Disperato innocente* e *Adamiro*.

<sup>15</sup> Dei due fratelli, entrambi nati a Napoli, Lorenzo pubblicò nel 1669 *Le Quattro Stagioni*, mentre Pietro pubblicò, tra il 1676 e il 1685, un canzoniere intitolato *Le Sirene*, diviso in quattro «concerti» e nel 1685 la raccolta poetica *Le Saette di Cupido*.

nimenti di dedica o di «proposta-risposta» ricorrenti nel suo canzoniere e in quelli dei poeti ora ricordati<sup>16</sup>. Di certo un forte legame lo unì al Meninni: significativamente il Borgia, in linea con il versante contrassegnato dalla forte personalità del gravinese, tacerà sempre sul salentino Battista<sup>17</sup>, che con il Meninni stesso aveva avuto laceranti polemiche letterarie. Molte, poi, sono anche le testimonianze della reciproca stima che lo legò a Giuseppe Campanile, il quale nel 1666 lo rese protagonista de *Il Borgia*, uno dei suoi *Dialoghi morali*<sup>18</sup>, dove ne sottolinea la «nota nascita», la cultura giuridica e quella poetica, definendolo «di costumi così gentili, che tra i gentil'uomini potrà aver pari, ma non maggiori, e sì come è allegro di volto, così è schietto di cuore»<sup>19</sup>. Ad oggi non è emerso nessuno scambio epistolare con gli uomini di cultura napoletani con i quali fu in relazione.

Girolamo Borgia incominciò a maturare i suoi interessi poetici e letterari interessandosi alla produzione poetica di un omonimo prozio<sup>20</sup>, del quale pubblicò nel 1666 i *Carmina lyrica et heroica*<sup>21</sup>, rimasti sino a

<sup>16</sup> Cfr. L. CASABURI URRIES, *Le Quattro Stagioni*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1669, p. 3; P. CASABURI URRIES, *Le Sirene*, a cura di D. Chiodo, M. Scorsoni, R. Sodano, Torino, 1996, p. 194 (1ª edizione Napoli, N. De Bonis, 1676); B. GUARAGNA GALLUPPO, *Poesie*, Napoli, F. Pari, 1679, p. 3; F. MENINNI, *Poesie*, Napoli, L. A. Di Fusco, 1669, pp. 271-279; *Id.*, *Poesie*, ed. 1676 cit., t. I, p. 240, t. II, pp. 25-28, 105-109, 188-192, 221-228; B. PISANI, *I Sonetti*, a cura di L. Montella, Salerno, 1999, p. 170 (1ª edizione Napoli, L. A. Di Fusco, 1669).

<sup>17</sup> Il gesuita Giuseppe Battista (Grottaglie 1610 - Napoli 1675) partecipò alle attività dell'Accademia degli Oziosi, della quale fu testimone importante. Nel 1653 pubblicò a Venezia le *Poesie meliche*, in cinque parti, dedicate a «Francesco Marino Caracciolo, Principe di Avelino, e Gran Cancelliere del Regno», cui prestava il proprio servizio. Tra le sue molte opere si ricordano gli *Epicedi eroici*, raccolta poetica di vario metro del 1667; la tragedia *Assalone* pubblicata a Venezia nel 1675; alcune *Lettere* pubblicate postume nel 1678 e una *Poetica*.

<sup>18</sup> Il dialogo è un'amara riflessione sulla corruzione dei tempi moderni. Ha come interlocutori il Borgia e il Lampineca, nel quale non è difficile riconoscere lo stesso Campanile, il cui nome viene presentato sotto forma anagrammatica (cfr. G. CAMPANILE, *Dialoghi morali dove si detestano le usanze non buone di questo corrotto secolo*, Napoli, A. di Tomasi, 1666, pp. 1-44).

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 1-2.

<sup>20</sup> Sebbene ferocemente dileggiato da Niccolò Franco come maestro dei pedanti, Girolamo Borgia il vecchio (1479-1550) fu un personaggio di spicco dell'Umanesimo napoletano del primo Cinquecento. Legato da forte amicizia con il Sannazzaro, dopo varie esperienze militari al servizio di Bartolomeo d'Alviano rientrò a Napoli nel 1518, adattandosi gradualmente alla nuova situazione politica e divenendo, a partire dal 1535, precettore di Luigi, figlio di don Pedro de Toledo. Nel 1525 si trasferì a Roma, dove Paolo III lo nominò Vescovo di Massa Lubrense (18 luglio 1544), dignità cui rinunciò l'anno seguente. Trascorse gli ultimi anni della sua vita a Napoli, stabilmente legato alla corte dei Toledo. Del Borgia si conoscono solo scritti latini. Senza dubbio la sua opera più importante è l'inedita *Historia de bellis Italicis*, dedicata a Paolo III, incominciata nella prima giovinezza e continuata probabilmente sino all'anno della sua morte (cfr. G. BALLISTRERI, *Girolamo Borgia il vecchio*, in *Dizionario biogra-*



quel momento inediti. Gran parte della produzione in versi di Girolamo Borgia il vecchio era ed è ancora oggi conservata in due codici della Biblioteca Apostolica Vaticana<sup>22</sup>, uno dei quali, il *Barberiniano latino 1903*, sembra essere stato compilato in vista di una successiva pubblicazione. Il progetto, probabilmente interrotto a causa della morte dell'umanista, fu portato a termine dal pronipote più di un secolo dopo. Videro così la luce, oltre a buona parte degli epigrammi e dei poemetti già editi, quattro ecloghe ed alcune elegie. È ipotizzabile che Borgia nel suo lavoro abbia usufruito dell'aiuto di Leone Allacci<sup>23</sup>, in quegli anni custode della Vaticana. Infatti dei rapporti che intercorsero durante quel periodo tra il Borgia e l'Allacci è diretto testimone un carteggio, del quale restano solo tre lettere del Borgia<sup>24</sup>, inviate a Roma tra il mese di agosto del 1666 e il mese di gennaio del 1667, dalle quali si apprende che, proprio grazie all'Allacci, egli riuscì a reperire gran parte delle opere del prozio, facendo di contro, anche lui, pervenire alcuni libri allo studioso romano, tra cui una tragedia di Emanuele Tesaurò<sup>25</sup> e un'altra del Bernaudo<sup>26</sup>.

Nel 1678 la protezione del Caracciolo funse da spinta propulsiva per la pubblicazione dell'opera di carattere giuridico *Investigationum iuris civilis libri XX*<sup>27</sup>. In questo scritto Borgia entrò in aperta polemica con le *Coniecturae iuris civilis* del giurista Antonio Fabro<sup>28</sup> (1557-1624), sa-

*fico degli italiani*, cit., pp. 721-724; M. DE NICHILLO, *Un coetaneo dei Gaurico: Girolamo Borgia*, in *I Gaurico e il Rinascimento Meridionale*, Salerno, 1992, pp. 373-404; MAZZUCHELLI, *op. cit.*, p. 1751; N. TOPPI, *Biblioteca Napoletana*, Napoli, Bulifon, 1678, p. 155).

<sup>21</sup> Cfr. G. BORGIA, *Carmina lyrica et heroica*, Venezia, Zattoni, 1666.

<sup>22</sup> Si tratta del *Barb. lat. 1903* e del *Barb. lat. 3231*. Alcuni epigrammi del *Barb. lat. 1903* ricompaiono nel *Barb. lat. 3231*, alle cc. 340r-343v. Il copista afferma di averli trascritti da un codice di epigrammi del Borgia, in possesso dell'Allacci, cui accenna anche Ferdinando Ughelli (cfr. UGHELLI, *op. cit.*, vol. VII, coll. 647-648) e che, mancando dalle *Carte Allacci* della Vallicelliana di Roma, è verosimilmente da identificarsi con il citato *Barb. lat. 1903*.

<sup>23</sup> Erudito e letterato di origine greca, Leone Allacci (1586-1669) giunse a Roma nel 1600. Fu allievo del Collegio Greco, laureandosi in filosofia, teologia e, qualche anno più tardi, in medicina. Vicario arcivescovile in patria per breve tempo, trascorse il resto della sua vita a Roma, prima come addetto alla Biblioteca Barberiniana, poi come scrittore di greco alla Vaticana e dal 1661 come custode della stessa. Curò il trasporto della Biblioteca Palatina di Heidelberg a Roma. Lasciò alla Biblioteca Vaticana 230 manoscritti in parte inediti, tra cui un importantissimo epistolario.

<sup>24</sup> Cfr. Roma, Biblioteca Vallicelliana, *Carte Allacci*, cod. CXLVI, fasc. 15, cc. 136-150.

<sup>25</sup> Potrebbe trattarsi tanto dell'*Ermenegildo*, quanto dell'*Edipo* o dell'*Ippolito*, edite da Zavattin nel 1661.

<sup>26</sup> Forse il *Gustavo Re di Svezia*, Napoli, L. Scorzio, 1633.

<sup>27</sup> Cfr. G. BORGIA, *Investigationum iuris civilis libri XX*, Napoli, Officina Bulifoniana, 1678.

<sup>28</sup> Antonio Fabro (Bourg-en-Bresse 1557 - Chambéry 1624) fu uno dei maggiori rappresentanti della scuola culta, o umanistica, acuto ricostruttore del pensiero della giurisprudenza

gacissimo assertore dei rimaneggiamenti operati dai giustinianeî sui testi dei classici e uno dei primi, tra i giuristi culti, a dare vita alla critica interpolazionista e a conferire fondamento scientifico alla polemica antitriboniana che si era affermata durante la fine del Cinquecento nella libellistica antiassolutistica<sup>29</sup>. Borgia, come dimostra il titolo della sua opera, confutò le opinioni del Fabro non già negando sistematicamente l'esistenza di emblemi, bensì respingendo l'unilaterale esaltazione da parte della giurisprudenza culta per l'opera dei classici e la svalutazione dell'opera dei giustinianeî. Al tempo stesso tentò una difesa della tradizione interpretativa della scuola italiana, accogliendo della critica culta rivolta ad essa solo la parte relativa alla costruzione sistematica del *Corpus iuris*. A ciò si aggiunge che, sebbene Borgia rivendichi ai compilatori giustinianeî il merito di avere ricostruito con coerenza una tradizione dottrinale frammentaria e contraddittoria, riconosce tuttavia la necessità di elaborare nuove e organiche sistemazioni istituzionali: del resto era proprio questo il terreno di incontro della tradizione culta e della rinnovata trattatistica italiana di ispirazione bartolistica. Ma, soprattutto, nelle *Investigationes* emerge l'invito ad una più prudente e rispettosa considerazione delle tradizioni, rivolto in particolare nei confronti delle esasperazioni polemiche della prassi forense, incline a considerare gli interventi dei compilatori come necessariamente peggiorativi dei testi classici.

La polemica del Borgia resta un significativo documento delle incertezze indotte nella prassi dai nuovi orientamenti della giurisprudenza. Le sue preoccupazioni di moderazione e equilibrio non si esauriscono soltanto in suggerimenti metodici e generici, ma si traducono in un confronto di merito tra la tradizione dottrinale e la revisione umanistica dell'obbligazione solidale, a proposito della quale egli conclude, ancora in polemica diretta con il Fabro, ribadendo la permanente validità della sistemazione giustinianeâ. Le asserzioni del Borgia incontrarono degna approvazione da parte di alcuni giuristi contemporanei, anche se la sua polemica non restò immune da critiche e giudizi severi<sup>30</sup>.

za classica e ricercatore delle interpolazioni giustiniane. Fra le sue opere, oggi ancora utili ai romanisti, si ricordano il *De erroribus pragmaticorum et interpretum iuris* (1598), i *Rationalia in Pandectas* (1604), la *Iurisprudèntia Papiniana* (1608) e i venti libri delle *Coniecturae iuris civilis*, pubblicati postumi nel 1661.

<sup>29</sup> Cfr. G. BORTOLUCCI, *Un critico del Fabro. Per la storia della obbligazione solidale*, in *Conferenze romanistiche tenute nella R. Università di Pavia nell'anno 1939 a ricordo di Guglielmo Castelli*, Milano, 1940, pp. 186-214.

<sup>30</sup> Lorenzo Giustiniani sottolinea che il giurista napoletano «nel mentre ha meritato le laudi di un pensante giureconsulto, non ha potuto sfuggire nel tempo stesso la critica di altri valenti scrittori, condannandone la libertà presosi in voler dare ad intendere alcune determi-

Esaurita la vena polemica nei confronti del Fabro, Borgia pubblicò l'anno seguente, insieme con Carlo Susanna e Nicolò Gaetano Ageta, il *De Successione Ducatus Monteleonis*<sup>31</sup>, breve trattato in sette capitoli dedicato a Ettore Pignatelli, primo duca di Monteleone, e incentrato sulle vicende dinastiche del ducato, mentre, sempre nel 1679, uscì a stampa l'opera di carattere devoto *Riflessioni sopra la Storia della Passione di N. S. Gesù Christo*<sup>32</sup>. Quest'ultimo trattato, in quindici capitoli cui fanno seguito altrettante «riflessioni», sfuggì alle più tarde ricognizioni del Giustiniani<sup>33</sup> e del Mazzuchelli<sup>34</sup>, i quali dichiarano di conoscere l'opera solo in forma manoscritta. L'errore sembra derivare dalla fonte seguita da entrambi, ovvero la *Biblioteca* del Toppi<sup>35</sup>, la quale, data alle stampe nel 1678, non poteva certo conoscere il destino di un'opera a quella data probabilmente ancora in fase di stesura. Nella piena ascesa della sua carriera ecclesiastica, Borgia dedicò le *Riflessioni* ai sacerdoti napoletani della Congregazione delle Missioni Apostoliche, manifestando apertamente la sua gratitudine soprattutto nei confronti del frate Giovanni Gregorio, teologo degli Agostiniani Scalzi, il quale, con la sua dottrina e i suoi insegnamenti, gli aveva fornito la materia e gli spunti per la stesura dell'opera.

Di Girolamo Borgia il giovane si conoscono anche alcuni titoli di opere che si presuppongono rimaste inedite, provenienti dalla Biblioteca dei Santissimi Apostoli in Napoli. Si tratta del trattato di carattere storico *Antoninus Pius, sive Antonini Pii Vita*<sup>36</sup> e di alcuni trattati di carattere giuridico: *Animadversiones in Costantini Harmenopuli promptuarium*<sup>37</sup>; *Monita et Rescripta ad politicam et jurisprudentiam expensa*<sup>38</sup>; *Suspicionum juris civilis prima et secunda pars*<sup>39</sup>; *Defensarum sententiarum decades adversus decades errorum Antonii Fabrii*<sup>40</sup>; *Responсарum juris volumina duo*<sup>41</sup>.

nazioni, o che le leggi non han mai inculcate, o che sono state del tutto abolite» (cfr. GIUSTINIANI, *op. cit.*, p. 132).

<sup>31</sup> Cfr. N. G. AGETA, G. BORGIA, C. SUSANNA, *De Successione Ducatus Monteleonis. Consolatio pro D. Antonio Pignatelli*, Napoli, 1679.

<sup>32</sup> Cfr. G. BORGIA, *Riflessioni sopra la Storia della Passione di N. S. Gesù Christo*, Napoli, Monaco, 1679.

<sup>33</sup> Cfr. GIUSTINIANI, *op. cit.*, p. 132.

<sup>34</sup> Cfr. MAZZUCHELLI, *op. cit.*, pp. 1750-1751.

<sup>35</sup> Cfr. TOPPI, *op. cit.*, p. 318.

<sup>36</sup> Cfr. Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», Fondo S. Martino 466; GIUSTINIANI, *op. cit.*, p. 132; MAZZUCHELLI, *op. cit.*, p. 1751.

<sup>37</sup> Cfr. Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», Fondo S. Martino 467.

<sup>38</sup> Cfr. GIUSTINIANI, *op. cit.*, p. 132; MAZZUCHELLI, *op. cit.*, p. 1751; TOPPI, *op. cit.*, p. 318.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*.

<sup>40</sup> Cfr. GIUSTINIANI, *op. cit.*, p. 132; TOPPI, *op. cit.*, p. 318.

<sup>41</sup> Cfr. GIUSTINIANI, *op. cit.*; MAZZUCHELLI, *op. cit.*, p. 1751; TOPPI, *op. cit.*, p. 318.

2. Le sue prove poetiche, se si escludono componimenti di dedica o di «proposta-risposta» in canzonieri altrui e in opere varie sono confluite nella raccolta inedita delle *Poesie liriche*<sup>42</sup>, in parte autografa, nella quale sono presenti anche quattro lettere manoscritte<sup>43</sup>. Il manoscritto delle *Poesie liriche* proviene dalla Biblioteca dei Santissimi Apostoli in Napoli<sup>44</sup>, in quegli anni ricchissima e, insieme all'Archivio, una delle prime della città<sup>45</sup>. Nei cataloghi della biblioteca, contenuti nel *Manoscritto di San Martino 467*, del secolo XVII, di 72 carte e nel *Manoscritto di San Martino 466*, risalente al secolo XVIII, di 77 carte<sup>46</sup>, figurano opere sia edite che manoscritte del Borgia<sup>47</sup>, tra le quali anche le *Poesie Liriche*. Di queste ultime è stata fornita una descrizione molto accurata dal bibliotecario vaticano Luigi Berra, il quale, tuttavia, ignora il luogo di provenienza del manoscritto<sup>48</sup>. Non si conosce, inoltre, il motivo per cui il canzoniere sia rimasto inedito, così come non si conosce la volontà dell'autore riguardo a una sua eventuale pubblicazione.

Le *Poesie liriche*, che constano di 246 componimenti poetici suddivisi in 161 sonetti, 65 canzoni, 20 elegie, hanno precise scansioni interne tematiche e metriche e furono probabilmente composte dal Borgia nell'arco di due decenni. Il Quadrio le ritiene già compiute nel 1675<sup>49</sup>, mentre il Toppi, che pubblica la sua *Biblioteca* nel 1678<sup>50</sup>, ne dichiara, a questa data, la conoscenza: queste informazioni, evidentemente confuse, richiedono tuttavia di essere corrette dalla consapevolezza di una più ampia escursione cronologica tra la fase di produzione di un «Borgia laico», conven-

<sup>42</sup> BAV, *Codice Ferrajoli 405*, t. V.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, c. 119r; cc. 127r; 143v; 159v.

<sup>44</sup> Il motivo per il quale il manoscritto delle *Poesie liriche* si trovasse presso la Biblioteca dei Santissimi Apostoli non si conosce. Si può supporre che fosse ivi conservato per espressa volontà del Borgia o per successiva donazione da parte degli eredi.

<sup>45</sup> Annesso alla Biblioteca, con l'ingresso sulla strada di Santa Sofia, si trovava l'omonimo monastero, antica casa dei Padri Teatini, sino a quello che comunemente viene definito il «decennio francese» (1806-1815), durante il quale, espulsi i Teatini, il monastero divenne prima un quartiere militare e poi opificio per la lavorazione del tabacco. La vasta libreria, invece, fu in parte accolta nella Biblioteca del Museo di San Martino. Le opere ed i manoscritti, ivi conservati, furono catalogati verso la fine dell'Ottocento da Carlo Padiglione, il quale individua in due volumi *in folio* senza titolo «i cataloghi di libri e di manoscritti posseduti dai Teatini di Napoli» (cfr. C. PADIGLIONE, *La Biblioteca del Museo Nazionale ed i suoi manoscritti esposti e catalogati da Carlo Padiglione*, Napoli, F. Giannini, 1876, pp. 430-431).

<sup>46</sup> Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», *Fondo S. Martino 466, 467*.

<sup>47</sup> Rispettivamente c. 31r e a c. 11r.

<sup>48</sup> Cfr. *Codices Ferrajoli*, Città del Vaticano, a cura di F. L. Berra, vol. I, *Codices 1-425*, 1939, pp. 563-572.

<sup>49</sup> Cfr. F. S. QUADRIO, *Della Storia e della Ragione d'ogni poesia*, Milano, 1741, pp. 329-330.

<sup>50</sup> Cfr. TOPPI, *op. cit.*, p. 318.

zionalmente «amoroso» ma a suo agio nei temi riflessivi e pessimistici, e la voce religiosa dell'autore ormai entrato nelle file ecclesiastiche. In rapporto a elementi di databilità esterna e filoni poetici, la produzione lirica del Borgia può essere suddivisa appunto in due momenti essenziali, entrambi caratterizzati da un tono sontuoso e drammatico, da uno stile metaforico fortemente concettoso ma talora ricco di visioni, di estro inventivo e di grazia musicale. Come già si è detto, nella prima stagione poetica egli adottò sia scelte di convenzione sia scelte più intime, nelle quali emerge prepotentemente una pensosità oraziana e un istinto di fuga dalle ambizioni della carriera e dalle contraddizioni del mondo – e di certo è proprio in questo cospicuo nucleo di liriche che la sua vena poetica si manifesta nel modo più felice –; successivamente, nell'accentuarsi dei toni di pentimento e devozione, si viene ad affermare una vocazione sentenziosa e meditativa, che attinge a tematiche stoiche e pessimistiche non meno che a riflessioni religiose, secondo motivi e spunti peculiari del Barocco meridionale; anche in quest'ultima stagione, tuttavia, accanto ai momenti intensi e partecipati di auto-analisi, tende a riversarsi una pratica e una suppellettile poetica che rivela, in chiave religiosa, colori, forme, movenze, similitudini e metafore usate nella fittizia produzione amorosa.

Nell'intero *corpus* sono molte le liriche che possono essere isolate in gruppi con una loro plausibile compattezza, sia per ragioni tematiche, sia per ragioni di cronologia interna ed esterna, sia per precisi rapporti personali e intellettuali dell'autore.

Il secondo sonetto, dal titolo *Scrive di materie amoroze per usanza*<sup>51</sup>, si può intendere come dichiarazione programmatica alla prima parte delle *Poesie liriche*, ricca di sonetti che indugiano sulla figura femminile scandagliandone ogni attimo del vivere quotidiano. Dichiara Borgia:

Giacché Permesso ha trasportato in Gnido  
 Tra i fascini dell'uso il nostro ingegno,  
 di Cupido e di Delia a cantar vegno  
 io che non seppi mai Delia e Cupido.  
 Chimeriche le fiamme in petto annido  
 et a strali sognati il cor fo segno,  
 sì mentre il pianto alla favella insegno,  
 delle favole mie meco mi rido.  
 Oh tu, ch'ascolti i carmi, impara accorto  
 quanto il regno disteso abbia la froda,  
 che la fama e la gloria in quello han porto.  
 E qual, mentre che fole intesse e annoda,

<sup>51</sup> BAV, *Codice Ferrajoli 405*, cit., c. 5v; sonetto a schema: ABBA, ABBA, CDC, DCD.

puote laude sperar l' uom ch'è già morto  
s' ancor vivo non è quei che si loda?

Scrivere di «materie amoroze per usanza» equivale a prendere le distanze dai propri versi e a sottolineare che quanto cantato è puro artificio retorico, esercitazione su uno dei temi più comuni ai lirici barocchi, e non frammento di un vissuto, nel quale possano leggersi elementi riconducibili alla sfera biografica. Delia, o Celia come pure Borgia la appella, non è donna conosciuta e amata, così come Amore non è il nume ispiratore dei suoi versi, bensì il mezzo tramite il quale misurarsi e fare sentire la propria voce attraverso uno dei temi preferiti dalla poetica del Seicento. Il vero Borgia, in effetti, non è tanto nel canto della «Bella Donna» e dell'universo che la circonda, quanto piuttosto nella meditazione della vita, della caducità, fragilità e vanità degli umani disegni. Ma certo, soprattutto in questa prima parte del canzoniere, Delia e Amore giocano un ruolo di primo piano. La donna è descritta con i «capelli d'oro», le «labbra di corallo sanguigno» o di «rubino», i «denti di perla» o «d'avorio», le candide e morbide braccia. Un'adesione ai dettami poetici del secolo XVII, che non mira tanto ad una riproposizione del modello petrarchesco, quanto piuttosto, attraverso l'eccesso metaforico insistente su questa stessa materia preziosa, ad un processo di trasfigurazione: la donna viene ad assumere quasi una realtà minerale, aurea, gemmea. Così altera e sprezzante nei confronti di chi la ama, venerandola al pari di una dea, la «Bella Donna» non induce però il poeta alle consuete autocommiserazioni, ma suscita piuttosto in lui un incompiuto quanto inattuabile desiderio di oblio, accompagnato da rampogne e ammonimenti: attraverso sentenze, esempi e paragoni egli tenta di insegnare alla sua «superficiale musa» il carattere transeunte dell'esistenza, la fugacità della vita, la fragilità del suo essere bella, destinato un giorno a sfiorire. Così uno dei molti sonetti dedicati a questo tema<sup>52</sup>:

Tu, che del petto mio la vasta arsura  
sprezzi fastosa e de' tuoi pregi altera  
tu, la cui alma al pianto ogn'or s'indura  
e all'assiduo pregar fassi più fiera,  
Penza ch'ogni bel giorno arriva a sera,  
ch'ogni lume più grande il tempo oscura,  
e con fuga sollecita e leggiere  
cosa bella e mortal passa e non dura.  
Lo splendor di beltà lampo è fugace

<sup>52</sup> Cfr. *A [Bella] D[onna] Superba*, in BAV, *Codice Ferrajoli* 405, t. V, c. 21v; sonetto a schema ABAB, ABAB, CDC, DCD.

et ogn'ora che cape e tu no 'l vedi  
 fulminante è balen, che struge e sface.  
 Rapida corri e 'n polvere ten riedi,  
 oh più mesto trofeo del veglio edace  
 esca sarai de' vermi, urto de' piedi.

3. Nelle *Poesie liriche*, come nella maggior parte dei canzonieri del Seicento, i versi ripetitivamente ritornano sugli stessi temi, su oggetti, figure e metafore, funzionali a esprimere un sentire e un'inquietudine propri di un'epoca. Poche sono le riflessioni sugli eventi storici, molte quelle sugli oggetti simbolo del secolo. Lo specchio, ad esempio, diviene il testimone della barocca predilezione per la specularità, per la moltiplicazione delle immagini sensibili, per la ricerca di prospettive artificiali, di figure in cui la realtà sfuma in illusione e la certezza del reale si perde in un gioco di riflessioni sovrapposte. Anche questi sentimenti in Borgia diventano nunzi della relatività delle cose, dell'incertezza con cui ogni verità si manifesta all'uomo, di quel sentimento d'instabilità e inquietudine che si pone al centro non solo della lirica barocca in generale, ma in particolare della visione del mondo di questo poeta. Quello degli occhi e dello sguardo è un altro dei *topoi* privilegiati dal Borgia e dalla lirica barocca, mutuato dalla precedente tradizione poetica: una precisa sequenza figurativa e tematica selezionata dai Seicentisti napoletani nell'ambito dell'ampio registro della tradizione del petrarchismo, per la sua funzionalità a un determinato sviluppo concettuale e metaforico. Non uno, infatti, dei canzonieri del Seicento napoletano è privo di una lirica incentrata sul tema degli occhi e dello sguardo di una «Bella Donna», sulla sensualità che sanno esplicitare, sugli effetti che ne derivano in chi ne è colpito. Descrizioni del genere affollano anche le *Poesie liriche*, ma senza quell'indugio sulla malia di tali sguardi che spesso, nei versi della maggior parte dei contemporanei, si accompagna a un altro tipo di indugio, più forte e realistico, sui particolari del corpo femminile. Il Barocco, in effetti, ha nel sensualismo uno dei modi preferiti per osservare la donna, a dispetto della precedente tradizione poetica che mai avrebbe, nei suoi canzonieri, lasciato libero accesso a tali e tante descrizioni di nudità. Anche Borgia aderisce a questo tipo di poetica, ma lo fa soffusamente, quasi in sordina, evitando di trattarsi su una materia che vuole accreditare quale sostanzialmente estranea al suo profilo intellettuale e morale.

Di contro, il *topos* storico-mitologico non occupa una posizione di particolare rilievo nell'economia delle *Poesie liriche*. Qui si nota piuttosto la mancanza di quell'uso «favoloso» della mitologia e della storia antica, e di quel gusto per la rielaborazione di forme secondarie e rare di

miti, tipico dei più frequenti modi di citazione storico-mitologica e di racconto vero e proprio del mito presenti nella tradizione letteraria coeva (ad esempio, nel Marino dell'*Adone* e degli *Idilli*). Il repertorio mitologico non costituisce la semplice suppellettile di un linguaggio già da tempo cristallizzato in agevoli forme metaforiche, ma risulta piuttosto trasferito dal Borgia ad un livello molto elevato e teso di metaforicità, tanto da spogliarlo quasi interamente della memoria classicistica, per trasformarlo in spunto di moralità e di concentrata trattazione «accademica» (di cui esempio eminente è, al tempo, l'opera di Pietro Casaburi *Urries*). Liriche esclusivamente incentrate su narrazioni mitologiche non si incontrano nel canzoniere, mentre molte sono le composizioni dove l'azione vede protagonisti eventi di un remoto passato. Ma anche qui Borgia si serve di questa materia come di uno strumento, di un repertorio cui continuamente attingere, funzionale esemplificazione di eventi e comportamenti nonché mezzo per impreziosire il tessuto narrativo. È assente qualsiasi tentativo di approfondimento psicologico e anche lo stile non ha più quel carattere prezioso e metaforico che con minuzia si snodava intorno alle immagini di Delia, ma tende ad essere sintetico, meno raffinato, lasciando volutamente da parte ogni elegante virtuosismo metaforico a favore di un tono più sostenuto e retoricamente eloquente.

Nelle tante liriche di ispirazione più propriamente morale, la riflessione sulla vanità dei disegni umani, sul tempo che scorre via, sulla brevità della vita si risolve orazianamente nell'invito ad appropriarsi delle gioie del momento – senza perdersi nell'inutile gioco delle speranze, dei progetti o delle paure – ad affidarsi, cioè, soltanto al presente, comportandosi come se ogni giorno della vita fosse l'ultimo. La riflessione sulla morte, il *memento mori*, trova rappresentazione non tanto astratta o psicologica, quanto piuttosto emblematica, nel ricorso a simboli tipicamente barocchi, quali il teschio, il sepolcro, l'orologio, una fiammella consunta. Borgia preferisce immagini che sollecitano una materia nuova e ardua, fertile di possibilità simboliche, una poetica della sorpresa: l'orologio a ruote o meccanico – strumento sul quale si esercitò con gran copia la tecnica inventiva del secolo – e la venuta dell'anno nuovo valgono da occasioni espressive di questo senso del tempo, inteso come introduzione al disfacimento, come senso della solitudine e del vuoto, non più cioè medievale introduzione all'eterno o rinascimentale teatro dell'operare umano. Così il nuovo anno è atteso con trepidazione, con un timore che quasi si compiace nell'attesa dell'ignoto<sup>53</sup>:

<sup>53</sup> Cfr. *Per l'anno nuovo*, in BAV, *Codice Ferrajoli* 405, t. V, c. 19 v; sonetto a schema ABBA, ABBA, CDC, DCD.



Forma coi giri suoi l'anno una rota  
 sovra cui d'Ission gli strazi or provo  
 e tra 'l vecchio dolore e 'l timor nuovo  
 certa pena m'opprime e pena ignota.  
 Su questa sfera il fato i dardi arrota,  
 la rea fortuna in su quest'orbe io trovo:  
 tra l'assidue vicende al mar rinovo,  
 tra le rapide fughe ho doglia immota.  
 Si volve dunque e a noi ritorna l'anno  
 e con un giro di miserie attorte  
 porta giorni e sventure a farm'inganno.  
 Ah, si cambio stagion, non cambio sorte,  
 passa il presente e pur presente ho il danno,  
 fuge rapido il tempo e vien la morte.

Ma l'attenzione del Borgia si posa anche su riflessioni più intime, concernenti la propria situazione e le sventure che tormentano gli uomini: in numerose liriche si scaglia contro quanti perseverano nell'ambizione e nella superbia, contro gli avari, contro coloro che penano e si affannano per ingraziarsi i potenti, invitando, di contro, ad una vita rivolta alla meditazione religiosa, lontana dagli affanni procurati dalle carriere, rivolta ad altri valori più intimi, più conformi – si può dire – al sentire del suo secolo, profondamente turbato dalle idee della Controriforma. Molto interessante al riguardo può essere soffermarsi su un gruppo di liriche, quattro sonetti e una canzone<sup>54</sup>, intitolati – tutti – *Conoscimento* e databili, per il tono che li contraddistingue, tra la fine del 1660 e la fine del decennio successivo. Si legga la più esemplificativa<sup>55</sup>:

Degli anni già trascorsi i primi albori  
 vani studi oscuraro a vani stenti  
 e funestar con turbini frementi  
 infortuni improvvisi, ingiusti amori.  
 Fogli vergai con pallidi sudori  
 e sparsi in Pindo armoniosi accenti,  
 ma o furo scherzo passeggero ai venti,  
 o gli ascosi sprezzante infrà gli orrori.  
 Et or che sette lustri ho già veduti  
 nel foro tormentoso i giorni spendo,  
 agonizzando entro deliri acuti.  
 E da perigli accumulati intendo,

<sup>54</sup> Cfr. BAV, *Codice Ferrajoli 405*, t. V, cc. 6r, 21r, 27v, 101v, 85r-85v.

<sup>55</sup> Cfr. *Conoscimento*, in BAV, *Codice Ferrajoli 405*, t. V, c. 27v; sonetto a schema ABBA, ABBA, CDC; DCD.

che dormon Palinuri anco i più occhiuti  
e ch'a tutti la morte è scoglio orrendo<sup>56</sup>.

Sempre ritornano le stesse immagini e si afferma il desiderio d'oblio a vantaggio di una vita lontana dagli affanni, dalle macchinazioni per acquisire fama presso la posterità; gli accenti di scontento e delusione non trovano conforto neanche nella fede, sulla quale medita però in quasi tutti i versi della seconda parte del canzoniere. E in effetti, in generale, nell'età della Controriforma si assiste non solo a una massiccia invasione, nel campo delle tematiche liriche, di situazioni, argomenti, materiali iconografici di per sé religiosi – come il culto dei Santi e dei Martiri, le celebrazioni di Cristo, di Dio e della Vergine – ma anche ad un travestimento dell'archetipo petrarchesco, per cui i canzonieri scandiscono sempre le fasi di un tormentato amore, il cui oggetto non è però più una donna ma Dio stesso. In questa seconda parte delle *Poesie liriche* Borgia sfrutta in pieno, anche in conseguenza dell'estremismo metaforico delle sue costruzioni d'immagini, l'ossimoro cristiano tra il supplizio della croce e la divinità di Cristo; tra il mondo e il cielo; tra i valori mondani perseguiti dagli uomini con loro conseguente danno, e la felicità al di là della vita nella contemplazione di Dio resa attraverso la rappresentazione dei supplizi e dei pentimenti delle Vergini e dei Martiri e delle mortificazioni dei Santi, tanto più crudeli e accaniti quanto più alto è l'ideale testimoniato, in opposizione ai fini di fama o di possesso che animano gli uomini. La verifica dell'incidenza della Controriforma sull'esperienza letteraria e culturale di Borgia non passa soltanto al livello dei contenuti e delle strutture formali poetiche, ma attinge anche ad analisi più interne, che prendono come campione alcuni tratti specifici: liriche di argomento sacro e religioso fanno propria una materia vasta, che spazia dai più classici racconti di supplizi e martiri sino alla storia di personaggi asceticamente illustri, che avevano commosso Napoli per la loro generosità<sup>57</sup>; del pari, l'attenzione di Borgia si rivolge anche alle nuove pratiche devozionali, come le sempre più ricorrenti celebrazioni religiose e il fervore esercitato dall'adorazione delle reliquie, dalle celebrazioni dell'anno liturgico, dall'emotiva devozione, cui diedero sviluppo i Gesuiti, delle piaghe di Gesù, e da quella, altrettanto efficace promossa dai Teatini, di Gesù bambino. Ai sonetti, in genere, è affidato il compito di far conoscere in manie-

<sup>56</sup> L'aver «sette lustri [...] già veduti» indica che, essendo nato nel 1633, Borgia scrisse il sonetto nel 1668.

<sup>57</sup> Borgia ricorda nei suoi versi Gaetano da Thiene (1480-1547) e Andrea Avellino († 1613). Entrambi contribuirono in Napoli a opere di beneficenza (cfr. BAV, *Codice Ferrajoli* 405, t. V, cc. 106r, 148r-150r, 170r).

ra concisa e diretta l'esemplare vicenda biografica delle tradizionali figure ascetiche, delle quali sono posti soprattutto in evidenza gli eventi tau-maturgici, di grande presa sui fedeli. Per una migliore resa della materia Borgia ricorre nei versi alla costruzione binaria dell'endecasillabo, uso peraltro abbastanza diffuso fin dal Marino, rilevato dalla cesura sempre fortissima: si tratta di una costruzione del sonetto che propone all'interno una rottura del ritmo e del tono, quasi a spingere l'alta forma dell'eloquenza a fuoriuscire dalla costruzione del sonetto stesso. Anche in queste liriche di carattere devoto l'attenzione si concentra su di un descrittivismo coloristico attento e minuzioso, ancor più evidente nel caso dei martiri femminili. Così il sonetto dedicato a Sant'Agata vergine e martire catanese, alla quale la tradizione vuole fossero recisi i seni<sup>58</sup>:

D'Agata bella entro il pudico seno  
troncò ferro crudel poma nevose,  
e con ferite rigide e penose  
di purpurea rugiada i gigli ha pieno.  
Sembra il virgineo petto un ciel sereno  
in cui l'Alba e l'Aurora escan fastose:  
e l'una cinta di sanguigna rose  
ch'al suon di note magiche vien meno.  
Ma se quelle che fur colline intatte  
oggi d'ostro fumante un picciol fiume  
versano dalle nevi omai disfatte,  
Del santo amore il pargoletto Nume  
di sì bell'onde crescerà col latte,  
per sì bell'onde piegherà le piume.

La materia religiosa si riveste perciò delle medesime immagini, iperboli e metafore utilizzate per le fittizie e artificiose liriche di tematica amorosa.

4. Come tanti suoi contemporanei, anche Girolamo Borgia è autore del Seicento napoletano sino ad oggi lasciato completamente in ombra; al pari di lui molti intellettuali, pur avendo contribuito con le loro opere al dibattito culturale del tempo, sono stati dimenticati. Probabilmente, nel caso del Borgia, all'oblio ha contribuito la sua estraneità alla realtà delle accademie, che durante il Seicento concorsero al rinnovamento di letture, orientamenti e metodi. Egli di certo non partecipò alle discussioni filosofiche del tempo ed è attestata la sua estraneità ai circoli scientifici napoletani. Anche in sede poetica Borgia restò distante da qualsia-

<sup>58</sup> Cfr. *Per S[ant] 'Agata V[ergine] e Martire*, in BAV, *Codice Ferrajoli 405*, t. V, c. 95v; sonetto a schema ABBA; ABBA; CDC; DCD.

si tentativo teorico, non volendo mai misurarsi – come fece invece, ad esempio, il Meninni<sup>59</sup> – con trattazioni concettuali.

Di lui, tuttavia, non bisogna trascurare la prolificità straordinaria, confermata dall'assenza nelle *Poesie liriche* dei componimenti di altri poeti, che, nei canzonieri del tempo, fungevano spesso da elementi riempitivi: Borgia ripete, piuttosto, i propri argomenti in gara con sé stesso, per dimostrare sapienza nell'esercizio della variazione. C'è una ricerca di crescendo nella duplicazione e triplicazione dei sonetti dedicati allo stesso tema: eroico, morale o religioso che sia; lo stesso non accade – ed è significativo – per le liriche amorose, nelle quali, anzi, non vi è mai la riproposizione del medesimo argomento. A differenza di altri lirici barocchi, infatti, i quali procedono con la costante variazione della casistica amorosa e dei tipi femminili, la novità non è nei temi: la legge della sua poesia – ancora una volta in linea con il Casaburi Urries – è quella dell'ingegnosità metaforica, nella continua sollecitazione dell'invenzione. Interessante, inoltre, è l'uso tipico che Borgia fa dei nomi dei personaggi storici, dei luoghi, delle figure mitologiche, degli stessi santi e martiri, delle feste e dei riti cristiani. Anche in ciò si coglie uno dei caratteri assolutamente distintivi della sua poesia, in cui il linguaggio non ha più funzione esclusivamente esornativa, ma diventa esso stesso materia esclusiva dell'invenzione poetica, in una sostanziale indifferenza alla novità dei contenuti, sicché ben si comprende che egli non possa non ripetersi nei procedimenti metaforici, i quali, anzi, sono abbastanza simili tra loro.

Sotto questa luce, Borgia appare veramente come uno tra i più oltranzisti dei lirici barocchi, anche in rapporto, ad esempio, al Lubrano<sup>60</sup>, del quale non ha e non intende condividere la meraviglia di fronte alla ricchezza inesauribile del creato, moltiplicata ancora dal modo di descriverla ed evocarla. Il suo fine è la creazione pura della metafora come linguaggio della poesia, che trasferisce al di là del grado positivo e comunicativo ogni espressione della natura come della storia, del mito come della religione, fino a creare una costruzione autosufficiente di figure. Proprio in questa radicalità risiede il maggiore interesse delle *Poesie liriche*. Riscoprire quest'opera dimenticata permette così di ricordare una di quelle voci poetiche – non meno tipiche che individuali – le quali contribuirono, con la loro presenza attiva nella civiltà letteraria, a impreziosire lo sviluppo del dibattito culturale di uno dei secoli più affascinanti della nostra storia.

ALESSIA SCOGNAMIGLIO

<sup>59</sup> Cfr. *supra* nota 11.

<sup>60</sup> Cfr. *supra* nota 1.

## RECENSIONI



*Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 219.

Non si può che salutare con soddisfazione la pubblicazione di un volume che per la prima volta affronta, in modo articolato e a più voci, le numerose tematiche del *De antiquissima*. Il motivo del silenzio, che ha avvolto non certo l'opera metafisica di Vico, ma di fatto il dibattito su di essa, ha origini complesse e, tuttavia, identificabili. Certo, come nota nella *Presentazione* Giovanni Matteucci, curatore del volume, alla ricezione del *Lyber metaphysicus* «deve aver nuociuto non tanto l'incompiutezza dell'opera nel suo complesso, quanto problemi di ordine ermeneutico. E in effetti tale ricezione è stata ostacolata dallo stereotipo proiettato su Vico dell'autore di una sola opera» (p. 7). Tutto questo è senz'altro vero; mi pare tuttavia che le osservazioni teoretiche sul *Lyber* che lo stesso Matteucci fa nel saggio conclusivo, ci mettono su un'altra traccia importante, individuando un «problema chiave» per la comprensione dell'intero progetto teoretico di Vico, «sotteso anche alla *Scienza nuova*: «l'interazione tra ordine eterno e ordine temporale, metafisico e fenomenico, da cui scaturisce la possibilità di concepire l'esperienza finita ma tendenzialmente sensata – e dunque storica e, si potrebbe dire, essenzialmente 'espressiva' – in cui agisce per elezione l'uomo» (p. 219). Ebbene, di questo problema chiave, il *De antiquissima* è davvero «un (benché forse non 'il') luogo di elaborazione» (*ivi*), nel senso che in esso risalta e trabocca l'intreccio che avviluppa ora l'ordine eterno, ora quello temporale, il metafisico, il fenomenico. Mi pare dunque che la difficoltà per imbastire un aperto dibattito sul *De antiquissima* nasca proprio dalla pretesa, tanto ambiziosa quanto evanescente, di dominare l'intreccio riducendo ad unità ciò che deve prospettarsi, in quest'opera, nella sua pluralità. In tal senso, il merito di questi *Studi* consiste proprio nella rinuncia ad ogni pretesa onnicomprensiva, offrendo invece, attraverso tre sezioni tematiche, una serie di contributi quantomai differenti e spesso distanti, che finiscono poi per coniugare, per usare una metafora musicale, l'elemento melodico con quello contrappuntistico, cioè temi e strutture.

Il saggio di Paolo Cristofolini che apre il volume e la sezione su «Metafisica e verità» (*La metafora del fiume e la metafisica*, pp. 13-19), focalizza, in poche pagine, un elemento centrale del pensiero vichiano che tuttavia, all'interno stesso del *De antiquissima*, subisce un significativo spostamento. Si tratta del movimento nel suo originario rapporto con la quiete. Dopo avere infatti espresso con chiarezza che «nella quiete di Dio sta la sorgente del moto» (p. 13), Vico successivamente tende a congedare la quiete, configurando progressivamente la metafisica con tratti sempre più 'eraclitei'; in altri termini, «Vico entra nella dimensione del filosofare che poi sarà la sua, tutta imperniata non sulla meccanica dei corpi ma sulla fluidità del vivente» (p. 15). Questa chiave di lettura con-

sente a Cristofolini di interpretare il distacco dal cartesianesimo seguendo tre registri, la centralità dell'ingegno, la rinuncia all'intelligibilità del mondo fisico e «la conquista di un senso della vita come fluidità, che nel modo in cui si afferma si presenta come un'alternativa radicale al meccanicismo» (p. 16). È in questa fluidità, particolarmente, che si configura la nuova metafisica, illustrata nella «Dipintura» della *Scienza nuova*, e che «non è più statica né dualistica: è il condensato eterno del moto temporale, è la storia ideale eterna dentro la quale corrono in tempo le nazioni» (*ivi*). Alla lucida esposizione di Cristofolini fanno, da ideali illustrazioni, i luoghi in cui Vico, esplicitamente, evoca il fluire delle acque e il suo corso («corso», ricorda Cristofolini, «è parola comune al tempo e al fiume», p. 18), e il ruolo che essi hanno avuto nella formazione delle civiltà primitive, dei miti, delle religioni.

Al rapporto tra Vico e il cartesianesimo si ricollega il saggio di Paolo Fabiani (*Classificazione e delle scienze e principio dell'errore nel 'De antiquissima'*, pp. 21-48), per il quale nel *Liber metaphysicus* vengono formulati quei principi che saranno poi assunti nella *Scienza nuova* e che «hanno una marcata connotazione cartesiana» (p. 48). Non è mai superfluo, a nostro parere, sottolineare ancora una volta la «modernità» di Vico, se con questo termine vogliamo indicare l'assunzione di alcune premesse imprescindibili per ogni pensatore dopo Cartesio. Questa è tuttavia una premessa, a partire dalla quale è possibile seguire percorsi diversi. Quello intrapreso da Fabiani vuole collocare Vico in una precisa antropologia, «cartesiana, in generale, e malebranchiana in particolare» (p. 22). Più specificamente, il filo rosso che viene seguito è quello dell'*errore*, inteso come «abito mentale» fuorviante per il giudizio sulla natura dell'uomo e del mondo. Di fronte all'errore cognitivo, ricorda Fabiani, Vico sottolinea la necessità «di ben distinguere tra ciò che appartiene alla sfera del corporeo e a quella dello spirituale, distinzione che Cartesio e Malebranche proponevano in riferimento al movimento» (p. 23). Il bersaglio comune per entrambi i filosofi è, naturalmente, l'aristotelismo e la scolastica, in particolare l'uso dei «generi», il cui rifiuto in Vico «si presenta anche come un principio di 'individuazione' dell'errore» (p. 39); in questo senso, per il filosofo napoletano, «riconoscere che anche la filosofia aristotelica è effetto della *forma mentis* pagana comporta considerare la natura umana alla stessa maniera, almeno nei tratti generali, dei cartesiani in quanto questi filosofi, più di tutti gli altri, riconoscevano nell'aristotelismo una forma di paganesimo» (p. 29). Se si aggiunge a questo la consapevolezza che Vico ha della soggettività delle qualità sensibili, altro baluardo del pensiero moderno, dell'esclusione del conato dai corpi e dell'«accettazione di fondo del meccanicismo in fisica» (p. 44), è anche legittimo collocare Vico «da una parte della barricata» e considerare, nella lettura del *De antiquissima*, «che il tanto noto 'anticartesianesimo' di Vico va quantomeno ridimensionato e, sicuramente, non si può ipotizzare un suo 'antimalebranchismo'» (p. 43). Non v'è poi dubbio che «l'applicazione di un criterio sbagliato, in filosofia, viene giudicata da Vico dannosa come le superstizioni del volgo» (p. 38), e che i mutamenti e i problemi del linguaggio scandiscono le fasi della conoscenza; Vico in-



fatti «accentua nel *De antiquissima* l'aspetto linguistico di questa concezione dell'errore prendendo posizione contro la teoria aristotelica della definizione» (p. 37).

Ma è qui che si aprono i problemi. Già sul tema del linguaggio, l'affermazione per cui «il raggiungimento di una vera conoscenza delle leggi che regolano la natura passa anche per un linguaggio che non dia adito a fraintendimenti» (*ivi*) è corretta, a condizione che quel «passaggio» vada inteso come il punto di arrivo della «ragione dispiegata», senza però sottacere che proprio i «fraintendimenti» del linguaggio ne costituiscono, per così dire, la colonna portante se non la traccia del percorso verso quell'obiettivo. E qui entra in ballo il senso comune, che per Vico ha una accezione del tutto diversa dallo spirito cartesiano (o malebranchiano). In una nota, l'A. cita un passo del *De ratione* in cui Vico mette in guardia dal pericolo di adottare nella «pratica» il metodo della scienza; ma non cita il seguito di quel passo, in cui leggiamo: «et cum sensum communem non excoluerint, nec verisimilia unquam secuti sint, uno vero contenti, quid porro de eo homines communiter sentiant, et an iis quoque vera videantur, nequicquam pendunt» (in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 211). Vico non può proporre, analogamente ai cartesiani, come sostiene Fabiani, «lo stesso parallelismo senso comune-aristotelismo-empirismo» (p. 39 n.), in quanto la prospettiva aristotelica era segnata da una stabilità tanto granitica quanto necessaria per il mantenimento di un ordine fisico e metafisico, laddove per Vico l'insieme di valori e di credenze che costituiscono l'orizzonte di senso della comunità degli uomini è proprio l'elemento propulsivo del dinamismo societario. Si può dire invece che i «sensi comuni» che nel loro combinarsi insieme costituiscono i sensi umani nel loro completo dispiegamento, determinano anche il sostrato certo su cui si può appoggiare la scienza.

Il confronto con il pensiero moderno è centrale anche nel saggio di Massimo Lollini, *Vico e il pensiero dell'infinito* (pp. 49-68), dopo un excursus in cui l'A. intende «individuare l'evoluzione di alcuni intrecci tematici che consentono di contestualizzare il rapporto di Vico con il pensiero dell'infinito» (p. 49). Tra fonti platoniche, aristoteliche, scolastiche e rinascimentali, appare significativa per l'A. l'attenzione di Vico «agli sviluppi neoplatonici del rinascimento italiano e alla elaborazione di una metafisica che intende conciliare l'infinito della causa prima con la necessaria infinità del mondo fisico e naturale, come si comprende bene anche dal *De antiquissima*» (p. 59). Molto opportuno da parte di Lollini affrontare la questione servendosi della distinzione che fa Vico tra *anima* e *animus*, perché nel sottolineare un *animus* in cui sono compresenti tanto le perturbazioni sensoriali quanto la mente, Vico svela il legame tra un infinito «primo vero» di per sé inattuabile per l'uomo, il cui disegno provvidenziale «si presenta nella storia sempre nella forma di una ineliminabile alterità» (p. 65), e la libertà umana, che opera secondo leggi costanti e necessarie fatte dagli uomini. In questo senso, la struttura metafisica del mondo, che Vico colloca tra il Dio infinito e la natura mantiene in quest'ultima «una virtù infinita e una dimensione metafisica che è estranea alla scienza moderna» (p. 63).

La distinzione tra *anima* e *animus* è parimenti al centro del saggio di Nicola Perullo, *L'umano e il bestiale. Ingegno, metafisica e religione nel 'De antiquissima'* (pp. 69-84), dove l'A., da tempo impegnato nella trattazione di questo tema, sottolinea che Vico «fa retrocedere il proprio della natura umana ad un livello più basico, quello della fantasia, dell'ingegno, persino della memoria: tutte facoltà che la tradizione filosofica [...] attribuisce di buon grado agli animali bruti» (p. 73). In questo senso, l'*animus* funge da cerniera tra sensibile e non-sensibile, indicando, al contempo, la differenza essenziale tra l'uomo e la bestia, sia nello specifico del desiderio, espressione per l'uomo di libertà e non di mero «appetito», sia nella capacità, del tutto peculiare, dell'animo umano, di «pensare il conato», cioè di cogliere la relazione tra fisica e metafisica. Ed è la complessità dell'*animus* che consente di individuare nell'ingegno, nella fantasia, nella memoria, nell'immaginazione, delle facoltà che, pur appartenendo alla mente, «hanno a che fare col corpo, ma con un corpo – quello umano – che si presenta fin dalla sua base minima qualitativamente differente dal mero corpo animale» (p. 80). Ancora una volta, il discorso rimanda a quel *sensus commune* che esprime un'interiorità intorno alla quale si costituisce l'identità del soggetto umano.

Vincenzo Vitiello perviene all'interrogativo centrale nel suo saggio (*Il medio assente. Sul concetto di verità nel 'De antiquissima'*) partendo dalla relazione tra finito e infinito e, più specificamente, dal significato del *verum-factum* in Dio e nell'uomo. Sottolineando l'affinità tra il *generare* divino e il *fare* umano, l'A. osserva preliminarmente che mentre la conoscenza divina, «proprio in quanto conoscenza, e cioè distinzione, presuppone l'analisi alla sintesi», l'uomo «non fosse altro perché già si muove nel finito e distinto mondo del molteplice, non ha bisogno di dividere, o distinguere, non ha bisogno di analizzare, prima di unificare, ordinare, sintetizzare»; dunque, «l'uomo comincia con la sintesi, Dio deve cominciare con l'analisi» (p. 91). Emerge dunque che, oltre le ben note distinzioni tra l'*intelligere* divino e il *cogitare* umano, in entrambe le forme del conoscere troviamo una *deminutio* relativa all'ente che si conosce, che per l'uomo è data dal «distinguere» e «dividere», mentre per Dio, infinito, consiste nello stesso «determinarsi», «finitizzarsi» all'atto del conoscere (cfr. p. 88). Di fatto, l'astrazione che dovrebbe garantire all'uomo la conoscenza, in realtà «si rivela causa di ignoranza» in quanto l'impossibilità di conoscere la materia, non avendola creata, segna l'impossibilità stessa di conoscersi. Quanto alla *deminutio* implicita nella conoscenza divina, essa implica un «non conoscersi» di Dio, che però non ne intacca la perfezione, in quanto «la *perfectio* divina comporta l'impossibilità di ridurre l'essere di Dio a conoscenza (di Dio: genitivo soggettivo)» (p. 92).

A partire da questi presupposti, l'A. ipotizza, quale esigenza profonda di Vico, quella di cercare «un 'medius terminus' che possa insieme dar ragione del legame dell'uomo [...] con Dio, e insieme salvi l'autonomia dell'uomo, e del creato. Un termine medio che operi 'fuori' dell'operare di Dio, che non generi, ma faccia. Questo termine medio potrebbe essere anche un modello, il modello, per spiegare l'umano *facere*» (p. 93). Si tratta del *conato*, «la *vis*, la *potestas* del movimento, che non è, essa, movimento; la *vis*, la *potestas* dell'estensione che

non è, essa, estesa», cui Vico assegna il ruolo «non solo cosmologico, bensì anche antropologico» di «degradare l'infinito nella finitezza degli enti, l'essere nell'ek-sistere, l'ousia a *symbebekòs*» (pp. 93-94). Ma proprio in questo, dichiara l'A. in modo lapidario, «il conato tutto è tranne che un medio» (p. 94). Il conato e i punti metafisici portano in sé un'intima contraddittorietà perché, da una parte, finiscono per somigliare agli enti della geometria; dall'altra, «nel loro essere quiete e inestensione [...] sono invero pari a Dio, se non Dio stesso» (*ivi*). Si tratta dunque per Vitiello di una sorta di *escamotage*, accostato (in modo invero poco felice) alla glandola pineale di Cartesio (e, aggiungiamo, a questo punto, a tutte le sublimi «infelici» invenzioni: in questo, il conato sarebbe in ottima compagnia, tra le omeomerie di Anassagora e l'inconscio freudiano). Di questo fallimento, Vico è responsabile per aver cercato il medio «là dove non può trovarlo: all'interno della regione del vero, anziché in quella del verisimile» (*ivi*); né Vico ha mai rinunciato a questo obiettivo, guardando sempre all'origine divina del movimento e dell'estensione rischiando l'empietà dell'uomo che si fa «Dio di Dio stesso». Vitiello sposta progressivamente la prospettiva del discorso, riflettendo sul fatto che «quanto più Vico inclina alla costruzione positiva del sapere, tanto più si discosta dal concetto del 'verum ipsum factum'» (p. 95). La risposta ai grandi interrogativi che, a partire dall'irrisolto rapporto tra finito infinito, investono i problemi del male e dell'errore, sarà data per Vico dalla «narrazione», attraverso un *mythologheia* con cui getta lo sguardo «oltre la regione del significato. Là dove, forse, è possibile trovare il 'medio', un medio invero che è 'prima' della stessa relazione, e che non necessariamente produce la relazione. Un medio possibile, non necessario, e neppure reale» (p. 97).

La sezione su «Linguaggio e sapienza» si apre con il saggio di Leonardo Amoroso, *Vico e l'antiquissima sapienza degli Ebrei* (pp. 101-113), dove l'A. ricostruisce il rapporto tra Vico e l'ebraismo a partire da due ipotesi: innanzitutto, che per Vico non ci sia una sostanziale distinzione tra la religione cristiana e quella ebraica, in quanto la difesa della prima è affidata, più che alla centralità di Cristo, alla dimostrazione della verità della seconda; in secondo luogo, che «la conoscenza è intesa da Vico non solo come un fare, bensì, più precisamente, come un fare 'linguistico'», proprio come nell'ebraismo, dove il nesso tra il fare e il linguaggio è pregnante. Se nella *Scienza nuova*, Vico fornisce un'immagine compiuta del ruolo che spetta agli ebrei, «un modello paradigmatico di umanità compiuta e un riferimento stabile rispetto al quale descrivere il mutevole corso degli altri popoli» (p. 110), Amoroso si chiede se il popolo ebraico non sia stato di fatto l'unico a confermare la tesi, abbandonata da Vico, dell'esistenza di una «antichissima sapienza» che coincida con la «sapienza riposta». Mentre infatti, nello sviluppo di tutti i popoli, la «sapienza poetica» si trasforma in «sapienza filosofica», e la «sapienza riposta» viene considerata l'esito della «boria dei dotti», la «sapienza degli ebrei» rimane sostanzialmente intatta, incorruttibile nel corso del tempo.

Anche Davide Messina (*L'ingegno del traduttore: il 'De antiquissima' dalla metafisica del vero alla storia della lingua*, pp. 115-134) riflette su quella «lingua

di un'altra storia» (p. 130) che è stato l'ebraico. Ma l'osservazione si iscrive in una più ampia analisi sul significato del «tradurre». Il discorso è estremamente intrigante perché si muove negli ampi spazi, ma anche nelle pieghe del pensiero di Vico, a partire dalle accuse che questi rivolge al cartesianesimo, di aver condannato lo studio delle lingue antiche, all'interno del nefasto smantellamento della cultura umanistica.

Vico si rivela come il pensatore che, alla luce del *verum-factum*, è costantemente attento a cogliere il sostrato metafisico dell'opera dell'uomo: dunque, in primo luogo, a partire dal linguaggio; per questo Messina può sostenere che «per la metafisica del *De antiquissima*, la traduzione descriverebbe la curva della 'conversione' del vero col fatto, che a ogni punto individua l'intersezione di una filologia del *Verbum* con una filosofia del *conatus*, manifestando nello sforzo verbale quella «cosa metafisica che sottende del pari a movimenti disuguali» (p. 119). Con ciò non si tratta di pensare, come opportunamente precisa l'A., «che Vico voglia tentare una riduzione della metafisica ad alcune ipotesi etimologiche»; piuttosto, «egli mette alla prova la traduzione di una specifica eredità culturale, quella 'importatio' di buona e gran parte della lingua latina, grazie alla quale possiamo tuttavia solo congetturare – come Vico stesso ci avverte – che gli antichi sapienti d'Italia convenissero circa la verità di alcune proposizioni, tra le quali è fondamentale l'affermazione della convertibilità del vero col fatto» (p. 121). Da queste osservazioni possiamo comprendere l'operazione linguistico-retorica dell'A., il quale, utilizzando le coordinate cartesiane, ma secondo il modello linguistico di Jakobson, considera come nel sistema vichiano la traduzione abbia avuto origine dalla intersezione di un asse verticale, quello della metafora e della poesia (che è anche quello della filologia), con l'asse orizzontale, quello della metonimia e della prosa (che è anche quello della filosofia); e che al punto di intersezione vada posta la sineddoche (la latina *intellectio*): «si tratta di un *punctum* metafisico, ovvero del *momentum* che dà luogo al pensiero della storia ideale ed eterna» (p. 119). In altri termini, «il traduttore, proprio per il carattere necessariamente finito e imperfetto della sua opera, riconduce la lingua al tentativo di parola, acuisce l'ingegno fino al punto in cui ogni segno, che non è il tutto ma neppure un nulla, mette alla prova la capacità di trascendenza dell'originale» (p. 125). Come si evince, il saggio si muove su piani diversi ma rigorosamente (e testualmente) collegati dal progetto vichiano «di ripercorrere la storia dei popoli attraverso la ramificazione genealogica delle lingue, ovvero una scienza della realtà così come può averla ricreata l'uomo nel suo tentativo secolare di dare significato alle forme e, insieme, di dare forma alla coscienza» (p. 128).

Dalle lingue alla Lingua: il saggio di Bruno Pinchard (*Profondità del latino. La ricostituzione vichiana della metafisica del 'Latium' nel 'De antiquissima Italarum sapientia'*, pp. 135-149) si centra, con le suggestioni e le provocazioni che contraddistinguono lo studioso francese, sulla svolta con cui il *Lyber metaphysicus* «va a cambiare il rapporto di forza tra le lingue della cultura» (p. 136). Se infatti con Bruno e Galileo la lingua volgare aveva assunto un significato finanche reattivo verso i trascorsi della scolastica, la scelta di Vico consiste non solo

nel configurare una ontologia, ma, soprattutto, di servirsi del latino con un clamoroso rivolgimento, la cui spiegazione, secondo Pinchard, va trovata nel rapporto che Dante instaura con Virgilio. La scelta, nella *Commedia*, della lingua volgare si imponeva infatti in quanto essa «è la lingua dei convertiti» (p. 143), e c'è da chiedersi, di contro, «cos'altro è la poesia virgiliana se non l'affermazione di un mondo 'pieno di Giove', di un mondo destinato a cantare i doni degli dei» (p. 139). La stessa domanda, a questo punto, Pinchard la rivolge a Vico: che cos'altro fa l'autore del *De antiquissima* «nel ricercare un criterio del vero nel fatto di fare, se non aprire una tale via per far sentire nuovamente il diritto delle potenze antiche?» (p. 140). La lingua, dunque, evoca gli antichi dèi, «morti e scacciati», che emergendo dal latino, che è lingua del Lazio, e dunque del *luogo in cui ci si nasconde*, «tornano a imporre la loro misura e il tempo del loro oblio subisce una scossa che sarà alla base della complessa architettura, fatta di inno e di censura, della *Scienza nuova*» (p. 141). Pinchard insiste molto sulle differenze tra il *De antiquissima* e l'ultima opera di Vico (anche nella stesura del 1725); in questo senso, l'affermazione per cui «solo rovesciando ogni proposizione di questo primo saggio [il *Lyber metaphysicus*] potranno essere formulate le tesi classiche e grandiose della *Scienza nuova*» (p. 136) non si riduce a una provocazione, in quanto viene ben chiarito nel corso del testo che l'intento vichiano era quello di «riconurre la via delle lingue all'identità delle nazioni», laddove era partito «con la seguente proposizione inversa, che voleva che una lingua fosse estranea a se stessa dal momento che fosse attraversata da locuzioni di cui essa non era che il veicolo» (p. 143). La stimolante scrittura di Pinchard ha a questo punto tutti gli elementi per proporre altre variazioni sul tema, come l'affermazione del latino quale «incoscio» della lingua francese, o l'ipotesi del «*verum et sacrificatum convertuntur*», con la quale si può affermare che quello del latino, e del mondo pagano alla sua base, sia stato «un sacrificio che si trova all'origine di ogni cosmogonia indoeuropea»; e che l'operazione vichiana debba indurci a una riflessione: «se non riusciamo a trovare il senso della nostra civiltà in ciò che costruiamo, perché non dovremmo trovarlo in ciò che abbiamo distrutto?» (p. 149).

La «Ricezione del *De antiquissima*» è oggetto della terza e ultima sezione del volume, che affronta specificamente alcuni aspetti della presenza di Vico negli ultimi due secoli. Il primo saggio, di Riccardo Caporali (*Sarlo Sarchi e il 'De antiquissima'*, pp. 153-181) si sofferma su Carlo Sarchi (1803-1879), figura di estremo interesse per la conoscenza di Vico e di Spinoza nell'Ottocento. In particolare, Sarchi tradusse il *De antiquissima*, che lesse per la prima volta nel 1831, e il *De uno*; ed è significativo che a tutt'oggi nessuno studioso italiano abbia pubblicato una traduzione di quest'ultima opera dopo quella fornita dallo studioso di origini istriane (ma nato a Vienna); a testimonianza, non solo delle inibizioni che ancora suscita negli studiosi contemporanei un'opera come il *Diritto universale*, ma anche dei pregi di una versione che resta quella di riferimento nell'edizione delle *Opere giuridiche* di Vico pubblicate trent'anni or sono.

Probabilmente, uno dei meriti di Sarchi consiste nell'aver meditato profondamente l'opera vichiana, anche se in un ben preciso contesto storico-politico segnato da una formazione «deista», «sociniana» e «antipapista». Sta di fatto che Sarchi, primo traduttore anche del *Trattato teologico-politico* e dell'*Etica*, pone in relazione Spinoza e Vico in uno scritto del 1877 che rielabora le introduzioni alle traduzioni dei due filosofi; di tale rapporto, recupera non tanto il *mos geometricum* che struttura tanto l'*Etica* quanto la *Scienza nuova*, ma soprattutto il comune intento di coniugare i 'fatti reali e positivi' con le 'idee fondamentali che ne sono a sostegno'; e ciò suggerisce a Caporali di evocare per entrambi i filosofi il binomio «filosofia e filologia», nonché l'ostilità verso i «solitari meditatori», che per Sarchi è anche polemica verso i positivisti del suo tempo, che hanno bandito dai fatti la ricerca dei principi che ne sono alla base o che confidano 'negli arbitrarii concetti del loro intelletto'. Soprattutto, Sarchi sottolinea la matrice etica del *De antiquissima*, a cui sovrappone la propria; come nota Caporali, «l'etica sarchiano-vichiana incrocia generiche influenze razionalistico-kantiane (puntualmente riconverte dall'idealità regolativa alla sostanzialità metafisica) con più ridondanti ma non molto più precisi riecheggiamenti stoici, relativi al carattere naturale-razionale del *logos universale*» (p. 168). Ed è proprio dall'etica e dai suoi principi che per Sarchi scaturiscono le leggi che governano gli istituti della socialità, mettendo in luce il rapporto tra individualità e socialità, 'l'io unico e permanente' e 'la comunione morale e intellettuale con tutti gli esseri razionali'. Emerge da queste relazioni un concetto di 'popolo' e di 'Stato', di cui, nota Caporali, Sarchi è ben attento a disinnescare il conflitto «metafisicamente ed eticamente circoscritto del *Diritto universale*» (p. 172), privilegiando, di contro, l'ideale di un 'pubblico Governo' che armonizzi i movimenti sociali. Si tratta di un'immagine ideale di ordine che rispecchia la natura razionale dell'uomo, entro la quale Sarchi legge, vichianamente, un progresso sempre sorvegliato dalle leggi che presiedono a quell'ordine. Come ben illustra Caporali, per Sarchi «le disuguaglianze non escludono affatto la concordia tra i ceti, che tanto più facilmente si realizza quanto è maggiore è la produzione della ricchezza» (p. 174); per questo, «rivendicato in nome dell'*humanitas* classica e vichiana, l'ordine metafisico consente a Sarchi [...] di sparare a palle incatenate contro il socialismo e la lotta di classe» (*ivi*), e a contrapporsi con veemenza al dogmatismo in tutte le sue forme e nei suoi rappresentanti, in particolare 'gesuiti, dottrinari, o giacobini', nazionalisti e aristocratici. Il dogmatismo più dannoso è individuato da Sarchi nell'"egoismo metafisico" dei superstiziosi, che si sottomettono 'agli orrori annichilenti di un nume implacabile', supportati da una Chiesa cattolica 'che ha distolto gli animi da ogni autentico sentimento di pietà, facilitando l'indifferenza e il degrado morale e intellettuale dei suoi fedeli'. In questo senso, la metafisica dell'ordine che Sarchi vede in Spinoza e Vico, costituisce il presupposto per l'affermazione dei valori etico-politici e la risposta più netta alle prevaricazioni dogmatiche. Nota Caporali, a conclusione del saggio, che l'originalità ermeneutica della posizione di Sarchi sta soprattutto «nel presupposto di un'imprescindibile reciprocità di me-

tafisica, morale e politica [...] e nell'idea, che ne deriva, di un'umanità continuamente protesa all'espansione delle proprie 'forze-potenze' [...], sulla base di una tensione certo incompressibile, perché onto- e deontologicamente scandita, ma mai preordinata, mai esente dal rischio della regressione e dell'arretramento» (p. 180). Di qui l'atteggiamento di fiducia e di apertura all'esistenza che Sarchi vede in Spinoza e Vico; in chi, insomma, «s'è spinto a vedere nella 'vitae meditatio' l'essenza della filosofia», e che «proprio nel 'disiderio di vita' ha voluto rappresentare il culmine dell'umanità dispiegata» (p. 181).

Allo stesso Sarchi fa riferimento Roberto Mazzola a conclusione del saggio su *Il 'De antiquissima' nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento* (pp. 182-207), nel quale viene sostenuto con decisione che uno studio critico-ermeneutico sul *De antiquissima* sia di fatto una «conquista relativamente recente degli studi vichiani» (p. 183), soprattutto per la parzialità che ha segnato la cultura filosofica italiana, pervicacemente impegnata a collocare il pensatore napoletano «entro modelli precostituiti di storia della filosofia», se non «a delineare attraverso Vico l'immagine del tipo ideale del filosofo dell'età moderna» (*ivi*). Indubbiamente, il panorama che l'A. ci presenta, e che parte dal «silenzio» settecentesco che prelude alla «sfortuna» del *Lyber* nel XIX secolo, sembra confermare la tesi. Nel secolo XVII è infatti evidente l'estraneità di Vico a un movimento culturale come quello antiquario, che «ritardò l'emergere fino ai primi decenni del XIX di una nuova sensibilità storica in campo filologico e la penetrazione delle più aggiornate metodologie di critica testuale messe a punto con successo in altre parti d'Europa e segnatamente in Germania» (pp. 186-187); e risulta a questo punto chiaro, osserva l'A., che nella tradizione illuministica meridionale Vico sia stato considerato «il propugnatore di una nuova scienza storica, la cui filosofia della storia andava aggiornata nella sua dimensione antropologica, alla luce delle prospettive aperte dai progressi delle scienze non solo naturali ma anche economiche e sociali» (pp. 187-188). Nell'affrontare la discussione filosofica ottocentesca, Mazzola prende le distanze dal luogo comune che vede nel *Platone in Italia* di Cuoco il tramite per innestare il tema dell'antica sapienza nella cultura storico-filosofica italiana impegnata nella costruzione della coscienza nazionale; in questo senso, suggerisce l'A., «meriterebbe di essere approfondita l'ipotesi che il Cuoco sia stato influenzato da un clima intellettuale preparato in campo scientifico prima che filosofico» (p. 188). Grande merito della lettura del Cuoco, insieme a quella di Jannelli, di Lomonaco, di Salfi, sta comunque nell'aver indicato in Vico «il primo ad aver consapevolmente sollevato il problema filosofico della storicità dell'agire umano» (p. 189). In questo contesto, Mazzola si sofferma più diffusamente sul ruolo di Giuseppe Ferrari, «uno dei pochi interpreti primo-ottocenteschi del *Liber* ad indicare percorsi di ricerca e a tracciare linee interpretative in grado di inserire Vico nell'intreccio di temi caratteristici della filosofia moderna» (p. 196). Ciò che interessa maggiormente al Ferrari è «la discussione critica sulla dimensione metodologica ed epistemologica della metafisica vichiana, affrontata con spirito totalmente alieno da pregiudizi religiosi o interessi naturalistici, perché totalmen-

te inserita entro l'alveo della riflessione gnoseologica sei-settecentesca europea» (pp. 191-192). In particolare, per quanto riguarda il *De antiquissima*, l'analisi di Ferrari «prospetta un Vico cartesiano *malgré lui* perché l'ostentata avversione per il filosofo francese avrà l'esito paradossale di spingere inconsapevolmente Vico ad accettare di fatto il criticismo cartesiano» (p. 194), e nell'opposizione al *cogito* «prende forma il problema della certezza del metodo storico e della scientificità della conoscenza del mondo umano, cui Vico resterà fedele in tutte le successive evoluzioni del suo pensiero» (*ivi*). Soprattutto, nell'attacco al sistema cartesiano, il Vico di Ferrari avrebbe colto l'istanza della metafisica moderna di una scienza che necessita del rapporto indisiungibile di conoscere e fare, pur non pervenendo alle conseguenze radicali che trarrà Hume sul principio di causalità, né a quella metafisica della mente nel solco di Locke, Hume e Condillac (del quale Ferrari recuperava in chiave sensista la critica vichiana a Cartesio).

Interessante è l'analisi delle due linee interpretative che si fronteggiano nella seconda metà del secolo, da una parte quella che vede coinvolti Rosmini, Gioberti e Tommaseo, dall'altra Spaventa e De Sanctis. Se la lettura che Rosmini fa di Vico (peraltro implicita) spicca per la sua polemica verso le teorie sensistiche di Mamiani, dall'altra, con Spaventa «per la prima volta si pongono in essere i nuclei concettuali della rilettura della nuova scienza vichiana in chiave kantiana e di un rinnovato hegelismo» (p. 198). Certo, da tale lettura è proprio il *De antiquissima* ad essere penalizzato, in quanto l'intento di Spaventa è quello di far colmare a Vico il vuoto filosofico della filosofia italiana dopo Bruno e Campanella, «a patto di liberare il suo pensiero da ogni contaminazione con la vecchia metafisica dell'essere del teismo e del naturalismo sei-settecentesco indispensabile premessa per il nesso ideale posto dallo Spaventa tra la *Scienza nuova* e la nuova metafisica della mente iniziata dalla kantiana *Critica della ragione*» (p. 200). Per questi motivi, «il *De Antiquissima* restava necessariamente assente in un orizzonte teoretico fondato sulla nuova metafisica contenuta, sia pure implicitamente, nella *Scienza nuova* e di cui non c'era traccia nel *Liber*» (*ivi*), e tale interpretazione segnerà inesorabilmente la lettura vichiana dell'ultimo quarto del secolo XIX, sia presso il nascente positivismo italiano, sia agli occhi dell'ortodossia hegeliana. In questo contesto, la lettura di De Sanctis spicca per la rielaborazione originale della svalutazione spaventiana del Vico metafisico in quanto, pur confermando tale svalutazione, che estende «al complessivo ritardo vichiano di fronte all'avanzata del movimento scientifico» (*ivi*), colloca tuttavia Vico in una posizione intellettuale alternativa a vecchi e nuovi dogmatismi, soprattutto quando verrà esplicitato il rapporto tra filologia e filosofia.

L'ultimo saggio del volume, di Giovanni Matteucci (*Liber metaphysicus sive transcendentalis? Rilevi su Otto e Paci lettori di Vico*, pp. 209-219) sposta l'attenzione sulla presenza di Vico nel Novecento, e in particolare, sulla lettura trascendentale che è stata fatta della sua opera. In questo senso, Matteucci si dimostra fine nel costruire un ideale dialogo tra due insigni studiosi vichiani, il contemporaneo e a noi caro Stephan Otto, e il compianto Enzo Paci, autore del



celebre *Ingens sylva* pubblicato nel 1949. Matteucci coglie l'articolata riflessione dello studioso tedesco, nella quale Vico, pur nella prospettiva di una «logica della trascendentalità» (secondo l'espressione adoperata frequentemente da Otto), non viene inteso come una sorta di precursore di Kant. Per questo, il *De antiquissima* non ha solo il merito di indicare, nel *verum-factum*, un fondamento sempre presente, ma non più esplicitato nella *Scienza nuova*, ma soprattutto perché, alla base di tale fondamento, vi è la «forza costruttiva di fantasia e ingegno cui la *Scienza nuova* imputa una parte non piccola della costituzione del mondo storico, e che dunque solo alla luce del *De antiquissima* potrebbe essere messa al riparo da involuzioni scettiche imperniate sullo iato tra struttura ontologica e forma epistemica» (p. 210).

In altri termini, nella capacità costruttivo-figurativa dell'uomo vi è l'elemento di garanzia del suo conoscere in conformità all'ordine rivelatore del divino. La ricerca di Otto, dunque, più che guardare a Kant, ripercorre una tradizione che ha radici nell'umanesimo, e il cui fattore di coesione consiste nel «porre nella operatività dell'esperienza la condizione di possibilità del conosciuto» (p. 211). Il centro della riflessione vichiana si sposta cioè su un'esperienza che possiede in sé complesse dinamiche che «eccedono il mero conoscere», che «conferiscono unità sintetica all'esperienza e intessono di necessità anche il termine di riferimento 'astratto' della gnoseologia» (p. 212). D'altra parte, precisa Matteucci riflettendo sulle tesi di Otto, nel *De antiquissima* la «logica della trascendentalità» sfugge a un mero «coscientialismo gnoseologico», e mostra come «il contenuto ontologico – o, meglio: *fenomenologico* – dell'esperienza, implicando l'azione della norma ideale (di Dio) nella sua istituzione per l'uomo, ecceda il contenuto gnoseologico della coscienza», e il pensiero che è alla base del conoscere «va allora inteso solo come una delle funzioni interne all'esperienza» (p. 213), coincidendo peraltro con la condizione di possibilità del sapere.

Il confronto con il Vico di Paci è affrontato da Matteucci elencando e analizzando meticolosamente i punti di contatto e le divergenze rispetto alla lettura di Otto; ma qui vorrei sottolineare la questione determinante sollevata da entrambi, e individuata lucidamente da Matteucci, ossia il riferimento al *De antiquissima* come luogo della coesione del pensiero di Vico alla luce del fondamentale passaggio dalla metafisica della sostanza alla metafisica della funzione, che in Paci si esprimeva nel rapporto natura-pensiero. Ancora una volta, la capacità costruttiva dell'ingegno, contrassegno del pensiero vichiano, si esprime nell'operatività funzionale, che a partire dallo statuto «fittizio» dei segni «ne determina costitutivamente le relazioni» (p. 217). Concludendo il breve ma denso saggio, Matteucci sottolinea come nella riflessione novecentesca di cui il rapporto tra Paci e Otto costituisce un *topos* privilegiato, sia centrale «l'interazione tra ordine dell'eterno e ordine temporale, metafisico e fenomenico, da cui scaturisce la possibilità di concepire l'esperienza finita ma tendenzialmente sensata – e dunque storica e, si potrebbe dire, essenzialmente 'espressiva' - in cui agisce per elezione l'uomo» (p. 219).

Dopo aver passato in rassegna i saggi di questo volume, le considerazioni di Matteucci riportate all'inizio risultano ancor più significative; davvero, occorre riflettere su quanto Vico fosse avverso «alla celebrazione sia della cruda mutezza dell'empirico in sé, sia alla rotonda pienezza del Senso in sé», per affermare invece «il valore regolativo e operativo, funzionale, di ogni presunta assolutezza» (*ivi*). Gli Autori di questi *Studi* hanno preso atto della mobilità che permea il discorso vichiano attestandone in tal modo il suo più profondo significato.

ALESSANDRO STILE

G. B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, in «L'art du comprendre» VII (1998), pp. 247.

Questo numero del semestrale parigino di «antropologia filosofica, antropologia fenomenologica, ermeneutica generale e Daseinanalyse», diretto da Philippe Forget, dedica la propria sezione principale al tema «Vico e la nascita dell'antropologia filosofica». Le considerazioni che Forget premette ai saggi raccolti sotto questo titolo individuano in Vico la «voce profonda e nascosta» in grado di richiamare il soggetto occidentale contemporaneo al compito di «reinterpretare periodicamente la propria situazione nel mondo» e con ciò sfuggire all'oblio della «propria condizione di storicità», cui esso sembra consegnato dall'apparente pacificazione di un «mondo concluso e sicuro». Nel congedo da «ogni metafisica dell'essere» e nella assunzione della «vita concreta dell'uomo» ad oggetto centrale del pensiero, Vico è per Forget il pensatore che si situa alle origini della «antropologia filosofica, intesa come il lavoro di una riflessione che mira a cogliere l'uomo nelle sue manifestazioni di sé, dell'altro e del mondo, nella sua potenza creatrice dei luoghi molteplici e successivi che egli ha dovuto aprirsi nel seno degli elementi del mondo, interpretando gli accadimenti della vita» (*Vico et l'expérience humaine du vivre*, p. 5). Quella che così Vico opera è, come Forget la chiama per distacco dall'antropologia cartesiana, una «umanizzazione dell'essere umano» (p. 6), in grado di mettere capo ad una scienza della storia «nuova» perché consistente in «una genetica e non in un'escatologia, in una comprensione antropologica della storicità umana e non in una onto-teo-logia della storia» (p. 19).

A conferma di questa linea, che individua in Vico «il padre dell'antropologia filosofica e della storia, di una storia della cultura che passa attraverso un'ermeneutica dei libri antichi, delle favole e dei miti», come scrive Jean-Claude Gens in una breve nota introduttiva (*Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique*, p. 32), il fascicolo propone anche la traduzione francese di due testi vichiani. A tale proposito va anche segnalato che il problema della resa in lingua francese della terminologia vichiana è ripetutamente sollevato dai contributi qui raccolti, segnatamente da Bruno Pinchard, ma pure all'interno dell'argomentazione di Olivier Rемаud.

Il primo testo tradotto è la Sesta delle *Orazioni inaugurali*, a cura di Georges Navet, che l'accompagna con un saggio inteso a mostrare come già in questo scritto del 1707, nella difesa della retorica contro l'ideale matematico della scienza che lo anima, affiorino «una preoccupazione di unità e di linee di forza che resteranno un'acquisizione definitiva dell'opera di Vico» (*Le sixième discours de Giambattista Vico, la sagesse et l'éloquence*, p. 57). Il secondo testo proposto è la «Spiegazione della dipintura proposta al frontispizio» della *Scienza nuova* del 1744, a cura di Bruno Pinchard, cui si devono anche due saggi: una *Introduction à la lecture de la Science nouvelle de Vico 1730, 1744*, dedicata appunto al frontespizio dell'opera, che illumina il progetto vichiano di risalire ad una origine immemorabile dell'umanità, alla «genesi dell'umanizzazione» (p. 69); e il breve *Penser l'antique avec Vico*, che addita nel concetto di una «filologia speculativa [...], sintetica e ricostruttiva [...], condotta secondo principi non solamente semplici ma assoluti» (p. 59), lo strumento metodologico della costruzione in Vico di un'immagine propriamente filosofica dell'uomo.

Non si discosta da questa direttrice di fondo Riccardo Pineri, quando, esibendo la conversione di antropoiesis e onto-poiesis in Vico, fa rilevare come nel suo pensiero la «rottura con una filosofia fondata sul modello matematico sia inseparabile dalla critica della concezione strumentale del linguaggio», giacché qui «la parola è il luogo della manifestazione dell'essere e della costituzione dell'umano, che obbliga l'uomo non soltanto a divenire *faber sui* in un infinito formare ma lo espone ad un permanente ricorso della situazione primordiale» (*Giambattista Vico et la fondation poétique de la réalité*, p. 109). Appartiene perciò essenzialmente alla condizione umana il contatto con l'origine della *humanitas*, quale si espone nel mondo poetico dell'«universale fantastico». Se infatti, per Vico, «è a partire da un'esperienza poetica dell'essere che si apre la possibilità del linguaggio» (p. 110), la poesia ha però, come Vico stesso dice, un «carattere eterno». Ne viene «un rapporto comune dei diversi mondi linguistici ai principi», che vale da fondamento della possibilità stessa della comprensione storica, ossia da via di accesso all'umano «appartenente ad un'altra epoca, ad un'altra 'natura'». Così Pineri, con riferimento alla lettera a F. S. Estevan del 12 gennaio 1729, intende la rivendicazione vichiana di una «comunità di ragione» nel mondo umano nei termini di una «ragione ermeneutica, fondata non già sull'universale logico ma bensì sull'invenzione e sulla condivisione dei 'principi'» (p. 112), e riposante su una «fondazione poetica» del mondo umano medesimo, la quale «è in senso eminente una rifondazione permanente, ad un tempo creazione del nuovo e rimemorazione degli *archais*» (p. 113).

Approfondisce l'interrogazione antropologica nel legame con la concezione della storia Olivier Remaud, quando in *D'une philosophie de l'histoire à une philosophie de la mémoire* interroga la filosofia di Vico «nell'articolazione, necessariamente conflittuale e problematica [...], di tempo della natura e tempo della storia» (p. 116). L'intento di Vico, dice Remaud, è quello di «una presa di proprietà dell'origine», ciò che è possibile solamente «integrando l'origine nell'ordine di una genesi, vale a dire di una natura che si è depositata in forme,

e percorrendo nuovamente quest'ordine senza soccombere alla tentazione della propria vanità» (p. 120). Purificata da quella sorta di «antropomorfismo temporale» che, secondo la definizione di Remaud, sono le vichiane «boriose memorie» dei dotti e delle nazioni (p. 118), in Vico «la memoria è naturale non solamente perché ricordarsi è proprio della natura umana, ma anche e soprattutto perché questa natura umana è indissociabile dall'ordine genetico della natura in generale, nel quale essa si sviluppa e si ricorda. E come l'idea di natura ha per compito di identificare il momento della genesi di una cosa [...], la natura umana conserva, grazie alla memoria, la particolarità delle proprie forme in questa o quella società» (p. 122). Di qui il valore metodico della memoria, che è «memoria ingegnosa», fa notare Remaud, al pari di come l'*ingenium* è al tempo stesso «facoltà dell'invenzione» e «potenza memoriale». Secondo la lettura di Remaud, la memoria ha in Vico una duplice funzione, critica e pratica (e a quest'ultimo riguardo Remaud avanza anche la provocazione che il mancato accoglimento della «pratica della scienza nuova» nell'ultima edizione dell'opera si possa spiegare appunto «dal punto di vista di una filosofia della memoria»: «perché la *Scienza nuova* del 1744 dev'essere essa stessa intesa nella sua interezza come pratica e come *pratica della memoria*», p. 135). Nella sua funzione critica, la memoria delucida l'origine «regolandosi topicamente sull'armonia della provvidenza», la quale contiene in modo sincronico «l'intero piano della genesi dell'umanità» (p. 127): così «imitando la sincronia divina» la memoria riesce a integrare «l'ordine delle idee e l'ordine dei fatti» (p. 128). Nella sua funzione pratica, la memoria sorregge il presupposto della felice costituzione di una comunità civile, cioè «l'intesa di tutti i cittadini sul fatto che essi vivono [...] in una medesima epoca, la loro, senza alcuna confusione di temporalità» (p. 132), quale si presenta invece in quel risorgere di elementi del passato che determina i «ricorsi», col loro carico di «sofferenza infinitamente ricominciata» (p. 134).

Gli ultimi due saggi del «Dossier» su Vico (la rivista include anche una sezione conclusiva – «Varia» – con scritti di antropologia ed ermeneutica a firma di H.-G. Gadamer, W. Blankeburg, J.-M. Legrand e J.-M. Chavarot) affrontano il tema sotto angolazioni più settoriali, proiettate sulla recezione di Vico nel pensiero storico rispettivamente tedesco e italiano.

In *La lecture de Vico dans l'historicisme allemand*, Silvia Caianiello ripropone la questione dell'eredità vichiana «tra due storicismi», l'uno che «si collega alla lettura crociana di Hegel e l'altro, da Meinecke a Dilthey, che appartiene al progetto di una critica della ragione storica» (p. 140), ed esplora questo secondo versante, non senza ricercarne i prodromi nel «mancato incontro» con Vico del pensiero dell'età di Goethe (p. 142). Il confronto si serra però a partire dalla lettura di Auerbach, cui «senza alcun dubbio [...] si deve riconoscere il merito, ma anche la responsabilità, di aver riaperto in termini nuovi il dossier Vico in Germania» (p. 147). Caianiello misura la lettura storicistica di Vico sulla falsariga dell'indicazione meineckiana dei concetti di individualità e sviluppo quali cardini dello storicismo. Ciò le consente di rilevare le esitazioni dell'interpretazione di

Auerbach, tesa tra accentuazione del tratto tipologico ed enfasi invece sul Vico «precursore» di una «completa storicizzazione dello spirito e della natura umana»: ambiguità che in effetti si scioglie in Troeltsch, il quale avverte fortemente il rischio di una «rinaturalizzazione» della storia in Vico. Ma al di qua di questo rischio naturalistico – chiaramente avvertito dalla generazione che si confrontava col positivismo – si rafforza tuttavia con Meinecke la tendenza (già di Auerbach) ad interpretare il concetto vichiano di provvidenza «in maniera essenzialmente immanentistica», fino ad attribuire ad esso «un ruolo intermedio nella comparsa di una concezione interamente immanente del processo storico» (p. 152). Questa è la direzione battuta da Löwith, per il quale la concezione vichiana della storia assume i contorni di una figura limite della secolarizzazione, dove una provvidenza del tutto «naturalizzata» (p. 153) esplica la propria funzione sotteriologica – ossia, conservativa del mondo umano – nello stesso elemento ricorsivo. L'attraversamento della recezione si conclude con l'interpretazione löwithiana del *verum-factum*, per la quale lo «scarto ontologico tra la provvidenza e l'uomo come soggetto storico» custodisce una «priorità positiva» del *factum* sul *verum*, ciò che – mette in rilievo Caianiello – rafforza «la prospettiva di un'affinità tra Vico e Hegel», quasi «indice dell'ipotesi di un'accumulazione dello sviluppo sul piano meta-storico» (pp. 154-155). Di qui l'A. problematizza il rapporto tra Vico e lo storicismo, concludendo per una divaricazione di orizzonti tra, da un lato, «gli elementi di persistenza e linearità» della «continuità macrostorica» riconoscibile nella concezione vichiana (le «sopravvivenze vichiane», la «persistenza 'funzionale' del passato nel presente»), e dall'altro lato «la tesi dell'accumulazione del tempo storico», identificata come «uno dei punti d'intersezione tra storicismo assoluto e storicismo critico» (p. 159).

Il versante dell'interpretazione di Vico da parte del neoidealismo italiano, e quindi anche dello storicismo assoluto, è infine esplorato dal saggio *Croce et Gentile, lecteurs de G. B. Vico* di Lysiane Janssens. Sullo sfondo delle letture di De Sanctis e di Spaventa, l'interpretazione gentiliana e quella crociana sono esaminate distintamente da Janssens nelle due parti del suo contributo, con speciale riferimento agli *Studi vichiani* del primo e alle opere di estetica del secondo. Se il radicamento di Vico nella tradizione umanistica, per un verso, e per l'altro verso la sua funzione «anticipatrice» di tematiche del pensiero contemporaneo (ciò che vuol dire anche la sua centralità nella storia della filosofia europea) risultano caratteri comuni dell'interpretazione neoidealistica, la posizione di Croce e quella di Gentile si divaricano piuttosto – dice Janssens – a partire dalla «contraddizione» contenuta «in germe» nella *Scienza nuova*: quella che dal lato di Croce conduce «ad una laicizzazione assoluta dello spirito umano» (p. 172) e dal lato dell'attualismo gentiliano, invece, alla «unità del divino che è e dell'uomo che diviene» (p. 170). In questo senso il rapporto di Croce e Gentile col pensiero vichiano è individuato qui come esemplare terreno di confronto tra i due pensatori, in quanto «elemento affatto determinante delle loro ricerche, suscettibile di conferire al 'neohegelismo' italiano la sua fisionomia originale» (p. 172).

Come si vede, nel procedere del «Dossier» la centralità della questione antropologica è andata man mano sfumando. Ciò non costituisce in alcun modo un'obiezione alla coerenza dei saggi raccolti – i quali nella loro connessione riescono anzi a illuminare in modo potente l'originalità dell'immagine vichiana dell'uomo – ma rappresenta un indice della problematicità dell'applicazione a Vico di una categoria come quella di «antropologia filosofica». In un tentativo di tipizzazione di questo concetto svolto in un noto saggio del 1965 (avendo sotto gli occhi la *Philosophische Anthropologie* in senso stretto: quella dell'ultimo Scheler, di Plessner, di Gehlen), Odo Marquard osservava che nel pensiero moderno l'antropologia si costituisce in «filosofia fondamentale» allorché si propone come «alternativa alla filosofia della storia», cioè come «quella forma radicale di filosofia della natura che non agisce 'accanto alla filosofia dell'uomo' ma 'in qualità di filosofia dell'uomo'». Questo non è, con ogni evidenza, il caso di Vico. I contributi ora ripercorsi mostrano anzi con forza, in aderenza alle intenzioni programmatiche che li introducono, proprio la radicale compenetrazione tra pensiero storico e rinnovamento dell'immagine dell'uomo nella filosofia vichiana. L'aver messo in luce tale compenetrazione – aprendo in prospettiva lo sguardo sulle radici non meno teologiche che metafisiche che la sorreggono – è appunto uno dei risultati di maggiore interesse di questo fascicolo di «L'art du comprendre».

LEONARDO PICA CIAMARRA

GIUSEPPE COSPITO, *Il «Gran Vico». Presenza, immagini e suggestioni vichiane nei testi della cultura italiana pre-risorgimentale (1799-1839)*, Genova, Name, 2002, pp. 259.

Il volume intende scandagliare la presenza di Vico nella cultura pre-risorgimentale interrogandosi sul reale significato che assume il richiamo al filosofo della *Scienza nuova* e privilegiando le interpretazioni di autori come Carlo Cattaneo, o, ancora, verificando la consistenza di alcune 'suggestioni' vichiane che hanno avuto larga fortuna, quali, ad esempio, il Vico precursore della filosofia della storia hegeliana o il successo postumo del *De antiquissima*. L'arco cronologico prescelto va dal 1799 al 1839, vale a dire quel quarantennio della cultura italiana aperto dal fallimento della prospettiva rivoluzionaria, il quale, secondo l'A., segna la data d'inizio del movimento che «culminerà nell'unificazione nazionale in chiave monarchica, moderata, trasformistica e ... 'vichiana'» (p. 11).

La ricerca viene avviata dall'analisi dell'interpretazione cattaneana di Vico svolta nel noto saggio *Su la Scienza nuova*, edito nel 1939 come recensione al volume di Giuseppe Ferrari. In questo lavoro lo studioso milanese aveva sostenuto sia una lettura 'empirista' di Vico (per cui, grazie soprattutto alla sua dottrina del *verum ipsum factum*, sarebbe da porsi tra i fondatori della scienza moderna), sia una lettura 'idealista' giacché, in accordo con Cuoco (ma anche con Ferrari),

proponeva l'immagine del genio isolato e anticipatore che avrà ampia fortuna nell'idealismo spaventiano e poi in quello crociano e gentiliano. Questa duplice interpretazione, lungi dal riportare Cattaneo nell'alveo dell'ecclettismo cousiniano – da lui fortemente criticato – è presentata come una caratteristica fondamentale del «genio degli italiani» (Vico, Romagnosi, Ferrari) che è ad un tempo speculativo e positivo, anche se qui il secondo termine è avvicinato non tanto a Comte quanto a quella peculiare forma di positivismo elaborata da Saint-Simon. Dunque anche il pensiero di Cattaneo non sfugge alla necessità di ricostruire una 'tradizione' nazionale italiana (che va da Parmenide a Vico) nella quale i saperi da essa originati sono contrassegnati da un peculiare mescolamento di empirismo e idealismo. «Queste tesi di Cattaneo non solo sembrano riprendere ancora una volta quelle del *De antiquissima* ma, ciò che qui più conta, si avvicinano nuovamente all'interpretazione cuochiano-giobertiano spaventiana dello sviluppo e dell'importanza, se non del 'primato', della cultura italiana» (p. 36). In tale contesto Vico appare a Cattaneo «un precursore di quella linea di pensiero insieme nazionale ed europea che egli si propone di proseguire e di sviluppare» (p. 37). Ciò non toglie che lo scrittore milanese sia stato in grado di elaborare una propria interpretazione della filosofia vichiana e di criticare in alcuni punti le tesi e le imprecisioni del filosofo napoletano (ad esempio sull'origine e la natura della città antica e del feudo medievale, sulle leggi romane, sulla ricostruzione dello sviluppo delle civiltà antiche) per cui, come ha sostenuto Paolo Rossi, nell'interpretazione cattaneana è possibile individuare l'antecedente di quelle letture che hanno insistito sulla coesistenza in Vico di elementi arcaici e moderni.

Ad ogni modo, tra Vico e Cattaneo vi è una sostanziale analogia che, non limitandosi alla sola concezione di filosofia della storia (dove, pur notando che il «circolo» o «ruota fatale» elaborato da Vico ha come conseguenza inevitabile il conservatorismo politico, lo stesso autore milanese aderisce all'idea circolare del progresso), implica una riconsiderazione più ampia dell'immagine dei due autori, in particolare del secondo del quale occorre pensare il vichismo «nell'ambito di una visione più critica e meno oleografica» (p. 49). Per questo Cospito, insistendo sulla tesi che «Cattaneo non vada del tutto esente da quei 'caratteri della filosofia italiana' di cui Vico e il vichismo rappresentano il frutto e il modello», e tra i quali annovera il «predominio della cultura umanistico-letteraria, l'ecclettismo, il moderatismo, il culto della tradizione nazionale» (p. 56), ricostruisce l'ambiente storico nel quale matura la sua interpretazione, fa cioè riferimento all'«esportazione» di Vico a Milano operata dagli esuli meridionali (Cuoco, Lomonaco, Pagano, Salfi) e ad alcuni tratti del vichismo lombardo primo-ottocentesco (in particolare in Custodi, Romagnosi e Ferrari). Sui motivi, trattati nel II capitolo, della fortuna settecentesca e primo-ottocentesca di Vico nella cultura lombarda e veneta non mi soffermo perché, nelle loro linee generali, sono stati già anticipati nel saggio *Il giovane Manzoni, Vico e la Milano napoleonica (1799-1805)* (segnalato in questo stesso «Bollettino»). Occorre dire che la rete dei riferimenti è ricostruita molto minuziosamente passando in rapida rassegna numerosi autori che hanno, più o meno, diffuso il pensiero vichiano,

soppiantando con dovizia di particolari la tesi crociana dell'arrivo di Vico nella cultura milanese grazie esclusivamente all'azione esercitata dagli esuli meridionali. In tale contesto la ricostruzione si sofferma soprattutto su Lomonaco e Cuoco i quali, pur rappresentando due diverse risposte ai problemi della loro epoca, come ha scritto Fulvio Tessitore «danno ragione dell'opposto richiamo ora a un Vico ortodosso, ora a un Vico eterodosso ed illuminista», giacché si presentano in un intreccio saldissimo che merita una «grande attenzione quando si voglia intendere la polivalente incidenza del vichismo come rinnovata filosofia della storia» (p. 110). Sia Lomonaco che Cuoco, seppure da punti di vista diversi, nutrono la loro ispirazione vichiana di un intento nazionalistico, in particolare lo storico molisano il quale presenta agli intellettuali milanesi un «Vico 'idealista' e 'storicista' *ante litteram*, 'nazionale' ma non giacobino» che avrà grande successo soprattutto dopo la Restaurazione quando, seguendo una discussa tesi sostenuta da Mario Themelly, «il liberalismo moderato e statalista di Cuoco, paternalistico e autoritario, che si realizzerà in epoca napoleonica» (p. 112) continuerà a godere di alterne fortune.

Dopo aver ripercorso alcuni momenti della diffusione del vichismo, connotati da un carattere retrivo e conservatore, nel Regno delle due Sicilie del primo trentennio dell'Ottocento e dopo essersi soffermato sulle prime due monografie dedicate al filosofo napoletano, quella di Luigi Tonti del 1835 e quella di Michele Parma del 1838, il lavoro affronta il tema della fortuna del *De antiquissima*, in parte ruotante intorno alla distinzione tra un Vico 'nazionalista', sostenitore del primato dell'antichissima sapienza italica, e un Vico antinazionalistico scopritore della scienza nuova.

Per ciò che concerne la scoperta vichiana della scienza storica Cospito nota la mancanza di riferimenti al filosofo napoletano nell'opera di Aurelio de' Giorgi Bertola, il primo, secondo Sergio Moravia, ad usare in Italia l'espressione 'filosofia della storia'. Seppure in stretto contatto con gli intellettuali meridionali, Bertola, che aveva soggiornato a lungo a Napoli prima di trasferirsi a Pavia, non si interessa di questi aspetti della dottrina vichiana, la quale si presenta nella sua opera principale solo sotto forma di «reminiscenze implicite» (p. 172). La figura di Vico filosofo della storia verrà canonizzata solo successivamente da G. B. Passerini nella sua traduzione italiana della *Filosofia della storia* di Hegel, fino a diventare un vero e proprio luogo comune storiografico per tutto l'Ottocento, ripreso da Tonti, Parma, Blanch, Cusani, Ricci, Fazzini, Aiello, Balbo. Per comprendere come «dal silenzio sul Vico filosofo della storia» si sia passati a farne il fondatore della nuova disciplina, si ricostruisce il dibattito italiano sull'utilità (o inutilità) della storia, a partire da Pagano (la cui lettura della filosofia della storia vichiana è vista vicina a quella di Cattaneo), passando per Salfi, Jannelli, Delfico, per dimostrare come «nel corso dei primi decenni dell'Ottocento, in Italia si sia andata diffondendo una sorta di *koinè* vichiana, un orizzonte condiviso all'interno del quale erano possibili divergenze e contrasti talora anche aspri, e destinato d'ora in poi a costituire parte integrante di quello che Viano ha definito come il 'carattere della filosofia italiana'» (p. 189).



L'indagine si conclude con una rassegna della fortuna europea del pensiero di Vico, relativamente alla Francia e alla Germania, e concentra il proprio interesse sul tentativo di definire le connessioni che sussistono tra il vichismo e alcuni aspetti tipici del pensiero italiano. Facendo perno sul noto saggio di Viano dedicato al carattere della filosofia italiana, infatti, Cospito ne mette in luce soprattutto le pretese della filosofia italiana di esercitare sulle altre forme di sapere un primato che assume il significato di una difesa nei confronti del sapere tecnico-scientifico, più in generale dei saperi pratici. Tale carattere non è dovuto ad una sorta di arretratezza culturale, ma sarebbe dovuto al tardivo raggiungimento dell'unità nazionale e al conseguente tentativo di difesa dalle culture straniere tradizionalmente più aperte al sapere tecnico-scientifico. Da questo punto di vista, dunque, il vichismo rappresenta quel 'carattere' della filosofia italiana che ha posto ai margini l'indagine scientifica o ne ha ridimensionato il valore a disciplina pratico-utilitaristica. La filosofia vichiana ha così contribuito fortemente al processo di estraniamento della cultura italiana realizzato, come ha sostenuto Gianni Micheli, «con l'espungere la scienza dal sapere vero e perseguito con gli strumenti della critica estrinseca delle filosofie straniere e della deformazione storica» (p. 201). Inoltre, per ciò che riguarda il rapporto tra eclettismo e vichismo Cospito, seguendo le tracce di Oldrini, ha insistito sui legami intrinseci sottolineando però come il vichismo ha «sempre e soltanto il senso di uno sfondo storico d'insieme, e Vico personalmente quello di un simbolo, di un emblema, cui tanto più volentieri si riconosce merito, si tributa omaggio, si professa deferenza reverenziale, in quanto egli può essere assunto a eponimo di tutta la piaga storicistica della cultura a Napoli nel primo Ottocento» (p. 207), un giudizio oldriniano che in questo lavoro viene ritenuto estendibile anche al di là dei confini della cultura meridionale.

In conclusione, dopo aver avvicinato a Vico la tradizione trasformistica-moderata (avvertendo però di utilizzare il termine 'trasformismo' in senso allargato, vale a dire per «indicare l'utilizzazione di Vico a sostegno delle posizioni politiche più differenti, dal mazziniano socialisticheggiante di un Pisacane al cattolicesimo conservatore di un Cesare Cantù» (p. 210), la ricerca inquadra il «trasformismo vichiano» come «una faccia dell'eclettismo nazionale» che si situa tra filosofia dell'esperienza e istanze spiritualistiche assumendo, diversamente dall'eclettismo francese, «il carattere di un aggiustamento, di un tentativo scolastico di mediare fra razionalismo ed empirismo» per ripiegare «verso il passato, alla ricerca di un primato italiano sotto il segno dell'eclettismo, in uno sforzo di autoconsapevolezza che si esaurisce però sul piano storico-retrospettivo senza eccessivi pericoli per l'*establishment* politico» (come ha sostenuto Gregorio Paia). In tale ricostruzione i due pilastri della tradizione italiana, vale a dire il vichismo e il tomismo, sono considerati i luoghi dove si «assestano i teorici della reazione, per meglio respingere da lì ogni assalto, ogni prevaricazione ideologica che metta in causa gli istituti sociali», per cui, utilizzando ancora una volta le parole di Oldrini, «un vichismo del genere, così gretto, asfittico, oscurantista, dista in sostanza ormai ben poco dalle posizioni di rigida ortodossia

della cultura borbonica ufficiale» (p. 212). In conclusione per chiarire la posizione assunta da Cospito mi sembra utile sintetizzare i punti che vengono presi in considerazione per mettere in luce il nesso tra tradizione trasformistico-moderata e vichismo: «a) Vico stesso, con la sua idea che la monarchia si trovi al culmine dello sviluppo sociale rispetto alla 'barbarie' (primitiva o ritornata) democratico-repubblicana, non può certo essere definito un progressista, anche se la mancanza nella *Scienza nuova* di una teoria politica chiaramente definita ne rendeva il pensiero utilizzabile in direzioni differenti; b) anche a livello europeo, la ripresa primo-ottocentesca delle sue opere, così come più in generale il richiamo alla tradizione nazionale, avviene in un'ottica liberale moderata quando non decisamente conservatrice; c) in particolare nell'Italia che aveva subito la 'liberazione' da parte delle truppe napoleoniche in nome degli ideali giacobini della rivoluzione francese, ritenuti frutto della cultura settecentesca dei lumi, a sua volta erede del razionalismo cartesiano, rifarsi a Vico voleva dire sostanzialmente schierarsi su posizioni decisamente moderate, al più cautamente riformistiche ma ostili a ogni ipotesi rivoluzionaria» (p. 213).

MAURIZIO MARTIRANO

*Scelta de' migliori opuscoli*, Napoli, Raimondi, 1755; rist. anast. a cura di M. Torrini, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 2002, pp. 129 + LVI-368.

La raccolta di testi (*Discorso accademico del Sig. di Maupertuis sul progresso delle scienze; Dissertazione del Sig. Renato Des-Cartes sul metodo; Discorso Istoric-critico del chiarissimo Vincenzo Viviani sulla vita e ritrovati del Sig. Galileo Galilei*) divenuta assai rara ed ora riproposta in un'elegante veste tipografica da Maurizio Torrini (gli scritti, in ristampa anastatica, occupano le pp. LVI-368 della seconda parte del volume), è accompagnata da quattro densi saggi di Maria Teresa Marcialis, Carlo Borghero, Ettore Lojaco e dello stesso Torrini, sui quali è opportuno soffermarsi per tentare di mettere in luce alcuni aspetti di un'iniziativa culturale solo all'apparenza divulgativa maturata nella Napoli dei Lumi di metà Settecento. Lasciamo invece alla curiosità e ai diversi interessi del lettore le ragioni per ripercorrere il filo rosso che unisce ancora oggi figure e momenti centrali della cultura filosofico-scientifica moderna.

Il saggio introduttivo di Maria Teresa Marcialis (*Le ragioni della scelta*, pp. 13-43) rileva il carattere collaborativo dell'opera, che sebbene affidata al solo Fortunato Bartolomeo de Felice (traduttore ed annotatore dei testi), è in realtà in piena sintonia con l'indirizzo scientifico promosso dalla *coterie* raccolta intorno all'ormai anziano Bartolomeo Intieri, della quale facevano parte Antonio Genovesi, Alessandro Rinuccini, Nicola Viviani, i fratelli Nicola e Pietro Di Martino, Giuseppe Orlandi, Raimondo di Sangro e che alla metà del secolo – anche grazie alla riforma dell'università promossa da Celestino Galiani – rappresenta la punta di diamante del movimento riformatore napoletano. Prima di affrontare

l'introduzione del de Felice alla *Scelta* è bene ricordare di volata alcuni momenti della sua biografia. Nato Roma nel 1723, il frate francescano viene chiamato nel 1750 dal Galiani alla cattedra di fisica e matematica. Il periodo napoletano del de Felice si concluderà in seguito alla burrascosa vicenda sentimentale che segnerà il suo destino. Infatti, nel 1757, dopo il rapimento della contessa Panzutti, è costretto a fuggire dall'Italia anche a seguito della sua apostasia. Dopo il fallito tentativo di ottenere una cattedra di fisica sperimentale a Berna, si stabilisce a Yveron dove fonda una casa editrice che tra il 1763 e 1789 pubblica circa 300 testi «tra i più significativi della cultura europea di quegli anni, e che soprattutto pubblica tra il 1770 e il 1780, l'*Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines. Mis en ordre par M. de Félice* in 58 volumi» (p. 24). La Marcialis dedica particolare attenzione agli anni napoletani del de Felice caratterizzati da un duplice orientamento, che affianca alla traduzione e alla divulgazione di testi oltremontani, come il *Discours* di D'Alambert e del *De methodi* di Musschenbroek, la riflessione su questioni filosofiche-scientifiche di matrice corpuscolarista e newtoniana. In particolare, le sue concezioni filosofiche emergono nell'introduzione e nelle note alla traduzione latina al saggio del medico scozzese Arbuthnot sugli effetti dell'aria sul corpo umano. Nel suo commento, l'estensione del paradigma fisico in campo medico è segno del tenace attaccamento al modello meccanicistico, reso in verità sempre più problematico dal rinnovato approccio alle scienze della vita. Ed è a questa cornice teorica e metodologica che si ispirano anche le note del de Felice ai testi di Cartesio, Maupertuis e alla biografia di Galileo, coerentemente inseriti in un piano didattico reso esplicito nelle *Mire di quei che scelgono* e sollecitato dalla convergenza tra ragione ed esperienza realizzata dalle scienze fisico-matematiche. La Marcialis mette in luce gli aspetti più «schiettamente illuministici» dell'introduzione del de Felice, senza mancare di sottolinearne limiti e debiti. La *libertas philosophandi*, il carattere collettivo e cumulativo delle nuove scienze regolate dal costante riferimento all'esperienza, sono finalizzate all'utile derivante dalla scienza, così come l'accostamento di Galileo e Descartes operato da de Felice assume la valenza di un modello educativo antidogmatico spinto fino al punto di trasformare il filosofo francese in uno sperimentatore *tout court*. Di qui la proposta pedagogica alla gioventù studiosa, di confrontarsi con testi integrali di autori significativi contro la moda corrente del ricorso ad una manualistica onnicomprensiva quanto superficiale, nonché la stessa scelta del testo di apertura come un'iniziativa che si pensava sarebbe continuata. Infatti, l'opera del Maupertuis, afferma de Felice, «di Prodromo serve non meno di quelle scienze, alle quali gli Opuscoli da noi scelti apparterranno, che di modo, con cui possono le medesime scienze promuoversi» (p. 267).

Ai temi della prima traduzione italiana della *Lettre sur le progrès des sciences* approntata dal de Felice a pochi anni dall'edizione del 1751, Carlo Borghero (La *scienza, l'immaginazione, il potere: la 'Lettre sur le progrès des sciences' di Maupertuis e la sua prima traduzione italiana nella Napoli del Settecento*, pp. 45-74) dedica un'attenta analisi. Intorno alla metà degli anni Cinquanta circolavano in

Italia due differenti immagini di Maupertuis: alla fama legata ai suoi lavori di astronomo e di geografo si contrapponevano, infatti, le preoccupazioni di ordine religioso per la tesi, sostenuta nell'*Essai de philosophie morale* (1749), secondo la quale in natura il numero dei mali supera quello dei beni. Negli ambienti napoletani, ricorda Borghero, la penetrazione delle opere del presidente dell'Accademia di Berlino è legata soprattutto alle figure di Galiani e Genovesi; e la scelta del de Felice di un testo come quello di Maupertuis, che insisteva sugli aspetti organizzativi e politici legati al progresso delle scienze, risulta «quanto mai conforme al progetto di politica culturale nel quale Bartolomeo Intieri, Celestino Galiani e Antonio Genovesi cercavano di coinvolgere Carlo di Borbone» (p.50). Borghero approfondisce le ragioni dell'ambigua fama che accompagna in Europa il testo del Maupertuis, soprattutto dopo la sferzante ironia del Voltaire e la *querelle* scatenata dal Koenig (pp. 59-66), delle quali peraltro non c'è traccia nelle note del de Felice che, lasciate da parte le polemiche, vede piuttosto nell'opera una vera e propria «macchina da guerra contro gli ostacoli che si frappongono al progresso delle scienze» (p. 68). Ciò che de Felice sembra apprezzare nel programma del Maupertuis è la chiara indicazione dello stretto legame esistente tra scienza e politica, senza il quale sarebbero per qualsiasi privato impossibili imprese scientifiche dai costi proibitivi, mentre più prudente risulta l'approccio con quei progetti giudicati troppo fantasiosi quanto non realisticamente improbabili. Per gli intellettuali napoletani, impegnati come il de Felice ad articolare il progetto di politica culturale indicato da Genovesi nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), l'opera del Maupertuis offriva un'ottima occasione per sottolineare «la continuità del pensiero scientifico moderno da Descartes a Newton, il carattere sperimentale e l'eredità galileiana della nuova scienza, l'attenzione baconiana per l'organizzazione della ricerca e la sua aspirazione a coinvolgere la monarchia nell'avanzamento del sapere» (p. 69). Se il testo di Maupertuis può considerarsi un contributo di stretta attualità, più complessi appaiono i motivi della scelta editoriale sottesa alla traduzione del *Discours* cartesiano e della biografia di Galileo del Viviani.

Ettore Lojacono (*Prima traduzione e commento nella nostra lingua del 'Discours de la methode' al tramonto dell'età cartesiana a Napoli*, pp. 75-114) non nasconde che per molti versi la presenza della traduzione dell'opera, forse la meno studiata dai cartesiani napoletani, può suscitare stupore innanzitutto «perché appare al momento in cui la fama del filosofo francese è chiaramente oscurata da quella di altri autori, tra cui sopra tutti Isacco Newton, in secondo luogo perché il de Felice, che certo non poteva dirsi indifferente all'accusa di plagio (ne aveva infatti lungamente discusso proprio a proposito di Descartes all'inizio del suo commento), da una parte nelle sue lunghe chiose rinvia con incredibile frequenza agli stessi testi cui attinge il Brucker e, dall'altra parte, ripete in diversi luoghi precisi e non brevi passi del testo della storico di Ausberg» (p. 103). Ma è proprio nella lettura defeliciana del Descartes mediata dall'*Historia critica* del Brucker che è possibile rintracciare l'elemento di novità rispetto alle precedenti letture napoletane del filosofo francese. Il commento del de Fe-

lice, infatti, ispirato ad un eclettismo che è soprattutto affermazione della ragione critica, è lontano dall'esaltazione di Descartes spesso utilizzato in chiave polemica dalla cultura investigante. Nelle sue note egli accoglie non pochi elementi della critica degli illuministi meridionali al metodo ipotetico e ad aspetti decisivi della metafisica cartesiana. Le obiezioni sollevate al *cogito*, alla distinzione tra le due sostanze e alla prova ontologica dell'esistenza di Dio non impediscono, però, a de Felice di enfatizzare i meriti scientifici del filosofo francese, «che portò tanto innanzi i Geometrici studi quanto li promosse dopo di lui il grande Isacco Newton», e di riconoscere la sincerità del suo impegno nella lotta contro gli atei e i libertini.

Maurizio Torrini (*La 'Vita di Galileo' di Vincenzo Viviani*, pp. 115-129) ricostruisce la personalità di Viviani, e la lunga gestazione della sua biografia di Galileo comparsa postuma nel 1717, alla luce delle complesse vicende e degli sviluppi dell'eredità galileiana in Toscana dopo le condanne della chiesa cattolica. Torrini non manca di sottolineare i limiti di Viviani nel delineare il ruolo e il significato dell'opera di Galileo nel quadro del mutato contesto scientifico e filosofico della seconda metà del Seicento. Cosicché, nella continua oscillazione tra preoccupazioni religiose e desiderio di riscatto, Viviani finisce per esaltare, attraverso la puntigliosa elencazione delle invenzioni di strumenti scientifici, l'ingegnosa attitudine tecnico-pratica del maestro, lasciando in ombra i ben più rilevanti contributi di Galilei alla nascita della nuova fisica-matematica all'origine della rivoluzione scientifica. L'interpretazione del Torrini di una biografia «tutto sommato così deludente» (p. 126) l'induce ad inquadrare la sua presenza, accanto a Descartes e Maupertuis, nella prospettiva del forte intento pedagogico di stampo genovesiano alla base delle scelte operate da de Felice. Il suo commento infatti si avvale delle indicazioni interpretative contenute nella *Disputatio physico historica* premessa da Genovesi nell'edizione del 1745 del manuale di fisica del newtoniano olandese Musschenbroek. L'intento didattico è confermato inoltre dall'ampio ricorso del de Felice ai materiali, soprattutto epistolari, contenuti nell'edizione delle opere di Galilei del 1718, che precisano e arricchiscono la narrazione biografica del Viviani così come aggiornate nei successivi sviluppi sono anche le teorie scientifiche dello scienziato toscano.

ROBERTO MAZZOLA

FABRIZIO LOMONACO, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, Napoli, La Città del Sole, 1997, pp. 144.

Il volume costituisce un contributo fondamentale per la conoscenza dell'intera speculazione del Roggianese. Esso fornisce, inoltre, una bibliografia molto ricca sulle *Orationes*, sul pensiero filosofico-giuridico graviniano, sulle fonti e il contesto culturale. Di grande utilità sono, in appendice, la riproduzione in anastatica del manoscritto dell'Orazione *De sapientia universa* conservato nella Bi-

biblioteca Nazionale di Napoli (XIII C 101.1) e la trascrizione della stessa orazione da un'edizione postuma (G. Gravina, *Opera*, excudebat J. Raymundus, sumptibus A. Cervone, Neapoli, 1756, t. II, pp. 125-134), per le varianti che questi due stadi testuali presentano rispetto all'edizione Quondam.

Mentre gli studi sul Cartesio di Gravina si erano limitati, come lo stesso Lononaco ricorda, «al solo testo delle *Origines*» (p. 10), l'A. individua nelle *Orationes* un cartesianesimo rivissuto in chiave platonica e cristiana e orientato «verso interessi pedagogico civili» (*ivi*); analizza, inoltre, la complessità del Platone di Gravina e in particolare la lettura del filosofo ateniese in senso neoplatonico e agostiniano.

Il platonismo religioso di Gravina e il suo recupero critico di Cartesio sembra preludere alla posizione vichiana. Per Vico, infatti, Platone rappresenta la «scienza della sostanza» da opporre alla cartesiana «scienza dei fenomeni» (E. VOEGELIN, *La «Scienza Nuova» nella storia del pensiero politico*, Napoli, 1996, p. 56). Come sottolinea Badaloni, Vico rifiuta il platonismo come filosofia naturale, ed «è favorevole [...] ad una interpretazione antignostica del platonismo» (N. BADALONI, *Prefazione ad A. QUONDAM, Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina. Documenti per un capitolo della cultura filosofica di fine Seicento*, Napoli, 1970, p. 9). Questo sembrerebbe vero anche per Gravina che, più che servirsi in chiave gnostica del platonismo, pare assumerne l'aspetto metafisico per controbattere anch'egli il fenomenismo cartesiano. In Gravina «i 'movimenti' del corpo-passione, regolati nella filosofia cartesiana dal meccanicismo e riportati al 'dominio' della *ratio* per gli spazi irriducibili della logica della 'macchina', vengono riesaminati e proiettati direttamente negli 'spazi' della vita civile» (p. 64). Infatti, «la fondazione di una scienza della politica presupponeva [...] un attacco critico» (VOEGELIN, *op. cit.*, p. 56) al fenomenismo cartesiano. Se in Gravina un «Cartesio costantemente regolato dal 'contagio' platonico-neoplatonico di matrice agostiniana giova a tenere lontano da un rischioso sbocco nell'empirismo come già efficacemente aveva mostrato l'insegnamento del Caloprese» (p. 28), l'attacco di Vico al fenomenismo e al meccanicismo presupporrà un rifiuto totale del cartesianesimo.

L'A. mostra come in Gravina «l'impostazione dualistica della riflessione giansenistica» (p. 40) si scioglia «sul piano pedagogico, etico e politico» secondo l'«insegnamento platonico cristiano» (*ivi*). Infatti, «con i principi della 'filosofia della luce' Gravina prospetta [...] una soluzione dei rapporti uomo-mondo retta dalle funzioni del *ius sapientioris*» (p. 45). A questo proposito l'A. cita il *De instauratione studiorum*, le *Egloghe*, i capitoli delle *Origines* dedicati al modello classico di «vita beata sapientis» e nota che la filosofia della luce del Roggianese affronta il «problema pedagogico-politico [...] dell'individuazione degli strumenti educativi in grado di ripristinare l'equilibrio *mens-corpo* nell'infelice *vulgus* [...]». Libero per grazia divina dal dominio delle 'passioni' ed immune da ogni turbamento empirico, l'eroe sapiente, modello di fermezza e di coraggio, [...] è in grado di indicare con mezzi 'fantastici' gli eterni semi del vero e del giusto e, quindi, di richiamare la maggior parte dell' 'ignobil volgo' - gra-

vato dal peccato e dalle tentazioni empirico-sensoriali - alla razionalità della 'vita civilis'» (pp. 45-46). L'A. ritorna sull'argomento in *Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico* («Archivio di storia della cultura» XIII, 2000, pp. 27-51, in partic. pp. 33-35), riscontrando tale posizione anche nelle *Origines*.

Molto opportunamente l'A. sottolinea come il volgo sia condotto dal saggio alla vita civile sia attraverso lo strumento delle leggi che attraverso le favole poetiche; la poesia aiuta il sapiente a guidare il volgo nella vita civile agendo sugli affetti e sulle passioni «che la *ragion poetica* non ha esitato a presentare come disposizioni essenziali per incrementare le 'ragioni' della vita civile» (p. 71). Possiamo ricordare, a tal proposito, che i poeti, in Gravina, furono fondatori di civiltà (*Ragion Poetica*, in *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, 1973); si servirono della poesia per comunicare alle «menti volgari [...] le cognizioni universali», disponendo queste ultime «in sembianza proporzionata alle facoltà dell'immaginazione ed in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi» (*ivi*). Tale è il meccanismo delle favole, strumento indispensabile per i primi poeti teologi, come Anfione ed Orfeo, che con esse risvegliarono «nelle rozze genti i lumi ascosti della ragione, e facendo preda delle fantasie coll'immagini poetiche l'invilupparono nel finto» (*ibid.*, p. 209). Non ci troviamo di fronte, quindi, a una concezione misterico-iniziatica del «sapiente»: le verità erano comunicate a tutti, anche se rivestite «di maniere popolari» (*ibid.*, p. 210), affinché il popolo potesse diventare partecipe della sapienza attraverso i propri canali di apprendimento.

L'A. mostra che, come nella *VI Orazione inaugurale* di Vico (Lomonaco insiste molto sulla coincidenza di tematiche in Gravina e Vico e in particolare, in questa sede, nelle *Orationes* e *Orazioni inaugurali*, pur nel rapporto di reciproca autonomia), «anche per Gravina la sapienza del vero filosofo si manifesta nell'*eloquenza*» (p. 61) che indirizza il volgo al bene, concetto espresso in particolare nel *De instauratione studiorum*. Nell'esaminare la questione alla luce di quanto Gravina dichiara in questa orazione, l'A. nota che l'azione dell'*eloquenza*, per essere efficace, deve essere coordinata dalla *prudentia*, che consiste nella capacità del sapiente di cogliere la realtà concreta della vita civile e delle azioni umane: «l'essere cartesiano tutto ragione cede il posto alla nuova immagine dell'uomo colto nella concreta realtà sociale dall'eloquente 'prudenza' della 'oratoris facultas'» (p. 64). Come emerge in particolare dal *De sapientia universa*, «l'*eloquenza* risulta indispensabile al sapiente-prudente nel suo compito di far emergere il *verum* che è sotto l'*imprudentia* e l'*ignorantia*» (p. 69). Nel sottolineare, nel *De instauratione studiorum*, la centralità dell'*eloquenza*, Gravina pone «sotto nuova luce il senso dell'*auctoritas*. Quest'ultima va ricostruita nei termini moderni di obbligazione giuridica in vista dell'interesse generale, attraverso la forza della superiore capacità pedagogico-civile della *facultas persuadendi*, platonicamente regolata ed opposta ad ogni forma di tirannide avvalorata dal pericoloso modello machiavelliano» (pp. 68-69).

Nel *De recta in iure disputandi ratione* e nel *De iurisprudencia* è approfondito il concetto per cui la filosofia per essere ancorata alla realtà dell'uomo deve

essere collegata alla «giurisprudenza che è essa stessa nuova filosofia in quanto concretissima 'sapientia civilis'. Perciò, i filosofi se vogliono attribuire ai fatti la norma del giusto e dell'ingiusto non possono non rivolgersi ai giureconsulti, 'filosofi' 'non verbo sed re atque usu', impegnati nei 'communis vitae officia' a regolare con equità 'iusti atque iniusti pondera'. In tale contesto, la 'filosofia' abbandonata è quella fondata sull'astratto *primum verum*, estraneo all'universo del diritto e teorizzato dal cartesianesimo mentalistico di intonazione arnautiana» (p. 71).

Gravina, e a questo proposito l'A. cita dei passi del *De sapientia universa* e del *De instauratione studiorum*, condividendo la posizione dei giuristi culti, collega lo studio del diritto a quello della storia (in *Diritto naturale...*, cit., pp. 49-50, l'A. ritorna sulla necessità, anche nelle *Origines*, della conoscenza degli *studia humanitatis* per la meditazione sul diritto) e fonda «il principio direttivo della *iurisprudencia* sulla ragione umana» (p. 77). Dal momento che da quest'ultima (la quale, secondo la filosofia della luce graviniana, è riflesso della mente eterna) derivano le leggi, il diritto è una norma assoluta e la sua stessa origine è divina. «Procedere con *recta ratio in iure disputandi* significa [...] riconoscere la validità del riferimento all'*ordo rationis*, concetto di chiara matrice pitagorico-platonica» (pp. 77-78). L'*ordo rationis* è inaugurato, secondo quanto Gravina dichiara ad apertura del *De iurisprudencia*, dal *ius* romano antico che, «assistito dalla Provvidenza [...], universalizza il principio dell'interesse individuale, finalizzandolo alla creazione di un 'ordine' civile, a quella vita di *honestas* e *iustitia* ispirata 'imperio rectae rationis'» (p. 88).

Nelle *Egloghe*, nella *Ragion Poetica* e nel *Discorso sopra l'Endimione* era enunciato tale concetto sul piano etico («nel riferimento del giurista calabrese alla *recta ratio*, molto vi è anche del suo agostinismo di fondo, del suo rigorismo etico, del suo stesso sentimento religioso, vissuto in termini prevalentemente etici», p. 78), e cioè che esistono principi morali comuni a tutti gli uomini, in quanto in ognuno sono depositati gli eterni semi del vero, riflessi della mente eterna (pp. 82-83 e 88). In aggiunta si può osservare che la teoria graviniana sulle idee innate della conoscenza, di chiara ascendenza platonica, è espressa nella *Ragion Poetica* negli stessi termini della seconda *Egloga*, vv. 76-81, e della terza, vv. 48-49 e 58-60, e secondo il modello dantesco (*Par. I* 1-3, *Par. II* 139-148, *Par. XXVIII* 64-69): «Sorge l'integrità del giudizio dagli eterni e celesti semi del vero, che sono ugualmente dispersi negl'intelletti, quantunque in altri più in altri meno, coperti dalle tenebre che dal turbato corso delle cose esterne in noi si diffondono» (*Ragion Poetica*, cit., p. 226; cfr. anche *ibid.*, p. 211 e *Discorso sopra l'Endimione*, in *Scritti...*, cit., p. 52). Come nella terza *Egloga*, anche qui la simbologia luminosa è utilizzata per indicare le idee innate della conoscenza come «scintille divine in noi racchiuse», contrapposte alla «caligine» dei sensi e dell'errore: «tutte le menti convergono sul vero e concorrono ad un istesso punto, quand'è rimosso l'ostacolo ed è sgombrata la caligine ch'opprime l'azione delle scintille divine in noi racchiuse» (*ibid.*, p. 226). Vico sembra ricalcare questo passo nella *I Orazione inaugurale*, nel punto in cui parla delle «verità innate [...]



chiuse nel nostro animo come scintille sepolte» (G. VICO, *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, in *Opere di Giambattista Vico*, Bologna, 1982, p. 93, citato da Lomonaco a p. 33).

ANNARITA PLACELLA

FRANCESCO MARIO PAGANO, *De' Saggi politici*. Ristampa anastatica della prima edizione (1783-1785), a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2000, pp. 670.

I *Saggi politici* di Francesco Mario Pagano ebbero due edizioni: la prima uscita tra il 1783 e il 1785, la seconda pubblicata tra il 1791 e il 1793 con numerose ed importanti varianti. La questione non è di poco conto perché dall'esame di queste 'correzioni' è possibile cogliere il movimento di un pensiero estremamente dinamico, condizionato dagli eventi che hanno caratterizzato la storia del Regno nell'ultimo decennio del secolo XVIII. Storicità del pensiero pagano, dunque, ma anche possibilità di leggere i *Saggi politici* nell'articolazione delle due edizioni, secondo una duplice prospettiva: da un lato quale testimonianza dell'evoluzione di un pensiero filosofico – evidente soprattutto nell'utilizzo delle fonti –, dall'altro considerando il testo filosofico come specchio riflettente il succedersi complesso degli eventi e l'inasprirsi della situazione politica napoletana. Qui, nel giro di pochi anni, gli intellettuali passano dall'ideale, tipicamente riformista, della collaborazione con la corona al più cupo pessimismo circa la funzione civilizzatrice della monarchia.

Sono questi i criteri di fondo che hanno ispirato l'importante lavoro di Fabrizio Lomonaco, curatore della ristampa anastatica della prima edizione dei *Saggi politici*. Nell'introduzione al volume lo studioso presenta un'accurata analisi delle varianti sorte tra le due edizioni, offrendo, altresì, un quadro dettagliato sia della formazione e sviluppo del pensiero filosofico di Pagano, sia dei fattori storici che sono alla base di molte e significative varianti. Subito Lomonaco parte da un aspetto degno di nota: l'edizione del 1783 si apriva con una introduzione «A coloro che leggeranno», nella quale Pagano esaminava le conseguenze di carattere sociale e morale registratesi nella popolazione calabrese dopo il terribile terremoto del febbraio 1783. Era l'occasione – approfittando del grande clamore legato alla catastrofe calabrese – per vedere confermata una delle tesi portanti dei *Saggi*: i mutamenti di carattere *etico-politico* sono determinati da fattori di carattere *fisico*. Questa prefazione scompare nella edizione del 1791, dove lascia il passo ad una più ampia introduzione in cui permane il nucleo ideale della prefazione del 1783, specie nella seconda parte, dove Pagano afferma chiaramente: «La storia dell'uomo è strettamente ligata alla storia della Terra», e dove discute con i naturalisti francesi Buffon e Bailly. Tuttavia ciò che più conta – ed è un punto sul quale giustamente Lomonaco si sofferma – è la parte prima della introduzione, nella quale Pagano offre al lettore un ve-

ro prospetto generale di storia della filosofia. Al fondo della ricostruzione paganiana vi è l'idea-guida per cui la filosofia ha scoperto la sua vera identità solo quando, abbandonate le riflessioni metafisiche, si è rivolta allo studio dell'uomo e della storia. È, quello proposto, un ideale di una *filosofia civile*, radicalmente antimetafisica da rintracciare nelle tappe fondamentali della storia del pensiero occidentale. Si parte da Socrate che, per primo, «dal cielo alla terra, dagli astri ai corpi civili richiamò la filosofia» e – attraverso la grande svolta costituita dalla rivoluzione scientifica, dall'opera di Galileo e Newton – per giungere, in età moderna, all'opera del «gran Lok», di Montesquieu, di Rousseau fino agli storici inglesi, Robertson, Hume, Gibbon. Ma l'attenzione di Pagano è rivolta anche a quella che è stata l'evoluzione del pensiero filosofico in Italia; ed è qui che il filosofo lucano presenta una importante linea di continuità che partendo da Machiavelli arriva fino al maestro Genovesi, celebrato come colui che a Napoli «moveva la guerra all'ignoranza e alla superstizione, diffondendo quei lumi che nel rimanente di Europa brillavano per ogni parte». Una linea di continuità che – ed è questo il punto importante – conosce una tappa intermedia nella filosofia di Vico: il giudizio di Pagano sull'opera vichiana è della massima chiarezza: «E pur tra' Napoletani, non ostante la funesta vicinanza della Corte di Roma, quasi tre secoli di viceregal governo ed il più umiliante spirito feudale, a' politici e morali studii rivolse il suo originale ingegno Giambattista Vico, che un nuovo ed intentato sentiero s'aperse» (*Saggi politici*, II ed., p. 13). Insomma l'autore della *Scienza nuova* ha aperto, nell'orizzonte della cultura filosofica napoletana, un nuovo sentiero, quello, appunto, della *filosofia civile*, di una filosofia rivolta alla storia ed estranea a qualsiasi tentazione metafisica. Un punto centrale, dunque, questo che permette di comprendere alcuni aspetti legati alla presenza di Vico nell'opera paganiana. Certo, il curatore del volume ha ragione quando dice che «Vico e il vichismo non sono nei *Saggi politici* un'astratta e convenzionale etichetta di riferimento, ma la cifra della moderna concezione storica accolta dall'autore». La presenza di Vico in Pagano va al di là di una semplice ripresa scolastica e formale come sarà per altri autori del secondo Settecento napoletano (punto sul quale ci soffermeremo a breve), implicando, piuttosto, una seria e profonda coscienza teorica di quelli che erano i motivi portanti della *Scienza nuova*, a partire dalla questione del rapporto di *filosofia e storia*. Vico è l'autore che per primo ha affermato l'esigenza di una *filosofia* che fosse strettamente legata alla *storia* («questo valentuomo, che onorò tanto la sua patria, quanto ella fu ingrata e sconoscente a sì gran merito il primo si fu a tentare tal nuovo e sconosciuto sentiero di recare la filosofia nella storia. Tucidide, Tacito, Machiavelli l'aveano prima di lui filosofando scritta: ma niuno avea della storia formata una filosofia»). Derivano da ciò due conseguenze importanti: la prima è che Vico – proprio sulla base del legame di filosofia e storia – è considerato come pensatore antimetafisico e collocato, da Pagano, a fondamento della *filosofia civile* napoletana; paradossalmente è proprio attraverso Vico che Pagano ritorna a Genovesi, alla «filosofia tutta cose» che l'abate salernitano aveva celebrato nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*. La secon-

da è che, recuperando la lezione vichiana, Pagano avvia un discorso sul problema della storia e sulla possibilità di arrivare ad un *ordine* in grado di dare *scientificità* al discorso storiografico; questo sarà possibile quando si guarda alla storia con gli occhi del filosofo, quando, cioè, si abbandona la storia meramente erudita e si fa della *filosofia della storia*. Solo in questo modo, con l'aiuto della filosofia, è possibile individuare un *ordine* nella molteplicità confusa dei fatti storici: «Recandosi adunque la luce della filosofia nel regno della storia, essa appare cosa diversa da pria, e diviene spirituale da materiale e meccanica ch'ella era. Essendo prima una notizia di voci e di fatti sovente inutili e vani, si cangia così nella cognizione dello sviluppo dello spirito umano. Ma non solo che una spirituale cognizione diviene, ma una vera scienza capace di severa dimostrazione contra la credenza de' volgari dotti» (*Saggi politici*, I ed., p. 26; II ed. – con lievi varianti –, p. 48). Entrambi i nodi problematici del rapporto di Pagano con Vico sono presi in esame da Lomonaco, la cui analisi, sicuramente efficace anche quando nota varianti lievi ma significative, merita di essere integrata recuperando la peculiarità del rapporto di Pagano con Vico nell'ordine generale della produzione napoletana tardo settecentesca.

Dicevamo che in Pagano il recupero di Vico si lega ad una profonda coscienza teorica legata ai motivi essenziali della *Scienza nuova*, in primo luogo al rapporto di *filosofia e storia*. Ebbene questa consapevolezza teorica, questa capacità di interpretare e individuare punti fondamentali del pensiero vichiano non è dato ritrovarla in altri autori del secondo Settecento napoletano, dove, il vichismo, se non addirittura oggetto critico, diviene semplice elemento formale, «luogo comune» nella ricostruzione – anche questo aspetto tipico della trattazione filosofica illuministica – della condizione dell'umanità nello stadio primitivo. In questo senso è possibile fare riferimento ad alcune testimonianze importanti per individuare il contesto generale della presenza di Vico nel tardo Settecento napoletano; la prima concerne *l'Autobiografia* del Genovesi, dove l'autore della *Scienza nuova* riveste senza dubbio una funzione centrale, allorchè viene ricordata la sua attività di maestro e la vivacità della sua scuola, punto di riferimento per gli studi napoletani. Tuttavia dei motivi filosofici vichiani viene posto in risalto il problema dello stato primitivo dell'umanità e, soprattutto, la questione delle origini della religione. Una tematica, quest'ultima, che era di primaria importanza per l'attività di Genovesi ancora lontano, all'epoca della frequentazione della scuola vichiana, dall'abbandonare la via della *metafisica* per farsi *mercantante*; ma anche laddove – grazie all'incontro con Intieri – questo rilevante passaggio nello sviluppo del pensiero genovesiano sarà realizzato, la filosofia di Vico non eserciterà un ruolo di primo piano. Se riconsideriamo il *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, opera del 1754 e vero e proprio programma del nuovo indirizzo filosofico genovesiano, ci rendiamo facilmente conto di come gli elementi vichiani siano presenti esclusivamente per descrivere lo stato dell'umanità avvolto nella barbarie, mentre i punti di maggiore rilievo teorico per il disegno di una filosofia civile risentono della meditazione dell'opera storiografica di autori inglesi e francesi.

Insomma, a differenza di quanto accade per Pagano, il vichismo di Genovesi non implica una accurata meditazione teorica dei temi centrali della *Scienza nuova*, in primis la questione della *filosofia della storia*, ma piuttosto si limita a considerare Vico come filosofo che ha posto il problema della origine dell'umanità e della religione, come autore, in ultima analisi, *metafisico* e, in quanto tale, non partecipe di quel rinnovamento europeo degli studi filosofici che, nella prospettiva dell'autore della *Diceosina*, era riconducibile esclusivamente alla produzione inglese e francese.

Tuttavia per un quadro ancora più preciso sulla presenza di Vico alla fine del Settecento diventa essenziale il riferimento all'*Elogio storico dell'abate Antonio Genovesi*, opera pubblicata da Galanti nel 1772; qui troviamo delle indicazioni fondamentali per comprendere l'atmosfera culturale nella Napoli tardo settecentesca. Per Galanti il vero rinnovamento nel campo della filosofia si è avuto con il diffondersi dell'interesse per le scienze naturali e per la matematica (interesse che parallelamente significava rifiuto della tradizione giuridica e forense); in questo senso fu determinante – continua Galanti – l'opera di Galiani, il quale con «nuovi regolamenti ed istituti» fece in modo che sorgessero anche a Napoli le «utili discipline» della matematica, della scienza della natura, dell'economia. Galiani, insomma, fa da spartiacque tra l'antico e il moderno, tra una cultura filosofica legata ai pregiudizi della metafisica, e una tradizione di pensiero pronta ad accogliere gli impulsi della filosofia della natura e della matematica. Ed ecco che nello sguardo critico che Galanti rivolge al passato rientra anche l'opera vichiana: «Giambattista Vico ci ha lasciato un sospetto di essere stato un uomo di genio, per mezzo di un'opera tenebrosa ed enigmatica, che è quanto dire inutile». Sebbene anche in Pagano ci siano significativi accenni al carattere oscuro ed enigmatico della *Scienza nuova* – del resto, un luogo comune del tardo Illuminismo – in Galanti l'opera di Vico è addirittura rivestita dell'aggettivo «inutile», a testimonianza – e qui ritorna il discorso già fatto a proposito di Genovesi – di come, nell'orizzonte generale del rinnovamento della tradizione filosofica napoletana, la filosofia di Vico rivesta un ruolo marginale.

Considerare, seppur in termini generalissimi, il contesto della fortuna vichiana nel Settecento napoletano, permette, allora, di valutare i *Saggi Politici* di Pagano come il testo illuministico in cui si assiste alla elaborazione più matura e teoreticamente significativa del pensiero di Vico, soprattutto se si pensa che è proprio nell'opera del filosofo lucano che, per la prima volta, è messa in pieno risalto la questione fondamentale del rapporto di *filosofia e storia*. Il discorso sulle fonti, però, non può limitarsi al solo rapporto Pagano-Vico, giacché alla pari di un Filangieri e di un Galanti e, sulla scorta dell'insegnamento genovesiano, il filosofo lucano dimostra un'ampia conoscenza degli autori francesi e inglesi. La ricostruzione di Lomonaco su questo punto è della massima precisione e, in particolare, presenta utili indicazioni sul rapporto tra l'autore dei *Saggi Politici* e Rousseau che rappresenta, a partire dalla seconda edizione, un costante punto di riferimento critico. Il dissenso matura in relazione al problema

del passaggio dallo *stato selvaggio* allo *stato civile*: per il ginevrino questo passaggio avveniva sulla base di un patto, di un contratto, con il quale gli uomini, per tutelare i loro reciproci interessi, decidevano di organizzarsi in società. Ma se regge l'idea del contratto ecco, allora, che la *giustizia*, la *società*, l'*ordine*, cessano di essere momenti intrinseci dello sviluppo naturale dell'umanità per rivelarsi idee astratte, estranee al corso della natura. Una posizione, questa, distante dalla concezione paganiana dove, invece, regna il più ferreo *naturalismo*, al punto che l'evoluzione sociale, il passaggio dallo *stato della barbarie* a quello delle *nazioni colte e polite*, lungi dall'essere il risultato di idee astratte ed estranee al corso della natura è la conseguenza stessa dell'evoluzione naturale.

Proprio in base al rigoroso naturalismo paganiano si pone una seconda importante differenza da Rousseau: in natura, non esiste mai uno stato di perfetta eguaglianza, bensì ci troviamo al cospetto di tanti elementi ciascuno dotato di forze e capacità differenti. La perfetta eguaglianza di un primitivo stato di natura è una pura ipotesi astratta che non trova alcuna conferma nella concretezza della realtà naturale. È questo un punto di grande rilievo, soprattutto per chi voglia cogliere il senso profondo della riflessione politica di Pagano; il filosofo lucano non crede nella eguaglianza come condizione primitiva ed originaria dell'umanità, è consapevole del carattere utopico e storicamente irrealizzabile di questa situazione. Riflettendo pienamente l'ordine della natura gli esseri umani sono «disuguali nell'attività» e «dissimili nella loro conformazione», ne segue che, nell'ordine della società, ogni individuo svolge una funzione differente sulla base di differenti capacità e risorse. La vera libertà – quella che Pagano chiama *libertà civile*, e nel cui orizzonte si colloca l'autentico concetto di *ordine* – non consiste nella perfetta eguaglianza quanto nella possibilità che ciascun individuo, garantite le proprie peculiarità, agisca in vista del *bene comune*, della difesa dello *spirito pubblico*. In una «perfetta» società ciascuno svolge le proprie funzioni particolari senza, al contempo, rimanere bloccati nella sfera del *privato*, facendo in modo, piuttosto, che il proprio agire individuale abbia di mira il benessere e la prosperità della *comunità* intera. Dunque la questione del rapporto di Pagano con Rousseau, al di là del fatto della presenza nel contesto filosofico dei *Saggi* di un'importante fonte francese, si riveste di precise connotazioni politiche che coinvolgono il fondamentale problema della libertà. Non è un caso che la polemica antirousseauiana di Pagano tocchi un punto cruciale nella discussione del capitolo XVII del *Saggio V* (II ed.), dove si discute del rapporto tra *libertà civile* e *libertà politica*. La prima poggia sulla «proporzionata eguaglianza dei diritti», ossia sulla esistenza di diritti differenti tra gli uomini, «disuguali tra loro»; la seconda, invece, caratterizzata dalla «aritmetica uguaglianza» dei diritti, dovrebbe rappresentare uno stato originario e irrealizzabile di perfetta uguaglianza: «Il sistema del contratto sociale non può reggere per questa parte. Rousseau suppone tutti gli uomini uguali, perciocché ogni uomo è indipendente, e del pari per conservarsi sottomette la sua volontà alla volontà generale. Ma benché tutti portino in comune la volontà, in questa massa comune, diciamo così, non tutti pongono l'istesso consiglio e l'istessa forza. Quindi tutti hanno diritto alla li-

bertà civile cioè alla tutela dei diritti personali, ma non tutti al governo, cioè alla legislazione e al comando» (*Saggi politici*, II ed., p. 341). Lomonaco insiste su questo punto che, lo ripetiamo, costituisce il nerbo del pensiero politico di Pagano, mettendo l'accento su alcune varianti legate al confronto critico con Rousseau; nel capitolo XVI del *Saggio V* (I ed.), corrispondente al XVII della seconda, sebbene il discorso sulla differenza di *libertà civile* e *libertà politica* non conosca, nelle sue linee portanti, mutamenti significativi, viene meno, tuttavia, il riferimento critico all'opera di Rousseau. La ragione sta nell'affiorare – a partire dagli anni Novanta – di una più attenta meditazione filosofica sulla questione della *libertà* e della *eguaglianza*. Il senso di tale maggiore attenzione rivolta a tematiche di filosofia politica – attestate, nella organizzazione generale del testo, dalla presenza della «Introduzione» al posto della «Prefazione» legata alle vicende del terremoto calabrese – è da individuare nel complicarsi della situazione politica napoletana e nell'esigenza, da parte del filosofo, di maturare una più salda coscienza teorica relativa a problemi cardini come quello della libertà e della eguaglianza.

Un'altra fonte prioritaria dei *Saggi politici* è Montesquieu; anche in questo caso l'argomentazione di Lomonaco mette bene in rilievo come dal confronto con l'autore francese derivino importanti conseguenze per il pensiero politico di Pagano. Nella prima edizione dei *Saggi* l'autore dello *Spirito delle leggi* è pressoché assente, mentre riveste una funzione centrale nella edizione del 1791: qui nel capitolo XI del *Saggio III* il filosofo lucano discute le posizioni di Montesquieu relative alla natura della monarchia. Come ha osservato giustamente Lomonaco questa presenza francese a partire dalla seconda edizione ha il significato particolare di testimonianza dell'esigenza, in Pagano, di riflettere sulla natura di un'istituzione, quella monarchica, che, nella situazione politica napoletana, andava conoscendo i primi segnali di involuzione, abbandonando la strada delle riforme e dimostrandosi sempre più subordinata alle pretese del ceto baronale. Appare giustificato, quindi, che le teorie di Montesquieu circa la natura della monarchia diventino oggetto di critica da parte di Pagano. Il filosofo francese, infatti, individuava nella presenza di un «corpo intermedio» nobiliare una prerogativa essenziale per la sopravvivenza della monarchia stessa: «Il Montesquieu non ravvisa monarchia, dove non siavi un ordine di nobiltà, dove l'intermedie potenze de' nobili non reprimano gli estremi del dispotismo e della libertà popolare» (*Saggi politici*, II ed., pp. 232-233), così scrive Pagano, lucidissimo nel riconoscere i limiti che un tale ordine monarchico porta con sé. Queste «potenze intermedie» finirebbero, infatti, col costituire un ordine volto esclusivamente alla difesa dei propri diritti, da un lato, limitando l'autorità stessa del monarca, dall'altro opprimendo il popolo con l'acquisizione di privilegi fiscali. In proposito, è interessante notare come la polemica contro l'ordine della monarchia feudale è condotta da Pagano all'insegna di un recupero del ruolo autentico dell'istituzione monarchica, della sua funzione di potere non condizionata da interferenze esterne e interessi particolaristici. Sebbene la seconda edizione dei *Saggi* costituisca, rispetto alla prima, la testimonianza di un

progressivo senso di sfiducia nei confronti della politica avviata dalla monarchia borbonica, da questo dato di fatto inequivocabile (testimoniato, tra l'altro da importanti varianti individuate da Lomonaco) sarebbe, però, errato concludere con l'affermazione del sorgere in Pagano di un sentimento antimonarchico e repubblicano, quasi preludio della svolta rivoluzionaria del 1799. Lo testimonia una proposta interpretativa del filosofo, in netta contrapposizione alle tesi di Montesquieu: «Ecco la più netta idea di una costituzione monarchica. Perciò che uno solo il tutto governa, ma le funzioni della sovranità, i diritti de' cittadini sono fissati dalle leggi, e sono al coverto d'ogni violenza in si fatto governo» (*Saggi politici*, II ed., p. 233)

Dunque attraverso il confronto con Rousseau e Montesquieu è possibile avviare un discorso volto a ricostruire, nelle sue tappe principali, il pensiero politico pagano; un lavoro che risulterebbe incompleto, se non si desse adeguato rilievo ai pensatori anglosassoni richiamati dai *Saggi*. Di particolare importanza, da un punto di vista filosofico, risulta la presenza di Locke e Ferguson; se, per quanto riguarda il primo, il discorso può limitarsi all'ambito di significative varianti introdotte nel capitolo XVIII del *Saggio V* (II ed.) rispetto al corrispondente capitolo III dell'*Appendice al Saggio III*, sulla presenza di Ferguson, invece, è necessario fare qualche considerazione. Fa bene Lomonaco a ricordarne la diffusione consistente a Napoli, promossa dalla traduzione che Galanti fece di *An Essay on the history of Civil Society* – l'opera più importante dell'autore scozzese. In particolare, uno dei temi centrali della sua riflessione – maturato in un intimo contatto con la realtà economico-sociale scozzese – era la contrapposizione tra «spirito pubblico» e «individualismo borghese». Attraverso l'analisi della storia romana, di cui era grande studioso, e il recupero di motivi del pensiero politico classico, Ferguson si impegnava ad affermare, di contro al sorgere di una mentalità borghese e capitalistica sempre più legata alla ricerca dell'*utile individuale*, il valore dello *spirito pubblico*, del massimo benessere per la comunità.

Una tale impostazione è presente anche nell'opera di Pagano, sia nei *Saggi politici*, sia, soprattutto, nel *Discorso sulla libertà del commercio del pesce* (1789), dove la polemica antifeudale è condotta sulla scia della contrapposizione tra difesa dello *spirito pubblico* e ricerca dell'*interesse individuale*: lo spirito feudale incarna le tendenze egoistiche e particolaristiche dei baroni e si pone come l'ostacolo primario per il raggiungimento del benessere e della ricchezza dell'intera comunità. Ecco, allora, che la presenza di Ferguson nel tessuto filosofico dei *Saggi politici* diventa importante per confermare la collocazione europea del pensiero di Pagano. Alla luce della situazione economico-sociale del Regno, caratterizzata dal persistere di interessi feudali, il filosofo lucano ricorre allo stesso tessuto ideologico che Ferguson, nella Scozia di fine Settecento, adoperava contro il sorgere di una cultura borghese sempre più individualistica. È, quest'ultima, un'interessante suggestione, specie quando si riflette sul sostrato comune alle indagini di Ferguson e Pagano: la filosofia politica classica e il modello della *polis*.

Tutto questo conferma la straordinaria ricchezza di motivi sia filosofici che storiografici presenti nei *Saggi* e non assenti nell'indagine di Lomonaco che li individua con notevole precisione e competenza, offrendo una varietà di spunti, dalla questione del rapporto tra il Regno e la Chiesa romana, alla arretratezza del sistema giuridico napoletano. Non è possibile, in questa sede, soffermarsi nel dettaglio delle singole questioni, anche se su di un aspetto – anche questo bene osservato – ci sembra opportuno avanzare qualche riflessione.

Una lettura delle varianti tra la prima e la seconda edizione dei *Saggi* può costituire una prospettiva interessante per analizzare il problema della questione feudale nel contesto politico napoletano della seconda metà del Settecento. Il *Saggio III* della prima edizione presentava un'appendice i cui primi tre capitoli erano dedicati all'analisi del concetto di *proprietà* e dove si poneva la domanda se fosse possibile, da parte di un unico individuo, l'accumulo di un vasto dominio. Su questo punto Pagano non aveva dubbi: la proprietà di ciascuno deve essere circoscritta e limitata dall'esigenza di non violare i diritti altrui: «Se tu, uomo mortale, distendi la tua mano e la tua forza al di là del confine, che ti segnò la natura, se occupi dei prodotti della terra tanto che ne sian offesi gli altri esseri tuoi simili, e manchi loro l'esistenza, tu proverai il riuerto loro, il tuo delitto è l'invasione, il violamento dell'ordine, la tua pena è la distruzione» (*Saggi politici*, I ed., p. 412; II ed., p. 345). Questo nucleo problematico relativo alla questione della proprietà permane anche nella seconda edizione, ricca di numerose varianti. Il primo capitolo dell'*Appendice* al *Saggio III* veniva soppresso e riproposto, in parte, alla fine del *Saggio III*, in parte nel capitolo XVIII del *Saggio V*, mentre il capitolo III dell'*Appendice* – quello di maggiore interesse soprattutto per il profilarsi della questione del *monopolio* – confluisce quasi integralmente nel capitolo XIX del *Saggio V*. In sintesi, possiamo dire che, nell'edizione del 1791, il luogo prescelto da Pagano per discutere della *proprietà* non è più il *Saggio III* ma il *V*, senza dubbio quello di maggior spessore teorico nel piano dell'intera opera. Può essere già questa la testimonianza di come, a partire dai primi anni Novanta, la questione della feudalità tornava ad essere di grande attualità e rilevanza tanto da meritare, in sede teorica, una trattazione più approfondita, collegandosi direttamente con il problema della *libertà* e della *legge*. Che la riflessione teorica sulla proprietà, proprio in quegli anni si facesse più intensa può essere confermato anche dalla presenza, nella seconda edizione, di Locke in un confronto che coinvolge due punti essenziali: il primo legato alla genesi della proprietà, che Pagano, sulla scia del filosofo inglese, individua nel *lavoro*, il secondo, invece, legato alla questione del monopolio e dell'accumulo di proprietà da parte di un singolo cittadino. Se Locke ritiene possibile l'acquisto indiscriminato di proprietà mediante il denaro, Pagano resta fedele all'esigenza etico-pedagogica di porre un *limite* nell'acquisto di proprietà: «Lok erra principalmente in ciò, che niuno limite all'avidità degli uomini pone, dappoichè col denaro si può, secondo lui, acquistare quanto si vuole».

Eppure la variante più importante, per ciò che riguarda il problema della feudalità, è costituita dall'introduzione, nel *Saggio V* (II ed.), del capitolo XXI



su «Leggi ed usi distruttivi della proprietà»: qui il filosofo parla dell'esistenza di «barbare leggi» ed «usi iniqui» che impediscono al proprietario di esercitare il suo diritto di vendita della merce prodotta. È, questo, un capitolo che risente fortemente delle esperienze vissute da Pagano in qualità di 'Avvocato dei poveri' presso il Tribunale dell'Ammiragliato di Napoli, negli anni in cui si trovò a difendere i pescatori napoletani, di fatto impossibilitati nell'esercizio del loro diritto di vendita: una vicenda fondamentale nella formazione intellettuale paganiana, testimoniata dalla stesura, nel 1789, del *Ragionamento sulla libertà del commercio del pesce a Napoli*, in cui l'autore prendeva direttamente coscienza della situazione di arretratezza economica del Regno, assumendo un ruolo di primo piano nel dibattito sulla feudalità.

Abbiamo, così, un valido spunto per avviare una ricerca sull'opera di Pagano che difficilmente sarebbe sorto senza lo stimolante lavoro di Fabrizio Lomonaco, il cui merito principale è stato proprio quello di aver individuato la connessione tra i vari momenti del percorso intellettuale di Pagano e considerato l'ultima edizione dei *Saggi* il risultato di un complesso itinerario culturale che, oltre agli scritti filosofico-letterari, accoglie al proprio interno anche l'ampia trattazione economico-giuridica.

VINCENZO MARTORANO

RAIMONDO DE SANGRO, *Lettera Apologetica*, introduzione, note e appendice documentaria a cura di L. Spruit, Alos edizioni, Napoli 2002, pp. 303.

Nel 1750 Raimondo de Sangro, settimo Principe di Sansevero, dette alle stampe un libro piuttosto singolare, ricchissimo di motivi e temi diversi, che principalmente chiariva le modalità del procedimento di notazione basato sui *quipu*, adottato dalle tribù incaiche del Perù pre-colombiano. Il volume, intitolato *Lettera Apologetica (...) contenente la difesa del libro intitolato Lettere d'una Peruana per rispetto alla supposizione de' Quipu scritta dalla duchessa di S...*, illustrava il «maravigliosissimo valore» di quell'oscuro metodo che sembrava possedere la capacità di comunicare universalmente. Leen Spruit – nella sua *Introduzione* che ha il merito di fornire tutti gli elementi necessari per consentire, anche al lettore meno avvertito, l'orientamento in un testo non facile – spiega che «un *quipu* è una composizione di corde colorate» sulle quali, in varie posizioni, venivano realizzati dei nodi in funzione di numero, «usando un sistema posizionale con base di dieci» (p. 44). I *quipu*, dunque, erano gli elementi primi di un sistema di 'contabilità' molto dettagliata: se i nodi, infatti, indicavano le quantità, il colore della corda denotava la qualità dei beni 'registrati': «a cagion d'esempio – scrive de Sangro – il giallo dinotava l'oro; il bianco l'argento». Lo stesso principio veniva indifferentemente usato per qualsiasi altra utile notazione: una cordicella rossa, di prassi, serviva per contare «le genti di guerra» e i loro armamenti (*Lettera*, p. 166).

Questo è soltanto un primo uso dei *quipu* che «i Peruviani, come gente saggia e industriosa», «facevano per l'esattezza de' loro conti, e de' loro ruoli». Quelle cordicelle colorate potevano anche essere usate quali veri e propri «segni *parlanti*» svolgenti funzione scrittoria. Al pari dei caratteri ideografici egiziani, quei segni, «non avendo essi Scrittura per distesamente registrarli», furono impiegati dagli Incas per «notare [...] le azioni memorabili, e gli avvenimenti più rilevanti per tramandargli alla posterità, come le solenni imbasciate, le dichiarazioni di guerra o di pace, le battaglie, le vittorie, le perdite» (*Lettera*, p. 183). Inoltre i *quipu* furono perfino adottati dagli *Haravec* (nome che i Peruviani attribuivano ai loro poeti) per comunicare canzoni e versi.

L'occasione per esporre la propria teoria sul sistema di comunicazione degli antichi Incas è offerta al Principe dal giudizio frettolosamente censorio che su di esso aveva dato la misteriosa duchessa destinataria della *Lettera Apologetica* dopo aver letto – prestatole dal Principe stesso – il libro, dal titolo *Lettres d'une péruvienne*, di Madame de Grafigny. Per dimostrarle «quanto a torto» avesse ella definito «stravagante, e incredibile» quell'«ingegnoso artificio, del quale, in vece di Scrittura [...] i Peruviani servivansi per manifestare altrui in lontananza i loro sentimenti», de Sangro esibiva una lunga serie di argomentazioni dotte e, per far risaltare meglio quale fosse «la meravigliosa efficacia de' *Quipu*» (*Lettera*, pp. 86-88), aggiungeva al testo alcune tavole usando le quali era possibile stabilire corrispondenze tra i singoli *quipu* e le lettere degli alfabeti di lingue diverse (italiano, latino, francese, spagnolo, tedesco, inglese), segni d'interpunzione inclusi. Il Principe forniva anche prova di quanto sostenuto 'traducendo' in italiano una canzoncina peruviana espressa originariamente con sessantatré *quipu*.

Al lettore colto appare immediatamente che la *Lettera Apologetica* è molto di più che la semplice difesa di un libro e di un sistema convenzionale di segni. «Sfruttando al massimo la varietà stilistica che il genere letterario, quello epistolare appunto, gli offre» – scrive Spruit – «il Principe alterna confessioni e sfoghi rivolti alla sua interlocutrice [...] e al lettore con analisi tecniche di tattica militare, lunghe note storiche e autobiografiche, esposizioni di esegesi biblica e discussioni circa l'origine dell'universo e dell'uomo» (*Intr.*, p. 21).

De Sangro, infatti, 'costruisce' la difesa del libro di Madame de Grafigny sostenendo la tesi che la scrittura, sia essa espressa con geroglifici o altri segni, è antica quanto l'uomo. Si rivolge, per realizzare il suo scopo, a numerosissime fonti di tradizioni culturali diverse senza badare troppo all'ortodossia delle posizioni e senza mai escludere pregiudizialmente il contributo di autori in odor d'eresia. Da un testo 'sospetto' come il *Telliamed* di Benoit de Maillet (al quale, pure, non risparmia critiche), il Principe di Sansevero mutua una ricostruzione della storia della terra e di tutte le forme di vita contrapposta alla cosmogonia di cui si narra nella *Genesis*.

Detto in breve: de Maillet riteneva che la terra, al pari degli altri corpi celesti, andava rinnovandosi incessantemente attraversando fasi alterne di oscurità e di luminosità. Durante la fase oscura essa era stata completamente ricoperta dalle acque del mare, le quali, ritraendosi gradualmente, avevano determinato

le condizioni perché si definissero le «caratteristiche fisiologiche e strutturali della Terra». Da ciò si deduce che «tutte le forme di vita, piante, animali, l'umanità inclusa, avevano origine dal mare» (*Intr.*, p. 38). Il fatto che vi fosse un'infinità di enti differenti si doveva alla lenta trasformazione che le parti emerse avevano subito durante un lunghissimo arco di tempo. Gli enti, aventi tutti la medesima origine, andavano dunque considerati quali innumerevoli modificazioni della stessa materia eterna.

De Sangro trovava in questa ricostruzione 'profana' un avallo alla sua teoria della vetustissima origine della scrittura: nel *Telliamed*, infatti, si legge che l'«Uomo Marino» scoperto da «un Vascello Inglese della città di Hall [...] ne' mari di Groënland» era già in possesso di un elementare sistema scritturale basato sui *quipu* (cfr. *Lettera*, pp. 204-205). A questa posizione era direttamente connessa – altrettanto esecrando – la tesi dell'eternità del mondo, intuuta da Ocello Lucano, «il quale entrò il primo nella sentenza», e divenuta – dopo che «fu [...] abbracciata» da *Aristotele* – «generalissima, appunto perché parve essa la più propria a terminare le lunghe dispute di tante Sette intorno alla *Prima Causa*» (*Lettera*, p. 95).

Negli scritti di A. Kircher, del «signor Bayle», di J. Toland e di tanti altri, de Sangro trovava le ricostruzioni storiche che confortavano l'ipotesi di caratteri scrittori usati ben prima di Mosè, «primo Scrittore delle sole cose sacre». La scrittura era già nota ai tempi di Abramo o di Mercurio Trismegisto, e tracce di essa – l'indicazione è tratta dagli scritti di Beroso Caldeo – possono reperirsi già ai «tempi scorsi innanzi al Diluvio»; età in cui «molti predicavano, e incideano nelle pietre quella perdizione del Mondo, che dovea sopravvenire» (*Lettera*, p. 98).

All'epoca della stampa della *Lettera Apologetica*, non furono solo le numerose citazioni di opere e autori 'miscredenti' (Scaligero, Hobbes, Simon, Le Clerc, La Peyrère e Spinoza) o i frequenti richiami all'interpretazione rabbinica della Scrittura, a provocare la censura della Congregazione dell'Indice che nel febbraio del 1752 ne proibì la lettura. Contribuì in maniera determinante alla censura anche la manifesta incredulità nei miracoli, nelle apparizioni angeliche o demoniache che il Principe non perdeva occasione di esibire. Egli manifestava, ad esempio, solo compatimento per i suoi compaesani che ancora credevano miracolistica la «maravigliosa liquefazione del Sangue dell'antico Vescovo S. Gennaro, che più volte l'anno in Napoli s'osserva» (*Lettera*, p. 116). Per essa, a suo parere, era piuttosto da ricercarsi una «fisica sperimentale spiegazione».

Sul testo appena pubblicato si concentrarono inevitabilmente le attenzioni del clero. Troppo noto era l'autore e notevole l'interesse che il libro stimolava. Tale vicenda è scrupolosamente ricostruita da Spruit che nell'*Appendice documentaria* pubblica undici documenti che riguardano appunto «la prima fortuna della *Lettera Apologetica*» (l'ultimo documento, il dodicesimo, è l'inventario della biblioteca del de Sangro). Quattro di essi, già noti, testimoniano il parziale apprezzamento che il testo riscosse a suo tempo (si veda la recensione pubblicata sul *Journal de Trévoux ou Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts* nel 1752) e registrano le prime reazioni del Principe agli attacchi po-

lemici di parte gesuitica (se ne trova traccia nelle missive che L. Gualtieri, nunzio apostolico a Napoli, invia al cardinale Valenti Gonzaga e a Benedetto XIV).

Sette documenti inediti, tutti provenienti dall'Archivio della Congregazione dell'Indice, ricostruiscono la procedura istruita dall'organo giudicante per appurare se la *Lettera* contenesse qualche tesi contraria alle verità propugate dalla Chiesa. In essi è possibile leggere il contenuto delle singole censure che la Congregazione aveva richiesto ad esperti di parte cattolica. Tutti gli interpellati isolano una lunga serie di posizioni eterodosse, sospetti accenni di cabalismo e una preoccupante inclinazione in direzione delle tematiche spinoziane. E non manca anche chi, come il gesuita Innocenzo Molinari, credette di leggere, nei richiami simbolici che affollavano il testo, indicazioni e messaggi che il Principe avrebbe inviato ai fratelli massoni della loggia napoletana dei Liberi Muratori. Tra i consultori spicca per violenza verbale e radicalità di giudizio Domenico Giorgi, professore di esegesi biblica a 'La Sapienza', che conclude la sua requisitoria paragonando la *Lettera Apologetica* alle esiziali epidemie della peste nera.

Una tale opposizione vanificò la *Supplica* inoltrata nel 1753 dal Principe a Benedetto XIV perché annullasse la messa all'indice dell'opera. In essa de Sangro, per attenuare tesi ed affermazioni che si trovavano nel testo, definisce il suo saggio un *divertissement* «diretto contro quegli antiquari che elaborano noiosissime dissertazioni sui reperti antichi». Ma, fosse questa la verità o soltanto una posizione tattica, l'istanza venne rigettata con una motivazione che giudicava imperdonabili i «principali errori» e i «pravi sentimenti» che si trovavano «sparsi per tutta la sua *Lettera Apologetica*»; inoltre quanto il Principe aveva scritto nella *Supplica* non poteva in nessun modo essere considerato «antidoto bastevole al veleno che in essa incontrano i semplici Leggitori» (*Animadversiones P. Secretarj in praefatum libellum*, p. 258).

Era inaccettabile quel compendio di teorie ispirate dal radicalismo illuministico che si trovavano diluite, ma riconoscibili, in un libro che sembrava trattare di tutt'altro. A giudicare dalla reazione virulenta del clero, che condannava senza remissione alla dimenticanza la *Lettera Apologetica*, si direbbe che essa fu avvertita come una seria minaccia per la religione. E tale essa fu di fatto, rappresentando indubbiamente «una sfida alla cultura ecclesiastica di vaste proporzioni» (*Intr.*, p. 62). Il pericolo era rappresentato anche dalla indubbia capacità che quel testo mostrava di divulgare il verbo dell'Illuminismo radicale. Era obiettivamente difficile per il lettore resistere al fascino di un testo così originale e così coinvolgente nel quale l'autore «non parla *ex cathedra*» e divulga «conoscenze che prima erano riservate a pochi specialisti». In definitiva – conclude Spruit – «l'autore, senza pretendere di aver trovato tutte le risposte ai misteri dell'universo offre frammenti di risposte invitando la sua intelcutrice e i suoi lettori a partecipare a un'avventura intellettuale aperta, così tipica per il periodo dei lumi» (*Intr.*, p. 52).

ANGELA BORGHESI, *L'officina del metodo. Le lezioni del giovane De Sanctis*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, pp. 176.

Questo volume, che offre uno studio attento delle lezioni giovanili desanctisiane, può in una certa misura essere considerato anche un contributo su Vico e sulla fortuna esercitata dalla sua filosofia. Infatti, nel tentativo di individuare (trattando materiali e appunti di allievi dispersi o in parte sconosciuti) le linee principali sulle quali si organizza il lavoro del Maestro irpino sin dalla 'prima scuola', vale a dire gli anni dei corsi napoletani del decennio 1838-1848, Borghesi mette in luce quella che considera l'«idea fissa» del giovane De Sanctis, il bisogno «di comprendere e ricondurre il molteplice ad unità, all'unità di principi che regolino e ordinino in un quadro esatto, in una catalogazione, tutto il vasto materiale della storia della cultura e della letteratura occidentale che di anno in anno, a seconda dei nuovi incontri culturali offerti da intense e talvolta disordinate letture, si va ampliando» (p. 2). Asse portante della ricerca desanctisiana di un 'metodo' è la lezione vichiana la quale, oltre ad essere la cifra dell'adattamento del giovane Maestro alla cultura napoletana dell'epoca, mostra un interesse specifico che consente un recupero di Vico «sotto traccia», ma la cui impronta metodologica permane in tutte le lezioni, in particolare quelle della scuola di Vico Bisi. Tale matrice vichiana è individuata, ad esempio, nello schema di sviluppo delle civiltà, o ancora (seguendo un suggerimento di Fubini) nella successione dei generi letterari (lirico, narrativo, drammatico, didascalico, epistolare e oratorio) dove è evidente il «progressivo e graduale trascorrere dallo stadio iniziale, dell'immaginazione, a quello finale, della riflessione, che, appunto, rimanda all'impianto della teoria storica vichiana» (pp. 7-8).

A partire da questa considerazione l'A. può sostenere – facendo proprie le osservazioni svolte da Fulvio Tessitore – che se la lezione di Vico dà forma a tutta l'opera desanctisiana, nelle lezioni della 'prima scuola' è possibile documentare il tentativo di stabilire una sintesi tra logica e storia che fonda il senso del concreto su una concezione storica in grado di dare ragione alla logica la quale, una volta assunta una sua concretizzazione, non corre più i rischi connessi all'assolutizzazione dell'astratto. Tale senso del concreto, che è poi uno dei caratteri peculiari della cultura meridionale, appare però solo al livello di «periodizzazione storico-ideologica» e non si manifesta nelle singole trattazioni degli scrittori trattati dal giovane De Sanctis. Nell'esame di questi corsi la distinzione tra impianto logico e impianto storico (a tutto vantaggio del secondo il quale si materializza nel percorso che va dalla poesia alla prosa, dall'entusiasmo alla riflessione), non nasconde certo la ripresa degli insegnamenti di Cousin, del quale De Sanctis segue lo schema evolucionistico coniugandolo tuttavia con lo storicismo vichiano, la cui centralità è ribadita dal fatto che il sistema di Vico è continuamente confrontato con quello di altri autori per constatarne la tenuta storica e teorica.

L'importante tentativo di far confluire l'impianto logico in quello storico è individuato già nel quaderno Giannuzzi, dove, nonostante l'affacciarsi di nuo-

vi interessi, il filosofo della *Scienza nuova* costituisce l'orizzonte di riferimento della prospettiva desanctisiana giacché il suo sistema teorico-filosofico riporta costantemente la riflessione sul terreno storico-concreto, mentre il più audace tentativo di conciliazione del «doppio metodo» è rintracciato nel quaderno De Ruggiero, allorquando si ricerca un collegamento tra Vico e la triade rappresentata da Cousin-Gioberti-Hegel. Infatti, attraverso il metodo vichiano De Sanctis coglie il modo in cui il momento storico e quello filosofico si compenetrano vicendevolmente nel fatto concreto e vengono distinti e separati nell'analisi teorica e nell'interpretazione. In tal senso, non è possibile realizzare solo un metodo 'logico' in quanto esso è già sempre contenuto in quello storico e indissolubilmente connaturato ad esso, per cui, richiamando una nota posizione espressa da Enzo Paci, lo storicismo vichiano è da intendersi come una 'filosofia', e «precisamente la scoperta di una legge dialettica di interpretazione della storia».

In nome di Vico il giovane De Sanctis può resistere anche al sistema hegeliano, che subordina l'arte alla filosofia, ed insistere, invece, sulla loro reciproca autonomia, anche se Borghesi insiste sulla tesi che la dialettica storica vichiana va interpretata come una «folgorante anticipazione di Hegel» (Paci) per cui la scoperta desanctisiana del sistema hegeliano ha «le sue radici ben piantate nel terreno della nostra tradizione filosofica. Il sostrato vichiano agisce come *humus* e stimolo: ciò avvia la ricerca verso nuove conquiste teoretiche e predisporne ad esse» (p. 26). Tale impulso resta costante e si rivela innanzitutto nell'importanza decisiva assegnata al metodo storico (la storia è «la strada maestra per la comprensione del mondo», p. 31), e anche il continuo arricchimento del discorso teorico, dato dall'inserimento di riflessioni giobertiane e dall'utilizzo di materiali hegeliani, si dispone sempre nell'alveo della lettura vichiana e cousiniana. Le «suggestioni» hegeliane, quindi, non si alternano a quelle vichiane, piuttosto vi è una «parziale convergenza tra le due posizioni ma limitata all'identico punto di arrivo della linea evolutiva: la decadenza, o prosaicizzazione, dell'arte» (p. 36). L'eco vichiana, confermata ancora dalla memoria desanctisiana presentata al VII Congresso degli Scienziati (1845), è dunque rintracciata nel modo in cui viene concepita la funzione dell'archeologia (qui da intendersi come filologia), vale a dire ancora una volta nell'unione tra idea e fatto. Anche in questo caso, secondo l'A., è possibile cogliere il nesso di continuità che De Sanctis istituisce tra Vico ed Hegel, dato dal peculiare coincidere della nozione di storia con quella di filologia, con la ricostruibilità del dato empirico, laddove l'elemento razionale non si riferisce ad alcuna astrattezza, ma sempre ad un discorso che ha il suo fondamento nella tipologia storico-psicologica già indicata da Vico. Al filosofo napoletano è poi attribuita la paternità del concetto dell'autonomia dell'arte, una posizione che ha un ruolo importante soprattutto nella definizione desanctisiana del genere lirico, o ancora nell'analisi del poema epico, tracciata dall'*Iliade* alla *Gerusalemme liberata* al *Paradiso perduto*, dove, prendendo le distanze da Cousin, lo storico irpino insiste sul principio che i tempi e la società determinano lo sviluppo della civiltà dando allo stesso tempo spa-

zio all'idea del 'ricorso' che consente «il prevalere della speranza sulla lucida negatività della disperazione» (p. 47).

Nel quaderno Nisio l'*Estetica* hegeliana occupa, com'è noto, un ruolo fondamentale per la ricostruzione desanctisiana della critica storica. Ciò però non comporta alcuna modifica dello schema metodologico già messo a punto nelle lezioni precedenti, per cui l'appello al fondamento teoretico della critica (mosso sull'esempio hegeliano e giobertiano) resta «senza conseguenze sul piano concreto del fare critico» (p. 51). Ancora una volta la via indicata per lo schema dei generi letterari è 'storica' non 'logica' e, pur se filtrata attraverso l'influenza di autori come Blair e André, la materia delle lezioni non cambia rispetto a quelle del 1841-42, per cui sembra che «nel quaderno Nisio la presenza hegeliana, pur consistente, non sovverta la struttura catalogativa che De Sanctis è andato costruendo nei primi anni della scuola, struttura che come abbiamo visto ha in Vico il suo più importante ispiratore» (p. 54). Dunque nella ricostruzione proposta dalla Borghesi De Sanctis fino all'ultimo corso completo della prima scuola (1846-47) resta fedele, nonostante l'esame e l'azione dell'estetica hegeliana, all'impianto, sostanzialmente vichiano, elaborato per costruire la propria via critica ispirata dal principio storico-filosofico dell'evoluzione parallela di individuo e società. Le poche pagine che chiudono l'ultimo anno della scuola, vale a dire le *Lezioni sulla storia e sulla filosofia della storia*, rappresentano una preziosa testimonianza del percorso compiuto dal maestro irpino, dell'approdo alla filosofia della storia e dell'approfondimento del pensiero di Hegel che segna un primo, chiaro allontanamento da Vico. In queste pagine «siamo ad un capovolgimento netto di segno idealistico rispetto al metodo seguito ed alle posizioni espresse in passato quando, per esempio, nel quaderno Giannuzzi era attestata la scientificità, non la riduzione all'empirico, del metodo di Vico» (p. 59). De Sanctis intende ora mostrare il grande distacco che Hegel ha operato rispetto alla tradizione e il carattere rivoluzionario della teoria hegeliana per cui, al posto del metodo storico vichiano, subentra quello 'logico' che dai principi generali scende ai fatti. In questa seconda fase all'A. sembra che De Sanctis, per seguire lo schema dell'evoluzione ininterrottamente progressiva della scienza storica, riduca in una maniera troppo semplificata i complessi e molteplici aspetti dell'opera vichiana. Il suo discorso, infatti, è ora percorso da «tensioni contrastanti» non riconducibili ad un superamento delle teorie di Vico, anche se poi si sottolinea nuovamente come occorra continuare a riflettere sulla «consistente trama vichiana» presente nelle lezioni della prima scuola, in grado di resistere anche agli attacchi delle nuove estetiche. Attraverso questa posizione, chiaramente e consapevolmente contrapposta a quelle di Oldrini e Albergiani, viene giustamente osservato che se «la teoria storica di Vico innerva tutta la prima meditazione desanctisiana sul metodo» ciò può avvenire solo perché «proprio a partire da Vico l'incontro con l'estetica e la teoria della storia hegeliane dev'essere interpretato come esito naturale e conseguente d'una ricerca che da Vico muove, accertando i molteplici punti di contatto e le anticipazioni spesso sorprendenti che l'opera vichiana offre rispetto a quella di Hegel, nonostante che

il filosofo tedesco non palesi mai una diretta conoscenza di Vico, e nonostante che anche De Sanctis sembri ignorare nelle lezioni della prima scuola questi precoci motivi pre-hegeliani della filosofia vichiana, pur riconoscendo a Vico il ruolo di precursore della scienza storica» (p. 67). È, come si può notare, una chiara riproposizione della nota tesi del Vico precursore di Hegel, che è certamente presente nell'interpretazione desanctisiana ma non ne è l'unica chiave di lettura.

Dopo aver esaminato le tracce nascoste e dichiarate dell'estetica hegeliana (conosciuta nell'edizione Bénard che i critici hanno ritenuta troppo appiattita sulla dimensione storica), Borghesi segue l'itinerario «a macchia» percorso da De Sanctis, il quale, pur attratto da una serie di temi quali il fine dell'arte e la sua autonomia, l'individualità libera dell'eroe cavalleresco, non sembra mostrare interesse «per la complessa architettura teorica hegeliana». Per accreditare questa tesi l'A. si sofferma su due questioni centrali della prima scuola: il concetto di «situazione» quale momento privilegiato dell'individuazione poetica, dell'unità di astratto e di sensibile, e il tema della morte dell'arte. In particolare si mette in luce l'incertezza con la quale il Maestro irpino tratta il bello ideale («sul quale poggia tutta l'adesione ad Hegel del primo De Sanctis») giacché, forzando in qualche caso il testo hegeliano, egli vi sovrappone considerazioni autonome dalle quali affiorano persistenze vichiane volte a sottolineare la «sintesi fantastica», mitica, pre-logica, «che la filosofia e la critica hanno il compito d'interpretare con l'analisi». Inoltre anche la lettura del concetto di ideale appare condizionata da una personale esigenza teorica (che si farà strada definitivamente solo negli anni dell'esilio torinese) che, assimilando «l'unità hegeliana tra idea e forma ad un'unità di tipo organico», lascia sullo sfondo l'aspetto fondativo di tale rapporto. Ciò che interessa De Sanctis sono «i modi della determinazione dell'ideale» (p. 122), un'impostazione che conferma la lettura unilaterale e forzata dell'*Estetica* hegeliana ed è fondata sulla necessità «d'individuare *come* il rapporto tra idea e forma si attua, si 'incarna', cioè si fa concreto» (*ivi*). Guidato dalla domanda «come l'arte si manifesta a noi», De Sanctis può indagare il problema dell'unità, dell'armonia tra forma e contenuto (che si realizzano nell'opera d'arte) senza porsi la questione dell'«unità dialettica, come tesi e antitesi che si conservano nel superamento», senza riconoscere, dunque, il tema dello *Aufhebung* che sta al fondo della teoria del bello, per cui non è in grado di riconoscere né il motivo che porta al di là dell'arte, alla religione e alla filosofia, né conseguentemente che la morte dell'arte ha per Hegel un significato dialettico e non storico. Di Hegel il Maestro irpino può accogliere solo il versante storicistico, la delineazione della storia dell'arte e l'evoluzione dei tre momenti del simbolico, del classico e del romantico, per cui in definitiva egli finisce con il sottrarre all'*Estetica* hegeliana la dimensione verticale propria della dialettica dello spirito. Più specificamente, per quanto riguarda il tema della «morte dell'arte» De Sanctis aderisce ancora una volta allo schema evolutivo vichiano, giacché la conoscenza del reale non può mai esaurirsi razionalmente, ma è affidata all'immaginazione e all'intelletto i quali, pur non riuscendo a ri-



solvere l'«enigma dell'universo» e a non dare mai alcuna forma di compiutezza alle loro conoscenze, sono due vie diverse e complementari di comprensione del mondo. All'uomo, dunque, non è dato raggiungere un sapere assoluto ma, vichianamente, a causa della sua finitezza, solo un «continuo perfezionamento» (p. 128). Ciò apre la strada a quell'esigenza del «reale» (terreno dell'arte e della scienza), al nuovo interesse per i «fatti», che conferma l'orientamento storicistico desanctisiano al quale è riconducibile anche lo Hegel per De Sanctis continuatore di Vico e di Herder, che avevano affermato che «la ragione e la provvidenza governano il mondo».

Se nella prima scuola la dipendenza dal filosofo tedesco «si restringe di fatto alla nozione dell'unità di idea e forma», dalla quale però De Sanctis si allontana sovrapponendo la tesi di un'unità di tipo organico, il distacco definitivo avviene nelle lezioni sulla letteratura drammatica e nelle pagine della famosa «quarta lezione» del progettato libro su Dante. Infatti è negli anni zurighesi che la riflessione si concentra intorno al «concetto» di *Divina Commedia* ponendosi in contiguità con le affermazioni della prima scuola circa il problema della «situazione», che è, come si è visto prima, il punto in cui l'idea si incarna e si manifesta nella forma, «si concreta». Il che significa anche che per l'artista esiste solo la forma, la «situazione» nel momento del suo farsi concreto. Questo aggancio con il De Sanctis successivo è significativo per testimoniare la stretta affinità e le anticipazioni che le lezioni della prima scuola svolgono rispetto alla riflessione degli anni dell'esilio.

Per ciò che riguarda il tema del reale esso è indagato da De Sanctis attraverso il riferimento a Leopardi, il quale diventa il punto di riferimento della spinosa discussione intorno al sistema filosofico di Hegel e agli esiti della sua estetica. L'indagine del reale si afferma secondo la logica vichiana del *verum ipsum factum*, tema già presente negli anni napoletani quando, nel saggio *Delle opere drammatiche di Federico Schlegel*, la novità del metodo di Vico è indicata nella riaffermazione del «libero arbitrio dell'uomo che si riappropria della libertà e dell'intelligenza delle proprie azioni» (p. 140). All'arte, dunque, è affidato «il compito di perseguire l'unità attraverso il concreto e il reale», per cui l'*Estetica* e la *Filosofia della storia* hegeliane, ridotte in chiave storicistica, non possono che interagire con il discorso vichiano. «Il principio del *verum-factum* si salda con la dialettica hegeliana, limitata tuttavia all'orizzonte del concreto. La complessità magmatica della vita che Hegel ha mostrato esser mossa da contrasti che si ricompongono per poi sciogliersi in nuove opposizioni tende ad un equilibrio momentaneo, sempre minacciato. Questa realtà viva, per la cui comprensione sono messi in atto gli strumenti della logica storica e razionale secondo l'insegnamento di Vico, diviene il fondamento dell'arte, che ha per compito di riprodurre il vivente» (p. 141).

Sono tutti motivi che sfoceranno, dopo gli anni del carcere, nella sempre più consapevole esigenza di una nuova teoria dell'arte e di una riforma della critica elaborate anche attraverso una matura e consapevole critica all'estetica hegeliana, al concetto di ideale, rispetto a cui De Sanctis formula il suo principio

estetico dell'arte come «forma». A questa concezione lo storico irpino può pervenire solo dopo aver scardinato il fondamento idealistico dell'estetica hegeliana, meglio ancora l'intero sistema della dialettica dello spirito, liberandosi quindi dagli equivoci sull'«organicità» dell'ideale in Hegel per approdare al realismo, alle esigenze della vita, che nasce dalla necessità di guarire dalla «malattia dell'ideale». «Un 'realismo', dunque, come antidoto contro i rischi dell'idealismo, che ritrova in Vico il maestro adatto a condurre la ricerca dentro il limite dell'opera dell'uomo» (p. 148). Una posizione che consente, in definitiva, una più giusta e equilibrata valutazione della meditazione desanctisiana su Hegel, che resta un confronto serrato e stimolante «al termine del quale il critico riacquista la propria autonomia pur mantenendo attivi alcuni strumenti fondamentali per lo sviluppo del suo metodo» (p. 149).

MAURIZIO MARTIRANO

1. AGRIMI Mario, «... *Nazioni unite insieme, come in una gran città del mondo...*», in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 347-362.

Nel saggio dell'A., 'universalismo' e 'nazionalità' costituiscono il filo rosso della ricostruzione dell'originale percorso del pensiero storico-politico di Vico. Alimentato dal costante misurarsi delle istanze filosofiche con temi affrontati e problemi sollevati dalla filosofia politica moderna, lo stesso universalismo cristiano di Vico, benché intriso di agostinismo, umanesimo e platonismo, nel confronto con la tradizione giusnaturalistica antica e moderna, assume il significato di un preventivo accertamento storico della verità del cristianesimo risolvendosi, infine, nell'esemplarità, tutta umana, della giurisprudenza romana. Non diversamente, considerando che «l'azione provvidenziale divina, determinata da leggi universali, da ordini immutabili, si attua nella realtà storico-temporale mediante cause occasionali e particolari», vediamo come l'ispirazione malebrancheana, con la distinzione tra causa ed occasione, non significhi esclusione di Vico dall'orizzonte delle filosofie della storia e del cosmopolitismo

dell'Illuminismo, perché il «platonismo della storia» di Vico si inserisce entro la dinamica storica conformata alla costanza ordinatrice della «storia ideale eterna». In questa prospettiva l'A., attraverso puntuali richiami testuali, mette in luce la non contraddittoria presenza nell'opera vichiana del «dinamico e competitivo confronto tra le nazioni europee, con la rivendicazione del primato italiano; e, nello stesso tempo, l'emergere di una visione unitaria delle nazioni europee» (p. 357).

[R. M.]

2. AJELLO Raffaele, *Una cultura 'trasgressiva' nella formazione di Metastasio. Aspetti del dibattito epistemologico a Napoli negli anni Venti del Settecento, in Legge poesia e mito. Giannone Metastasio e Vico fra «tradizione» e «trasgressione» nella Napoli degli anni Venti del Settecento*, a cura di M. Valente, Roma, Aracne, 2001, pp. 3-30.

Presentato in occasione del convegno metastasiano del 1998, e già pubblicato in una versione notevolmente accresciuta sia nel testo che nelle note (*La nuova scienza contro «La Scienza Nuova». La critica del sapere nella Napoli preilluministica*, in «Frontiera d'Europa. Società economia istituzioni dirit-

\* 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.), Giuseppe Cacciatore (G. C.), Silvia Caianniello (S. C.), Maurizio Cambi (M. C.), Giuseppe Cantillo (G. Cant.), Rosario Diana (R. D.), Thomas Gilbhard (Th. G.), Fabrizio Lomonaco (F. L.), Maurizio Martirano (M. M.), Federico Masini (F. M.), Roberto Mazzola (R. M.), Antonio Montanari (A. Mon.), Leonardo Pica Ciamarra (L. P. C.), Monica Riccio (M. R.), Manuela Sanna (M. S.), Alessia Scognamiglio (A. Scogn.), Alessandro Stile (A. S.).

to nel Mezzogiorno d'Italia», 1998, 2, pp. 47-150), l'intervento propone una critica della prospettiva «vicocentrica» che, a giudizio dell'A., condiziona la conoscenza dell'ambiente culturale napoletano dei primi decenni del Settecento traducendo in un giudizio di condanna nei confronti di esso le frustrazioni e le incomprensioni lamentate dal filosofo. Riprendendo un giudizio di E. Garin, e appoggiandosi alle testimonianze di contemporanei, l'A. sottolinea invece il «momento particolarmente felice» vissuto dalla cultura napoletana nei primi decenni del Settecento, all'interno di un itinerario che dal galileismo degli Investiganti conduce all'Accademia delle Scienze di Galiani e Intieri e alla ricezione del newtonianesimo, e che fa della città uno dei principali centri italiani dell'antiaristotelismo come dell'anticurialismo: «La sfortuna di Vico fu di vivere in un ambiente sociale non – come lo descrivono gli idealisti per loro personali e ben chiari motivi – torpido, ma anzi intellettualmente anche troppo recettivo e dinamico» (p. 8).

Del carattere moderno della cultura napoletana l'A. propone esempi tratti da campi diversi: la rivoluzione condotta da Pergolesi in campo musicale, come l'affermazione, all'interno di un'editoria clandestina di cui sottolinea l'importanza, di un interesse per la letteratura popolare toscana, segno di un gusto preilluministico per «gli aspetti materiali e mondani della vita» (p. 25).

A questi fermenti l'A. contrappone radicalmente la visione del mondo di Vico, a cui pure riconosce un «forte bisogno di originalità», deviato però da «una pulsione psicologica profonda», ereditata dai 'capuisti', che lo spinge a «reagire alla carica di edonismo epicureo che percorreva intimamente la sensibilità del tardo-barocco» (pp. 12-13). È un Vico collocato senza incertezze nel campo della tradizione, anche sul piano religioso: al pari del papa Corsini a cui, ancora cardinale, aveva dedicato la *Scienza nuova*, «anche Vico era convinto che la vecchia filosofia avesse bisogno di un'opera più di conservazione, che non di profondo rinnovamento», e a questa collocazione sarebbe riconducibile la scelta, opposta al naturalismo preilluminista, di situare il 'vero' in una storia pre-

sentata come «del tutto coerente» con la tradizione cattolica. (p. 15).

I giudizi negativi dei contemporanei su Vico deriverebbero in sostanza da due atteggiamenti caratteristici del filosofo: il rifiuto non solo della prospettiva naturalista della scienza moderna ma anche della filologia quale era andata sviluppandosi, dai maurini a Bayle, come strumento atto a ridurre il divario epistemologico fra scienze umane e naturali; la pretesa di «aver dato una risposta definitiva ai problemi fondamentali della filosofia» (p. 17), in antitesi ad un «orientamento problematico, ostile ad ogni esaltazione teoretica e ad ogni faziosità» (p. 20) proprio di personaggi come Celestino Galiani e Bartolomeo Intieri.

[D. A.]

3. AMOROSO Leonardo, *Vico e la «nascita» dell'estetica*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 23-36.

Una riflessione sull'estetica come disciplina filosofica e sulla sua nascita, a partire dalla definizione baumgarteniana di «filosofia dell'arte bella», fondata sulla distinzione tra rappresentazioni sensibili e rappresentazioni razionali. Teoria quindi della sensibilità e dell'esperienza, trova nell'opera di Vico spazio adeguato e consistente. Attraverso la nozione di «universale fantastico», l'A. entra nel vivo della trattazione vichiana e della sua riscoperta della sapienza originaria.

«Se la comprensione filosofica della sensibilità può essere chiamata, con il neologismo di Baumgarten, 'estetica', allora l'opera di Vico va senz'altro considerata come un momento fondamentale della 'nascita dell'estetica' del Settecento. Ma questa nascita non va intesa, riduttivamente, come il formarsi di una disciplina filosofica particolare, concernente solo l'arte bella, ma invece come l'espressione di un'esigenza ben più radicale: quella di concepire la ragione (e l'esperienza) in modo più ricco e profondo di quanto

non facciano il razionalismo (e l'empirismo) della prima età moderna» (p. 36).

L'ampia accezione vichiana di «filologia» racchiude in sé implicito l'invito a studiare come strettamente collegate fra di loro la storia delle cose e quella delle parole. Viene ribadito come l'opera di Vico sia di importanza decisiva per la storia dell'estetica, in particolare per la creazione di un nesso forte e imprescindibile tra linguaggio originario e parlare poetico, che costringe a una rivisitazione del concetto stesso di «ragione». «Lo sviluppo della ragione è sì per Vico un progresso, ma solo a patto che la ragione non pretenda di recidere le proprie radici nel terreno originario dell'esperienza, nel qual caso essa finisce per perdersi e per girare a vuoto» (*ivi*).

[M. S.]

4. BADILLO O'FARRELL Pablo, recensione a «New Vico Studies» XV (1997); XVI (1998), in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 421-423.

5. BARRIOS CASARES Manuel, *Hölderlin (tras Vico): la lógica poética de la revolución*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 37-55.

Sulla linea della lettura di Grassi dell'idealismo tedesco a partire dalle sue connessioni con la tradizione umanistica, e appoggiandosi nello specifico alle tradizioni interpretative tese a sottrarre rispettivamente Vico e Hölderlin all'assorbimento nell'orizzonte di pensiero hegeliano, il saggio mira a collocare il pensiero poetico hölderliniano sotto la stella della rivendicazione vichiana di una logica poetica. Sotto questa luce l'hölderliniano «modo poetico» di abitare il mondo – un ritorno alla fonte primordiale dell'esistenza, dove, a differenza che nel pensiero riflessivo, «l'essere si offre in forma non scissa e astratta» – viene a configurarsi teoricamente, argomenta l'A., come «una radicalizzazione del pensiero vichiano», cioè dell'idea

di «una sapienza poetica alternativa al procedere analitico dell'intelletto critico-riflessivo» (p. 43). Sulla base di una «comune comprensione ermeneutica del linguaggio mitopoietico come orizzonte originario di significazione» (p. 49), Hölderlin infatti converge con Vico nell'intendere «il divenire storico del genere umano come un processo nel quale il logos si sviluppa dal mito e dove, di conseguenza, il vero dispiegamento della ragione deve sempre fare i conti con la sua originaria dimensione mitopoietica» (p. 46).

[L. P. C.]

6. BASSI Romana, *Filologia e concordanze vichiane: in margine al «De ratione»*, in «Intersezioni» XXI (2001) 3, pp. 559-565.

Il lavoro ci offre uno sguardo in particolare modo dettagliato e competente su una recente e importante pubblicazione, vale a dire la ristampa anastatica dell'esemplare napoletano XIII B 55 del *De nostri temporis studiorum ratione* di Vico, curata da M. Veneziani per la casa editrice Olschki (2000). La scelta del manoscritto risente e utilizza il celebre studio di Salvatore Monti, *Sulla tradizione e sul testo delle orazioni inaugurali di Vico* (Napoli, Guida, 1977), laddove lo studioso, contro Nicolini, sostiene che questo costituisce la stesura originariamente letta da Vico, e non un riassunto della stessa. Veneziani la considera, invece, alla stregua di una redazione intermedia ampliata rispetto alla versione dell'ottobre 1708 e in attesa di ricevere la forma finale nella stesura del 1709.

Testimonianza vichiana di come si possa essere «moderni» senza essere necessariamente «cartesiani», il *De ratione* si apre all'insegna della lettura del *De augmentis* baconiano e mette in guardia «dall'esaltazione esclusiva dei principi cartesiani». La ristampa offre all'A. la possibilità di sottolineare come «l'appropriata scelta di Veneziani di presentare la riproduzione anastatica della *principes* dell'opera vichiana fornisca stimoli alla riflessione che richiedono quella collaborazione tra filologi e storici della filosofia assai apprezzata da Vico, oltre a configurare l'esi-

genza di mettere alla prova linee interpretative e spazi di ricerca talvolta poco frequentata» (p.565). Con encomiabile attenzione e precisione, l'A. attraversa l'analisi proposta da Veneziani soffermandosi su punti tematicamente cruciali, come la rilevazione nell'introduzione della ristampa di una fonte di Vico finora ignorata, il giurista Edmond Mérille. Il passo del manoscritto, poi cassato per la stampa, fa emergere questo nome, «che consente di approfondire e rendere più completo il quadro dei riferimenti vichiani» (p. 560) e consente anche di leggere un presentimento del tema dell'unificazione del sapere giuridico. «Non stupisce quindi che l'analisi degli indici di frequenza, utile per definire l'incidenza e le interconnessioni dei nuclei tematici su cui s'incardina il testo, consenta d'individuare come significative per l'elevata ricorrenza assoluta, escludendo le particelle sinca-tegorematiche e pochi altri termini, le forme *juris, leges, incomoda*, seguite a distanza ravvicinata da *jus* e *jurisprudencia*. Il rilievo di queste espressioni si specifica in modo più definito qualora dall'indice di frequenza delle forme si passi a considerare l'indice di frequenza dei lemmi» (p. 561).

La lettura accurata dell'A. si manifesta poi anche nella disamina delle correzioni manoscritte - che confermano la lettura di Croce e Nicolini sull'abitudine vichiana d'intervenire sulle opere a stampa solo a partire dal *De antiquissima* -, in particolare sulla correzione autografa del termine «duodecim», sul quale Bassi si sofferma proprio per mostrare dall'interno la stretta e proficua relazione, presente in questo tipo di operazioni editoriali, tra piano filologico e piano filosofico.

[M. S.]

7. BATTISTINI Andrea, *Un «critico di sagacissima audacia»: il Vico di Cesarotti, in Aspetti dell'opera e della fortuna di Melchiorre Cesarotti*, 2 tt., a cura di G. Barbarisi e G. Carnazzi, Milano, Cisalpino, Istituto Editoriale universitario, 2000, t. I, pp. 19-70.

Di contro alla nota tesi crociana, Battistini in questo saggio dimostra non solo che

le opere del filosofo napoletano erano diffuse presso i suoi contemporanei e in modo particolare presso la cultura veneta, ma anche che molti intellettuali erano fortemente conquistati dalle sue idee. Interessato a rilevare l'influenza di Vico nella formazione e nell'esperienza critica di Melchiorre Cesarotti, l'A. mette in evidenza che proprio a Padova questi fu precocemente indotto alla lettura del filosofo napoletano, tanto che nel *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica* (1762) si percepisce, fin dal titolo, la piena condivisione degli «interessi genetici di Vico e insieme il suo disegno di ricostruire lo sviluppo di ogni istituzione umana, secondo il programma, più volte ripetuto nella *Scienza nuova*, di una 'storia ideale eterna' che di tutte le 'nazioni' segua i 'sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini'» (p. 23). Malgrado ciò, dallo studio del *Ragionamento* l'A. rileva una differenza sostanziale tra Vico e Cesarotti: se, infatti, per il primo, la «libertà fantastica» dei primitivi - che li rende poeti per natura - garantisce esiti tanto più «inarrivabili» quanto meno tali esiti sono «sorvegliati dalla ragione», il critico padovano ritiene che proprio ad essa l'istinto e la fantasia devono il loro «progresso». Se dunque in alcuni passi del *Ragionamento* Cesarotti si pone ancora in dissenso con Vico, dopo la lettura dei poemi di Ossian intuisce che le teorie della *Scienza nuova* sono lo sfondo più consoni alla poesia celtica, tanto che tutte le volte che le «Osservazioni» esegetiche - in appendice alla sua traduzione - richiamano in modo esplicito Vico, intendono segnalare la consonanza tra la natura dei «primi eroi delle nazioni» e il carattere dell'epos ossianico. La strategia di Cesarotti consiste nell'applicare a Ossian gli attributi individuati da Vico nelle forme espressive dei primitivi: così il critico padovano trasferisce «l'inarrivabile facoltà poetica eroica» che Vico aveva ricavato dai poemi omerici a Ossian, sottraendola a Omero stesso. Nella traduzione dell'Ossian, sottolinea ancora Battistini, l'influsso di Vico non si esaurisce nei rimandi espliciti, tanto che l'intero quadro entro cui si manifestano le gesta dell'epos scozzese è lo stesso che nella *Scienza nuova* corrisponde ai tratti

distintivi dell'«età degli dei e degli eroi». La traduzione di Ossian obbliga naturalmente Cesarotti ad affrontare problemi linguistici. L'A. – partendo dalla premessa che il critico padovano considera le lingue dinamiche e dunque intolleranti a regole immutabili – evidenzia che se per Vico le derivazioni etimologiche si deducono solo nell'ambito di una stessa lingua, Cesarotti sostiene, al contrario, che esse vanno piuttosto ricercate all'esterno: «dietro questo presupposto agisce un diverso intento, che per Vico è [...] trovare attraverso le metamorfosi autoctone delle lingue una legge del divenire storico della società e per Cesarotti la prova che nessuna lingua è perfetta e può arrogarsi il diritto di assurgere a modello» (p. 47). Non dimeno, i punti di incontro non tendono a esaurirsi, e qualche anno più tardi, cimentandosi con la traduzione critica dell'*Iliade* (1783-1795), Cesarotti - seguendo Vico - afferma con convinzione che l'epos omerico altro non è che la raccolta dei canti nazionali del popolo greco, cresciuta nel tempo ad opera di vari autori. Nello scrupoloso apparato critico sono davvero molte le sicure derivazioni dalla *Scienza nuova*, tanto che Battistini parla addirittura di «sinergia». Con molta pertinenza, l'accenno al linguaggio mitico induce Cesarotti «a spiegare quella che per Vico era la chiave maestra della *Scienza nuova*, vale a dire il concetto di universale fantastico, cui si deve la creazione di concetti poetici, ossia esseri reali insieme ed immaginari, abbelliti e perfezionati non per lusso, ma per bisogno e povertà di lingua e di spirito» (p. 52). A dividerli tuttavia, insiste l'A., è ancora il fermo rifiuto in Cesarotti della possibilità che cultura e razionalità siano nemiche della poesia, e che al contrario le età primitive siano quelle che hanno generato frutti poetici più alti.

In conclusione Battistini riflette che se la *Scienza nuova* ha contribuito alla costituzione del linguaggio poetico italiano – almeno di quello dei poeti che hanno ragionato sulla storia dell'umanità – a sua volta Cesarotti ha cooperato a diffondere quel linguaggio, non tanto con le sue poesie, quanto «con l'esposizione dell'antropologia vichiana delle origini, operata nelle note a Ossian e a Ome-

ro» (p. 67), meritandosi proprio per questo l'epiteto di «'filosofo letterato', che educò intere generazioni alla lettura, se non al culto di Vico» (p. 70).

[A. Scogn.]

8. BATTISTINI Andrea, *Il granito e l'arcobaleno. La biografia vichiana di Antonio Carafa tra verità storica e ragioni epidittiche, in Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 57-86.

Il suggestivo titolo del saggio prende a prestito una citazione da Virginia Woolf per mostrare le due contraddittorie nature che caratterizzano sempre il racconto di una vita: solidità della verità storica e fragilità della personalità individuale. Questo per parlare della dialettica presente nel *De rebus gestis Antonj Caraphaei* vichiano, corrispondenti, nel genere letterario, alle memorie e all'enciclio. Da serio e provato studioso del genere biografico, Battistini mette in luce, del testo vichiano, lo «spostamento dal modello delle biografie classiche, centrate sull'evidenza icastica o ipotiposi, al modello barocco che opera maggiormente sulle ambiguità inquiete delle anfibologie e delle metafore dense di polisemia, attratto dal mondo notturno e ctonio, dove la luce si vela e si complica di sfumature più indefinite» (p. 61). Di qui il maggior valore affidato alla retorica e non alla filosofia nel descrivere le risorse più peculiari dei grandi uomini.

L'importanza del genere biografico nel Settecento quale veicolo pedagogico è filtrato così attraverso l'individuazione delle fonti vichiane presenti in quest'opera, da Machiavelli a Raimondo Montecuccoli, «in una stagione in cui per impulso dell'antiquaria e della storiografia erudita, organizzatesi non più a corte ma a ridosso degli archivi, delle biblioteche e delle riviste di cultura, si forma una generazione nuova di biografi di professione» (p. 86).

[M. S.]

9. BATTISTINI Andrea, *Un Vico visionario*, recensione a G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico* (Torino, Einaudi, 1999), in «Intersezioni» XXI (2001) 2, pp. 351-358.

10. BAZARGAN Susan, recensione a G. MAZZOTTA, *The New Map of the World. Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton, Princeton U. P., 1998), in «Clio» XXIX (2000) 4, pp. 470-473.

11. BELLO Eduardo, *Dos concepciones de la filosofia de la historia: Vico y Voltaire*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 363-388.

Muovendo dalla constatazione della rarità, se non dell'assenza di autentici studi comparativi su Vico e Voltaire, l'A. si propone di impostare il confronto sull'ipotesi di complementarità, piuttosto che di opposizione tra i due pensatori. Innanzitutto, comune ad entrambi è l'esigenza, profondamente innovativa, di nuovi fondamenti metodologici per la scienza storica, del nesso, da stabilire strettamente, tra verità e sapere storico. Differiscono, naturalmente, punti di vista ed approcci teorici. Il concetto vichiano di verità, plasmato sul *verum-factum*, è certo più ampio di quello voltairiano, che esclude favole e miti dalla ricostruzione storica, e sostiene un concetto unitario, e anch'esso più ampio, di storia. D'altra parte, il concetto di storia di Voltaire risulta maggiormente diversificato epistemologicamente. Ma lungo la strada, per così dire, dei loro sforzi, si incontrano su più di un punto. Ad esempio, il concetto di tempo nella *Scienza nuova*, della stessa «storia ideale eterna», è più vicino al tempo della storia secolarizzata di Voltaire che all'accezione teologica del tempo di Bossuet. «Le idee di Provvidenza e di progresso convivono nella teoria di Vico» (p. 387). Certo, laddove egli parla di «conservazione» del genere umano, Voltaire parla di «perfezione»; ma entrambi «hanno lasciato da parte la lettura esclusivamen-

te teologica della storia» (*ivi*), che pone come suo fine la salvezza.

[M. R.]

12. BERLIN Isaiah, *Vico y Herder*, a cura di H. Hardy, Madrid, Càtedra, 2000, pp. 272.

13. BERTÒLA DE' GIORGI Aurelio, *Della filosofia della storia*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, Liguori, 2002, pp. LXXVI, 185.

In quella parte dell'«Introduzione» alla sua *Filosofia della storia* (1787) dove passa in rassegna «il secolo diciottesimo» (approvando con riserve Montesquieu, e censurando Condillac, D'Alembert, Mably), Bertòla allude pure a «più altri» autori «i quali dal nostro silenzio già non ricevono oltraggio». È una dichiarazione di principio che documenta le sue preferenze e ne chiarisce le motivazioni: se nei secoli precedenti «si pose forse troppo mente agli antichi, senza porre mente alla filosofia; in questo troppo forse alla filosofia, e poco o nulla agli antichi». La «degnità» in cui Vico, uno degli autori lasciati in «silenzio», parla del legame tra *filologia* e *filosofia*, avrebbe potuto fornirgli una conferma alle sue convinzioni (ma anche correggerle), nel punto in cui essa conclude: nel passato hanno «mancato per metà» sia i filologi sia i filosofi praticando separatamente le loro attività. Bertòla intende rivendicare la grandezza degli antichi scrittori che «quanto pensarsi e dirsi potea di più esatto, di più profondo, di più proficuo sulla morale e sulla politica non a mucchio, per dir così, accolsero e strinsero, ma in diverse e tutte accone nicchie distribuirono con accorgimento e con verecondia meravigliosa». Di questi scrittori del passato, per dirla con il Vico di quella «degnità», Bertòla non si cura di accertare le ragioni «con l'autorità» della *filologia*, convinto com'è *a priori* di un primato dei modelli classici.

Il Nostro (osserva il curatore di quest'edizione, Fabrizio Lomonaco, nell'attenta ed analitica «Introduzione» allo scritto bertoliano), si pone così «contro il proprio secolo che aveva attribuito troppo rilievo alla *filo-*



*sofia* e contro l'opinione di chi accusava, con D'Alembert, gli antichi» d'aver trattato la storia (sono parole di Bertòla) «più da oratori, che non da filosofi».

Per esaminare le «ragioni della mancata fortuna» di Vico nel pensiero bertoliano, Lomonaco sostiene che «non soccorre più la vecchia tesi storiografica della sua *solitudine* e/o *oscurità* nel tardo Settecento italiano», e spiega: «Alla comprensione della *Scienza Nuova* la *filosofia della storia* dello studioso riminese era interdetta dalla prevalente inclinazione al *naturale* ed alle relative esperienze emotivo-sentimentali nelle forme del 'pastoral genere', sorretto dall'alleanza di studi sulla fisica e sulla morale, tesi a ribadire la distanza dai 'chimerici boschi d'Arcadia». Come aveva già notato O. Saccozzi (1937), citato da Lomonaco, nella *Filosofia della storia* «il Bertòla è piuttosto poeta che filosofo politico» e «si dimentica della filosofia, ritrova i dilette dell'immaginazione, e cioè un poco se stesso». Lomonaco riepiloga che «si rivela distante dall'antropologia del riminese il modo d'essere costitutivamente storico dell'uomo vichiano, e perciò, il senso stesso della storia quale 'scienza nuova' del mondo da esplorare in quanto autenticamente umano».

Il Bertòla «filosofo della storia» vive una condizione contraddittoria. Sia quale scrittore sia come insegnante, è sempre rivolto a descrivere «un seguito compiuto di avvenimenti dalla esposizione preceduti delle loro prossime e rimote cagioni» (così leggiamo in un suo quaderno sulle *Disposizioni necessarie allo studio della storia*, 1786, Fondo Piancastelli, Bib. Saffi Forlì, ms. 64.16, c. 2). Nonostante questa premessa, egli non riesce a compiere il gran salto dal piano letterario (che coniugava il «buon gusto» con le «fonti degli antichi»), a quello scientifico (nel senso vichiano) che lo avrebbe portato ad una teoria generale della storia, con cui avviare a ciò che Lomonaco chiama mancanza di «un'omogeneità di pensiero» provocata «dalla presenza di riflessioni tra loro contrastanti e alternative». Bertòla inoltre si limita a descrivere soltanto le vicende antiche, adducendo giustificazioni che alla fine si sottraggono alla discussione storiografica, e si compendiano in una confessione meramente autobiografica.

Per descrivere i tempi di mezzo e i moderni, avverte, occorrerebbe uno studio supplementare «sopra un piano e meno uniforme e indicibilmente più vasto», per il quale «né talento abbiamo né salute, né tempo per ora che basti». Egli ci offre una specie di confessione del suo *male di vivere*, celata in mezzo a motivazioni di metodo riservate agli studiosi. Ai quali spiega che, per riempire l'intervallo fra storia antica e moderna, s'incontrano infinite «eccezioni» al metodo di analisi usato.

Un altro motivo che può spiegare la sua lontananza rispetto a Vico, potrebbe essere il fatto che nella *Scienza nuova* la poesia è considerata il sapere dell'età fanciulla, quando in Bertòla è l'essenza del suo intelletto, anche se in un certo momento della propria esperienza culturale (ed umana soprattutto) egli la avverte come limite da superare. Mentre a Napoli vive una fase che definisce di dissipazione, Bertòla si convince infatti che gli conviene mutare la sua immagine pubblica, e confida in un'epistola all'abate Giovanni Cristofano Amaduzzi, ricercato ed inascoltato maestro di *bon ton* esistenziale, che gli nuoce «esser poeta» (1779). Bertòla, con ciò che Vico chiama «la boria de' dotti», si mimetizza allora nei panni austeri del pensatore approdando alla stesura della *Filosofia della storia*, le cui modalità stilistiche così opposte a quelle del prosatore elegante e affascinante che era, ci indicano tutta la tensione che lo sforza ad abbandonare l'istinto letterario suo proprio, ed a recitare una parte saccente e noiosa, grazie alla quale sperava di guadagnare i conforti di potenti protettori. Fu filosofo, alla fine, o cercò di apparire tale, *malgré lui*.

[A. Mon.]

14. BOTTURI Francesco, *Ermeneutica del mito ed esperienza etica in Giambattista Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 275-293.

L'A. riflette sulla prospettiva ermeneutica del pensiero vichiano, definita «ermeneu-

tica dell'evento», nel senso che «gli accadimenti linguistici, testimoniati dalla tradizione erudita delle 'filologia', diventano eventi in quanto interpretati secondo il criterio di senso fornito dalla 'mente' e dalle sue 'modificazioni'» (p. 275). In particolare, la «verità ermeneutica» della *Scienza nuova* è resa possibile dall'intento di riprodurre «l'atto interpretativo originario con cui è stato fondato il mondo» (p. 276). Si tratta dunque di individuare «la struttura dell'ermeneutica primordiale fondativa» (p. 278), che Vico coglie in una prassi sorretta dalla Provvidenza che, «precisamente attraverso l'ermeneutica umana, fornisce i fondamenti metasoggettivi ('naturali') della condotta etico-politica, il 'diritto naturale delle genti'» (pp. 278-279). Questo significa allora che alla base dei diversi gradi del sapere presenti nel *verum-factum* vi è la conoscenza di un vero ideale che «dispiega parzialmente in un sapere finito, e storicamente determinato, l'infinita ineguagliabile perfezione» (p. 280). La mente umana dunque è da una parte «in possesso dei procedimenti del suo sapere»; dall'altra viene «sempre trascesa dall'eccedenza veritativa in cui questo è fondato» (p. 281). Botturi segue a questo punto, per trovare conferma alla sua tesi, i passaggi interni che contraddistinguono la struttura ermeneutica vichiana. Il vero è colto originariamente da Vico attraverso il costruito immaginativo e la narrativa, grazie all'ingegno, che consente all'uomo di «inaugurare il suo mondo» trascendendo l'immediatezza empirica, secondo quella *metafisica della mente* che illumina la presenza di quel vero cui l'ingegno stesso è assoggettato. L'A. riflette allora su quale sia «lo spazio dell'esperienza etica aperto dall'ermeneutica vichiana» (p. 286), e considera che l'ambito etico si definisce «nel rapporto della libertà e della coscienza a questo piano di necessità e di preterintenzionalità» (*ivi*); segue perciò l'articolarsi della struttura etica a partire dall'emergere del  *pudor* nella relazione dell'uomo con il divino e con i suoi simili, fino alla «barbarie della riflessione». L'ermeneutica poetica del mondo, conclude Botturi, è condizione indispensabile per l'accesso antropologico alla sfera dell'etica e dei valori; «diversamente, la coscienza morale non prende for-

ma oppure, quando è in declino come nella congiuntura della 'barbarie della riflessione', il discorso etico rimane una procedura argomentativa astratta e inefficace, che di fatto copre [...] una condizione morale di soggetti finemente rimbarbariti, tornati ad essere nell'intimo come 'bestie immani' » (p. 292).

[A. S.]

15. CACCIATORE Giuseppe, *Il concetto di «cittadinanza» in Giambattista Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 389-407.

Una raffinata ricostruzione dell'idea vichiana di cittadinanza costituisce il terreno di un'interrogazione tesa ad enucleare quei punti teorici e metodici della concezione vichiana della scienza storica in grado di fornire un contributo «rispetto alla questione centrale della ricerca dei nessi fra formalizzazione universale dei diritti fondamentali e storicità concreta dei cosiddetti diritti sostanziali» (p. 393). A Vico, rileva l'A., si devono infatti numerosi spunti che inaugurano «quella linea di chiarificazione, oggi così ampiamente perseguita, che colloca il discorso sulla cittadinanza nel necessario incrocio tra la tendenza all'universalità e generalità dell'ordinamento politico della comunità sovranazionale e la storicità determinata che si manifesta nelle differenze storico-culturali delle singole comunità» (p. 406). Tra questi l'intuizione della centralità del rapporto tra *filosofia e legislazione*; l'individuazione dell'esperienza giuridica quale terreno privilegiato dell'indagine intorno al concetto e alla realtà della *autorità*; la convinzione che la giustizia si ponga a fondamento di ogni società e che ogni società è «comunicazione di utilità»; l'analisi storico-genetica degli istituti civili che realizzano quest'idea di *civitas*, nel quadro di un processo di progressivo incivilimento delle nazioni. Pur con ogni cautela da parte dell'A. nell'evitare facili attualizzazioni di un plesso teorico evidentemente impregnato della temperie politico-cultu-

rale dalla quale origina, la riflessione di Vico è proposta qui come inalterato avvertimento metodologico per l'analisi della «possibilità – che Vico affidava anzitutto alla sua nozione di *senso comune* – di attivare [...] il *riconoscimento*, sia pur nella ineliminabile pluralità delle esperienze storicamente determinate e *differenti*, dei principi comuni collocati costitutivamente nelle forme della comunanza intersoggettiva» (p. 407).

[L. P. C.]

16. CACCIATORE Giuseppe, *Die Hermeneutik Vicos zwischen Philosophie und Philologie*, in *Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg.v. M. Beetz-G.Cacciatore, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2000, pp. 311-330.

Inserito in quello che è il terzo volume del *Collegium Hermeneuticum* – una collana diretta da Manfred Riedel, da Fulvio Tessitore e dall'A. stesso che ospita ricerche filosofiche italo-tedesche e raccoglie intorno a sé un nutrito gruppo di autorevoli studiosi di entrambi i paesi –, questo saggio offre una lettura in chiave ermeneutica del nesso di reciprocità che Vico istituisce fra filosofia e filologia.

L'argomentazione parte da «uno dei temi [...] più originali» del pensiero vichiano, quello del «senso comune», vale a dire l'insieme di «idee uniformi» che, «nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti», «debbono avere un *motivo comune* di vero» (*Scienza nuova*, 1744, degnità XIII, cit. a p. 315 – corsivo mio). Se al di là delle differenziazioni storiche dei vari popoli è possibile individuare un nucleo istituzionale («religione, matrimoni, sepolture», p. 314) da tutti condiviso, allora nulla impedisce di pensare che, oltrepassando le varietà fonemico-semantico esistenti fra le singole lingue – frutto di diversificati contesti storici di appartenenza –, sia possibile enucleare un ampio ventaglio di significati comuni i quali, oggettivatisi storicamente in segni linguistici diversi fra loro, vadano tuttavia a costituire un «dizionario di *voci mentali*» dell'umanità. Per questo suo carattere di compendio dei concetti comuni sottesi a tutte le storiche e multiformi realtà lin-

guistiche, siffatto dizionario, secondo l'A., «diventa lo strumento ermeneutico essenziale» per scandagliare e comprendere «le articolazioni della storia ideale eterna» (p. 317) e scoprire dietro la mera «fatticità empirica» la «sostanza dei fatti riscontrabili nella vita associata degli uomini» (p. 319). L'approccio diretto a questo «dizionario» non può che essere filologico e filosofico insieme, secondo quella vicendevole integrazione di filologia e filosofia (cfr. p. 322) che consiste nel duplice procedimento in forma di chiasma, per così dire, grazie al quale si fonda il *certo* col *vero* e si conferma il *vero* col *certo*. Si coglie a questo punto la «funzione ermeneutica» (*ivi*) della filologia che, in quanto scienza di ciò che proviene dall'«umano arbitrio» – distinta certo ma fortificata dalla filosofia, che pure ne accoglie la sensibile attenzione all'effettività, consolidandosi a sua volta con la rinuncia all'astrattezza –, è interpretazione della storia ideale eterna condotta attraverso i contenuti semantici universali che essa rintraccia nelle ed oltre le lingue concrete, ma anche «storia delle cose» ricostruita nelle vicissitudini che le 'idee', consegnate alle 'parole', subiscono nel corso del tempo: dunque storia della cultura, dei costumi e delle istituzioni proprie dell'uomo. Per questo complesso di ragioni, qui solo abbozzato, l'A. può affermare – giustificando la sua tesi nelle dense pagine conclusive del saggio – che il compito della filologia deborda dai puri e semplici «confini disciplinari» riconosciuti dalla tradizione, giacché in Vico essa diventa indagine sull'«agire umano» e fa suo l'oggetto proprio di quelle che l'epistemologia del secondo Ottocento chiamerà «scienze dell'uomo» scienze «moral» o «scienze dello spirito» (p. 323).

[R. D.]

17. CACCIATORE Giuseppe, *Individualità ed etica: Vico e Dilthey*, in ID., *L'etica dello storicismo*, Lecce, Milella, 2000, pp. 85-108.

Inserito nel più ampio quadro di un volume dal solido impianto teoretico, del quale costituisce il capitolo quarto, questo scrit-

to – per esplicita dichiarazione dell'A. (p. 85) –, pur confrontandosi con le più accreditate interpretazioni dei due filosofi oggetto d'indagine, non vuole avere intenti meramente storiografico-comparativi, ma, al contrario, intende formulare una precisa proposta teorica: considerare Vico e Dilthey quali «possibili strumenti critici» funzionali alla comprensione del rapporto tra un'«etica dell'individualità», centrata quindi sull'individuo e sulla «sua ricerca personale del bene», ed un'«etica della vita storica», il cui carattere di «universalismo» non può più essere fondato su astratti «principi metafisici» o «formali-trascendentali», ma va invece costruito con una ricerca storicamente atteggiata e tesa all'elaborazione di valori riconosciuti (p. 88).

Un valido strumento di «accesso conoscitivo al mondo dell'agire umano» (p. 94) restano, dunque, ancora oggi quei saperi, come la «prudenza» ed il «senso comune», che Vico rivaluta e riabilita al cospetto delle più accreditate forme di conoscenza universalistica (filosofia, religione, diritto naturale), perché li ritiene capaci di mostrare la genesi storico-antropologica dei motivi comuni dell'agire (cfr. *ivi*) nonché portatori di una competenza pratica condivisa che coniuga insieme le singole esigenze individuali e le spinge a declinarsi nel confronto continuo fra le ragioni dell'io e quelle del tu.

Anche in Dilthey l'approccio storico al problema morale è collegato ad una precisa scelta epistemologica che lo allontana da un sapere formalistico-universalistico (il criticismo kantiano) e lo spinge invece verso quelle scienze, l'antropologia e la psicologia, che «sono la base di ogni conoscenza della vita storica» (p. 100). Nella prospettiva diltheyana il punto di congiunzione fra individualità e moralità coincide con lo schiudersi del microcosmo individuale alla socialità ed alla vita storica. Ciò avviene grazie alla «virtù» – intesa come quel complesso di «modi di agire» non coercitivi nei quali le forze più profonde della vita individuale trovano gradualmente la via per canalizzarsi in direzione di un «sentimento sociale» (pp. 104-105) – ed alla «cultura morale» ovvero all'«*ethos* di un'epoca», che si costituisce e si determina sempre storicamente e perciò non può mai essere frut-

to di astratta deduzione da parte di una filosofia della storia. Possedendo «la medesima connessione strutturale di pensiero, azione e sentimento» propria dell'individualità (p. 106), tale *ethos* offre a quest'ultima le strutture necessarie alla sua manifestazione nella vita storica.

[R. D.]

18. CANTELLI Gianfranco, *Ancora qualche considerazione sul «parlare scrivendo» di Vico. Una premessa alla sua «semiologia»*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 87-110.

L'A. si colloca, da una prospettiva filosofica prima che linguistica, nel filone dell'interpretazione semiologica di Vico, ponendo al centro del suo pensiero il linguaggio ed il mito, da considerare non come due realtà distinte bensì il secondo come una forma del primo. Il mito, cioè, con i suoi caratteri propri, «fatti di gesti, immagini, pitture e non di voci articolate», rappresenta un linguaggio originario «fondamento di ogni altro successivo linguaggio» (p. 88): il suo insorgere costituisce l'identico evento dell'insorgere del linguaggio divino e, almeno in parte, del linguaggio eroico. Ciò vuol dire che il termine «linguaggio» in Vico starebbe ad indicare un orizzonte di espressioni significative più ampio di quello che generalmente designa, motivo per cui l'A. aderisce alla proposta di J. Trabant di definire la teoria dei segni del filosofo napoletano piuttosto una semiologia, o una semiotica (non accoglie invece la definizione di «sematologia»). L'A. rileva i pericoli ma anche le suggestioni di un'ennesima lettura di Vico come precursore, questa volta della semiotica moderna, e passa piuttosto ad analizzare il contesto in cui le intuizioni vichiane presero forma, sottolineando l'importanza della vasta letteratura sulle immagini e i segni simbolici, geroglifici, miti, insegne, offerti dalla tradizione ermetica e neoplatonica così come dall'aral-

dica. La scoperta dell'origine congiunta delle lingue e della scrittura, condensata da Vico nel «pensare per caratteri poetici» posto all'origine della comunicazione umana, si viene formando su questo terreno ma se ne allontana nella misura in cui ai segni iscritti nel «gran libro della natura» non è più attribuito un valore oggettivo ma soggettivo, frutto della trasposizione metaforica dell'esperienza umana.

[M. M.]

19. CATTANEO Carlo, *La scienza nuova dell'umanità. Scritti vichiani 1836-1861*, a cura di G. Cospito, Genova, Name, 2002, pp. 172.

È un'utile scelta antologica – che, come scrive il curatore, «non può che presentarsi arbitraria» - delle più importanti pagine che Cattaneo ha dedicato a Vico. Introdotto da un altro contributo del curatore sul rapporto tra il filosofo napoletano e lo studioso milanese (per il quale si rimanda alla recensione in questo «Bollettino»), tale antologia non raccoglie certo tutti gli scritti cattaneani in cui Vico viene citato o sono ispirati dall'autore della *Scienza nuova*, giacché quest'operazione avrebbe comportato la ripubblicazione di buona parte del *corpus* delle sue opere, nelle quali Vico è di gran lunga tra gli autori più richiamati. La scelta si è in parte basata su implicite indicazioni dello stesso Cattaneo il quale, nel ripubblicare la raccolta *Alcuni scritti*, introdotta da un saggio dal titolo vichiano *Frammenti d'istoria universale*, tra i lavori di «filosofia civile» metteva insieme, oltre al noto saggio-recensione a *Vico et l'Italie* di Giuseppe Ferrari, le *Considerazioni sul principio della filosofia* del 1844 (con cui recensiva un'altra opera ferrariana, l'*Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*). A questi scritti il curatore ha aggiunto pagine tratte dalle *Lezioni di Ideologia (Dell'ideologia sperimentale)*, dalle *Lezioni di logica (Della traduzione)*, dalla *Psicologia delle menti associate (Idea di una psicologia delle scienze)* e *Le origini italiane illustrate coi libri sacri dell'antica Persia* del 1861.

«Riproporre i testi più significativi dedicati da Cattaneo a Vico, nonché quelle pagine teoriche in cui l'eredità vichiana appare più forte, può contribuire quindi a ricondurre la figura dell'intellettuale milanese all'interno del contesto storico e culturale entro cui operò; la sua grandezza, così come è avvenuto con Vico, potrebbe addirittura risultare accresciuta dalla considerazione di come spesso entrambi abbiano saputo sollevarsi al di sopra del loro ambiente ristretto, senza con questo essere 'palme nel deserto' (che, come è noto, si rivelano nella maggior parte dei casi semplici miraggi, illusioni ottiche)» (p. 34).

[M. M.]

20. CALOPRESE Gregorio, *Dell'Origine degli Imperi. Un'etica per la politica*, versione moderna con testo a fronte e note di E. Esposito. Introduzione di A. Mirto, Milano, Salviati, 2002, pp. 128.

Alle pp. 35-127 il volume ripubblica le quattro lezioni *Dell'Origine dell'imperij*, tenute dal Caloprese nell'Accademia napoletana del Medinacoeli, offrendo del testo pubblicato da Silvio Suppa nel 1971 una «versione in italiano moderno (che) non è ovviamente una traduzione, ma un'esposizione nella lingua oggi in uso, in cui taluni lemmi vengono proposti nella forma originale, in quanto attuali» (p. 35). In tale originale «volgarizzazione» il lettore informato invano cercherebbe un confronto critico-filologico con i testi del codice madrilenio (Biblioteca Nacional, ms. 9110), recentemente procurati da Michele Rak (*Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinacoeli, Napoli, 1698-1701*, t. I, a cura di M. Rak, Napoli, 2000, pp. 7-48 corrispondenti alle cc. 3-48v del suddetto codice). Più utile si rivela l'informata *Introduzione* di Alfonso Mirto (pp. 5-34), studioso attento della Calabria di metà Seicento e, in particolare, della Scalea di Caloprese, ricordato opportunamente anche come «maestro» di cartesianesimo (nella nota scuola frequentata da Gravina, Metastasio e Francesco Maria Spinelli) e di metodo anche

alla luce del «fuorviante», «duro giudizio» di Vico (nell'*Autobiografia*) sulla presunta svalutazione della letteratura e delle lingue moderne nella filosofia di Descartes (pp. 18, 19). Ma il richiamo più interessante al filosofo della *Scienza nuova* è nel paragrafo II dell'*Introduzione* dedicato al «pensiero politico di Gregorio Caloprese». Qui la ricostruzione – assai informata della critica moderna (da Ricuperati a Mastellone, da Badaloni a Garin, da Rak a Torrini, da Nuzzo a Syska-Lamparska) – si sofferma sull'ambiente politico-culturale della Napoli «accademica» di fine Seicento, per ricordare il cenacolo di Nicola Caravita che accolse tra gli antibarocchisti e gli anticurialisti anche Vico, l'autore di un'*Orazione* per la morte di Caterina d'Aragona (p. 24). Di essa Mirto – sulla scia del noto e citato commento badaloniano (nell'*Introduzione a Vico* del 1961) – sottolinea la centralità conferita al tema della *saggezza-prudenza* (p. 25 e n.), premessa e conseguenza del primato della *coscienza* che, definita nelle *Lezioni* calopresiane, «scienza di noi medesimi», impone di riformare tutta la «scienza del viver civile» mediante il definitivo abbandono del naturalismo investigante e dell'utilitarismo empirico ed egoistico di Hobbes cui è da opporre l'ineludibile ricorso all'«intelligenza della prima verità e dell'amore del Sommo Bene» (pp. 27, 28, 54, 104). Né a conclusioni molto distanti giunge Vico nell'*Oratio I* (1699) il cui *argomento* («la conoscenza di se stesso»), ispirato alla celebre massima delfica, è esaltazione delle capacità creatrici della mente umana; è, secondo l'insegnamento ciceroniano (*Tusculanae*, I, 57), trasmesso dalla tradizione umanistica, *incitata* alla vera *sapientia* attiva, operativa, condizionata positivamente dalla presenza, nell'animo umano, di «tante e così grandi verità innate e, per così dire, suggellate in noi da Dio, prima verità, e che sono chiuse nel nostro animo come scintille sepolte». Nell'uomo vichiano, liberato dalla contingente esperienza sensibile, l'insistente appello all'interiorità diventa il segno dell'intima relazione con la vita dell'assoluto, attestata dalla *divina filosofia* che «ci dimostra con prove la natura divina degli animi nostri» (G. VICO, *Oratio I*, 1699, in *Le orazioni inaugurali I-VI*,

a cura di G.G. Visconti, Bologna, 1982, pp. 73, 91, 93, 85). Motivi, questi ultimi, che rendono esplicito il riferimento alla filosofia di Descartes (specialmente alla terza delle *Meditationes de Prima Philosophia*), conservando, com'è noto, anche un deciso sapore stoico-neoplatonico, ereditato dal tardoumanesimo d'intonazione lipsiana. Essi risultano presenti anche nel cartesianesimo neoplatonico di Gianvincenzo Gravina, lettore di Malebranche, allievo del gran «renatista» Caloprese e corrispondente del Vico, impegnato nelle *Orationes* d'interesse pedagogico-civile a ripensarli profondamente in relazione ad un rinnovato modello di *sapientia*.

[F. L.]

21. COLUCCI Paolo F., *Moscovici e Vico: i possibili significati del riferimento al filosofo della «Scienza nuova»*, in «Giornale italiano di Psicologia» XXVI (1999) 4, pp. 871-875.

L' A. si sofferma sul principio del *verum-factum* vichiano utilizzandolo quale utile reagente alla discussione sullo statuto epistemologico della psicologia contemporanea. Stimolato dal confronto con Moscovici e P. Amerio e D. Parise, Colucci sottolinea la natura antropologica e culturale dell'«oggetto» della psicologia e riconosce nella gnoseologia vichiana il punto di avvio del metodo storico-genetico «che in psicologia è stato proposto dalla Scuola Storico-culturale, alla quale anche Moscovici a volte si riferisce, come momento d'unificazione tra la storia o evoluzione naturale e la storia sociale» (p. 874).

[R. M.]

22. COMPARATO Vittor Ivo, *Note sul repubblicanesimo nel Settecento: Vico critico della virtù repubblicana*, in «Il pensiero politico» XXXIV (2001) 2, pp. 181-189.

Rievocando gli studi di Eluggero Pii sul repubblicanesimo ed *esprit de commerce* nell'Italia del Settecento, l'A., in efficace sinte-

si, si sofferma sulle analisi dedicate al pensiero di Vico tra «utilitarismo, regime proprietario e forme di governo» (cfr. E. Pii, *L'utile e le forme di governo nel Vico politico*, in *Dalle «repubbliche» etzeviriane alle ideologie del '900. Studi di storia delle idee in età moderna e contemporanea*, a cura di V. I. Comparato-E. Pii, Firenze, Olschki, 1997, pp. 105-134; ID., *Propriété et droit chez Vico*, in *Pensée politique et droit*, Actes du XII Colloque de Strasbourg, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1998, pp. 195-204). In particolare, l'attenzione del lettore è richiamata sull'interessante passaggio teorico dal *De uno* alla *Scienza nuova Terza*, per documentare la «ripresa diretta e quasi testuale» dei *Discorsi* di Machiavelli circa l'originaria, positiva azione del *conflitto* (nell'esemplare storia romana) che, tuttavia, le forme di governo si impegnano a superare, dalla *eroica* a quella *popolare* della repubblica e, infine, alla monarchia: «Dietro il discorso solo apparentemente provvidenzialistico di Vico, Eluggero ritrova il nucleo problematico costante del pensiero settecentesco: come conciliare utilitarismo e bene pubblico, senza doverli separare e affidare, l'uno ai privati e l'altro al monarca illuminato» (pp. 182-183). Se in Vico principale motivo di crisi delle repubbliche è l' *interesse privato*, accompagnato dalla debolezza della *virtù civile* (p. 183), si tratta di prendere le distanze dal mito dell'antica Roma e dall'«idealizzazione graviniana della prima repubblica romana», perché la *virtus*, nella fase delle repubbliche *eroiche*, è politicamente il «rovescio della dura sottomissione dei plebei ad un rigido gruppo aristocratico» (p. 184): «La pretesa del ceto aristocratico di ereditare la virtù con il sangue non può aver posto in un disegno provvidenziale che indirizza le forme di governo verso il fine dell'eguaglianza civile dei cittadini e del diritto equitativo. Ma contrasta, inoltre, con l'idea stessa di virtù nell'universo concettuale vichiano» (p. 186). Da qui, allora, la proposta interpretativa di esaminare le note argomentazioni del *De uno*, per comprendere la natura provvisoria della virtù nelle repubbliche *eroiche*, nonché la difficoltà di mantenerla vigente in quelle popolari. Problematico resta in Vico il passaggio

dalla condizione degli *eroi* alle *assemblee*, alla «mente collettiva, impersonale, [...] la più adatta alla realizzazione della giustizia solo in teoria» (pp. 186-187). Il che spiega, a giudizio di Comparato, l'oscillazione, nella *Scienza nuova Terza*, tra il pessimismo etico che nega alla *moltitudine* la capacità di resistere alle passioni per l'«utile privato» e l'«intellettualismo etico» che la riconosce ai *sapientes*, sintonizzando il giudizio vichiano sul versante di una prospettiva monarchica, giudicata «ambiguamente illuministica», in accordo con le tesi dello studioso celebrato: «Come suggerisce Eluggero Pii, la scelta degli intellettuali a favore del dispotismo illuminato era una scelta pratica e non una necessità teorica. Infatti, solo la fiducia di Vico nella saldezza della virtù civile delle «moltitudini» giustifica la preferenza per la monarchia, in astratto fungibile – nell'età della ragione spiegata – con la forma della repubblica popolare. Nel Settecento italiano ad ogni generazione, sino alle soglie della rivoluzione, sembra riaffacciarsi una sensibilità repubblicana (e con essa la rilettura di Machiavelli), che non ha il tempo di essere elaborata, finché non sarà bruscamente reimpostata dalla Francia, con tutto il peso del mito classico» (p. 189).

[F. L.]

23. COSERIU Eugeniu, *El lugar de los universales fantásticos en la filosofía de Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 3-22.

Alla ricerca di una sintesi tra l'analisi di Croce e l'analisi di Pagliaro del concetto vichiano di universale fantastico – la cui opposizione è secondo l'A. anche di metodo ermeneutico, «dinamico» e «simpatetico» il primo, disposto a ricercare la «verità» di Vico oltre la lettera, e ricostruttivo-filologico il secondo – l'A. propone una lettura linguistica dell'universale fantastico, basata sull'assunto che, se la filosofia vichiana non è *tout court* una filosofia del linguaggio, sicuramente è

una filosofia che dal linguaggio prende le mosse. In questa luce, il concetto di universale fantastico rappresenta una chiave di volta del pensiero vichiano. Ma ad un'analisi approfondita il concetto vichiano sembra riassumere tipologie di universali profondamente diverse, e solo in parte convergenti. L'A. ne differenzia due principali; quella espressa dall'esempio di Cerere, di universali vicini alla logica del pensiero magico, secondo cui un individuo si presenta sotto varie ipostasi delle cui manifestazioni costituisce l'unità: così Cerere è insieme la dea e le messi. Il secondo tipo di universale fantastico, pur convergente nel primo nella comune funzione di rappresentare ad un tempo individui e classi di oggetti o fatti, è l'individualità del singolo che per così dire si espande ad una classe di oggetti o proprietà; si può essere «un Solone» condividendo con Solone solo una singola specifica proprietà. Queste dicotomie, di cui Vico non ebbe contezze, si risolvono infine nel riferimento che l'A. sviluppa tra l'universale fantastico vichiano e il concetto, elaborato da Whitehead nel 1925, di «oggetto eterno», il cui proprio è segnatamente di restare unitario e declinarsi nell'esperienza attuale senza perdere la sua indivisibilità.

[S. C.]

24. COSPITO Giuseppe, *Il giovane Manzoni, Vico e la Milano napoleonica (1799-1805)*, in «Annali manzoniani» III (1999), pp. 21-50.

Il lavoro introduce alcuni temi che l'A. ha trattato più diffusamente nel volume «*Il Gran Vico*». *Presenza, immagini e suggestioni vichiane nei testi della cultura italiana pre-risorgimentale (1799-1839)* (si veda la recensione in questo Bollettino), dedicato alla fortuna della filosofia vichiana nell'Italia prerisorgimentale. Dopo aver accennato all'influenza esercitata da Francesco Lomonaco e Vincenzo Cuoco su Manzoni e sulla sua interpretazione di Vico, dove si mette in luce soprattutto la preminenza del primo capace di leggere in chiave nazionale e unitaria cinque secoli di letteratura italiana, l'A. si sofferma sul

vichismo di Giuseppe Ferrari e Carlo Cattaneo che, insieme agli esuli napoletani, sono tra i principali protagonisti dell'affermazione della filosofia vichiana nella cultura milanese. Il giovane Manzoni appare fino agli inizi del 1803 molto vicino alle posizioni lomonachiane per poi progressivamente spostarsi verso Cuoco, con il quale formerà un intenso sodalizio testimoniato dal *Platone in Italia* e dai rapporti epistolari che continueranno anche nel periodo in cui il grande scrittore milanese si trasferisce a Parigi mentre Cuoco ritorna a Napoli. Dopo aver discusso criticamente la nota tesi crociana dell'«esportazione» del pensiero vichiano nella cultura lombarda che l'ignorava del tutto, l'A., riprendendo alcune note impostazioni storiografiche, ricostruisce momenti della presenza di Vico in Pietro Custodi, Alessandro Verri e in alcuni autori veneti (Cesarotti, Conti e Stellini), per poi ritornare ai primi decenni dell'Ottocento quando il vichismo rappresenta da un lato un fenomeno europeo e dall'altro la ripresa del tema della tradizione e della storia, la rivalutazione dell'antica «sapienza poetica», la polemica contro il razionalismo cartesiano, la ripresa del naturalismo. In questo quadro il vichismo italiano primo ottocentesco appare all'A. l'espressione di un'arretratezza (non solo culturale) rispetto al contemporaneo movimento europeo capace di costituire alcuni caratteri tipici della filosofia italiana, come la subordinazione del sapere tecnico-scientifico a quello letterario e umanistico. In tal senso la lettura lomonachiana e cattaneana si salderebbe al significato del vichismo di Croce e Gentile e la fortuna di Vico nell'Ottocento italiano si tradurrebbe prevalentemente in versioni moderate.

[M. M.]

25. COSTA Gustavo, recensione a G. MAZZOTTA, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton, Princeton U. P., 1999), in «Annali di Italianistica» XVIII (2000), pp. 498-500.

26. COSTA Gustavo, *Vico e la Sacra Scrittura alla luce di un fascicolo dell'Inquisizione*,



in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 253-273.

L'A. riprende il tema della censura della *Scienza nuova* e dei documenti del Sant'Uffizio che la testimoniano, che aveva già affrontato in precedenti articoli, e che ora presenta nel contesto di una serie di provvedimenti contemporanei da cui desume da un lato l'impegno posto in atto dall'Inquisizione nei primi decenni di Settecento per affermare la propria influenza a Napoli e a Venezia, dall'altro l'attenzione di cui erano fatti oggetto autori che a vario titolo ebbero un ruolo significativo nel pensiero e nella biografia di Vico (Malebranche, Le Clerc, Galiani, Garofalo). All'interno della vicenda della censura vichiana pone in evidenza il problema, che ritiene essere il fulcro della questione, dell'incompatibilità fra la *Scienza nuova* e l'interpretazione «tradizionale», letterale dei testi biblici. In questi termini le perplessità relative all'«ortodossia» di Vico, poste con particolare veemenza nella prima censura del generale dei Teatini Giovanni Rossi (1729) e successivamente mitigate in quella di Fortunato Tamburini, non sono risolte dall'edizione del '30, in cui in particolare è mantenuta intatta la teoria dell'erramento ferino. Ciò conduce l'A. a concludere che la mancata condanna dell'opera fosse dovuta alle «circostanze sfavorevoli» e non alla volontà di Clemente XII il quale «inorridito dalla libertà con cui si dibattevano a Napoli gli argomenti attinenti alla religione, nutriva la speranza di abolirla con l'appoggio del governo di Vienna» (p. 268).

[D. A.]

27. *Vincenzo Cuoco nella cultura di due secoli*, a cura di L. Biscardi-A. De Francesco, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 369.

Il volume raccoglie gli atti del convegno svoltosi a Campobasso il 20-22 gennaio 2002 nell'ambito delle celebrazioni del Bicente-

nario della Repubblica napoletana del 1799. Le ragioni del convegno sono ben spiegate dai due autorevoli curatori nell'introduzione e nella postfazione e il volume si articola in varie sezioni che ricoprono l'arco della diffusione del pensiero di Cuoco nella cultura e nella politica italiana. Infatti dopo le relazioni introduttive di Fulvio Tessitore (*Cuoco lungo due secoli*) e Maité Bouyssy (*L'enfortune de Cuoco en France*), nella sezione su «La stagione napoleonica» sono pubblicati i lavori di Anna Maria Rao (*Parigi, 1807: Bertrand Barère traduce Vincenzo Cuoco*), Marco Meriggi (*Cuoco in Germania*), Domenico Conte (*Il giornalismo di Vincenzo Cuoco, tra Milano e Napoli*), Christian Del Vento (*Una nuova «eloquenza popolare»: Vincenzo Cuoco e Ugo Foscolo tra dibattito politico e riforma letteraria*), Rita Librandi (*Le idee linguistiche di Vincenzo Cuoco e le varianti tra le due redazioni del «Saggio storico»*), Raffaele Pittella (*Il rilievo dell'opera di Cuoco nella cultura politica del Mezzogiorno napoleonico, 1806-1821*), in quella su «Il Risorgimento» i testi di Maria Pia Donato (*Botta e Cuoco: un tradimento?*) e Annalisa Nacinovich (*Cuoco e il «platonismo» italiano: il «Mario Pagano» di Terenzio Mamiani*), in quella su «L'Italia liberale» le note di Gennaro Maria Barbuto (*Cuoco nella «Storia della letteratura italiana» di De Sanctis*), di Aurelio Musi (*L'«Italia antiliberale»: l'opera di Vincenzo Cuoco nella riflessione di Pasquale Turiello*) e di Roberto Chiarini (*Cuoco e Zanardelli: i percorsi accidentati di un'opinione pubblica liberale in formazione*), mentre l'intero Novecento è affidato ai lavori di Emma Giammattei (*Alle origini della scrittura laica. Modelli letterari e storiografici nell'opera di Vincenzo Cuoco*), di Federico Guidotti (*La difficile strada sulla via della nazionalizzazione: Cuoco e Volpe*), di Gabriele Turi (*Il «pedagogista politico» di Gentile*), di Monica Galfrè (*La fortuna di Vincenzo Cuoco nella scuola fascista*), di Gianpasquale Santomassimo (*Rileggere il Risorgimento, rintracciare le origini del fascismo: l'opera di Cuoco nella riflessione di Antonio Gramsci*) e alla conclusione su «Fortune e sfortune di Vincenzo Cuoco nel dopoguerra» stilate da Umberto Carpi, Piero Cra-

veri, Marcello Verga, Giuseppe Giarrizzo e Giuseppe Galasso.

La relazione introduttiva di Fulvio Tessitore ha tracciato un lucido e intelligente itinerario lungo il quale mostrare la storia della lunga e complessa fortuna (talvolta risolta in autentica sfortuna) delle idee cuochiane, le quali sono profondamente intrecciate con la riflessione politica italiana dell'Ottocento e del Novecento. Tessitore avvia il suo discorso dalla configurazione che lo stesso storico molisano ha dato della fortuna del suo autore principale, vale a dire Vico e il contesto del riformismo settecentesco napoletano (Genovesi, Filangieri, Pagano, Galanti), che costituisce l'essenziale punto di riferimento della formazione culturale cuochiana. I due concetti centrali del *Saggio storico* - la definizione di «rivoluzione passiva» e la teoria dei «due popoli» - sono entrambi un'applicazione della genovesiana «filosofia tutta di cose», nella quale confluisce il programma vichiano della «storia ideale del genere umano», della «scienza dell'uomo» che dai fatti sale alle idee. Cuoco dunque rilegge il vichismo napoletano settecentesco legandolo alle vicende conclusive del riformismo meridionale, per cui nel saggio sulla rivoluzione napoletana del 1799 il suo interesse si concentra sul popolo, del quale egli tentava la definizione politica e sociale su base storica e antropologica, attingendo le radici profonde della nazione onoscendone gli usi e i costumi, la cultura originaria. Se allora uno dei nuclei fondamentali della riflessione di Cuoco sta nell'esigenza di costruire un sistema nazionale per lo Stato italiano, il primo grande momento della fortuna del suo pensiero è rappresentato da Alessandro Manzoni (la cui storiografia ha chiare «origini napoletane»), il quale, in particolare nell'*Adelchi* e nel *Discorso su alcuni punti della storia longobardica in Italia*, ritrova Cuoco coniugandolo con le ricerche storiche di Thierry e di Guizot. Dal cuochismo manzoniano Tessitore passa a considerare l'influenza esercitata sulla riflessione storica di Carlo Pisacane, protagonista della iniziativa democratica meridionale seguente alla fallita rivoluzione del '99, il quale affronta, in chiave socialista, gli stessi temi che Manzoni aveva posto in chiave li-

berale. Anche Pisacane, infatti, coniugando la tradizione vichiana del riformismo napoletano con Romagnosi, si richiama a Cuoco per intendere «l'effettività» della rivoluzione e la necessità di una «educazione morale e civile quale base dell'istruzione della consapevolezza politica di un popolo» (p. 13).

Dopo aver verificato l'importanza dello storico molisano nella desanctisiana *Storia della letteratura italiana* - definita come «il vero modello storicistico della storia d'Italia» -, Tessitore concentra la sua attenzione sulla fortuna di Cuoco nella storiografia crociana, gentiliana e gramsciana. Per Croce l'influenza cuochiana gioca soprattutto per ciò che riguarda l'indagine del rapporto tra Illuminismo e storicismo e per la complessiva ricostruzione della storia di Napoli, con particolare riferimento all'interpretazione del 1799, la quale agisce anche nelle pagine della *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* dove, pur muovendo dall'ipotesi del Vico solitario e incompreso nel suo tempo e dall'astrattezza antistorica dell'Illuminismo, Cuoco è presentato come un «miracolo» dello storicismo. In definitiva, secondo Tessitore Croce «vedeva in Cuoco uno storico, il 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» (p. 21). A sua volta, rimarcando contro Vico il platonismo di Cuoco, Gentile sottolineava la duplicità del reale nella riflessione dello storico molisano, il quale da una parte è «reale necessario e, dall'altra, reale empirico di fatto; vero, nel linguaggio vichiano, e certo» (p. 22). Secondo Gentile, Cuoco avrebbe ridotto il pensiero vichiano da speculativo a storico-politico, e il filosofo siciliano coglie la componente genovesiana di quel pensiero aperto alla definizione del concetto di popolo e alla centralità dell'educazione del popolo. Nel quadro interpretativo gentiliano, Cuoco è dunque il primo scrittore italiano del XIX secolo, anticipatore di Mazzini, di Gioberti e di Cavour, per cui occupava un posto di rilievo tra i «profeti del Risorgimento italiano». Tuttavia la distinzione tra rivoluzione attiva e passiva e la teoria dei due popoli, pur divenendo uno strumento impor-

tante (come per Croce) della formazione civile e culturale della «nuova Italia», assumevano una valenza diversa da quella crociana e aprivano lo spazio ad un altro tipo di lettura, vale a dire quella di Antonio Gramsci. Il quale, assumendo la categoria della «rivoluzione senza rivoluzione», alludeva direttamente a Cuoco per definire il significato del Risorgimento italiano e dello storicismo. L'utilizzazione gramsciana della rivoluzione passiva serviva dunque «anche a battere in breccia il modello crociano di storia d'Italia dentro la storia d'Europa del secolo XIX e, più in profondità, il significato crociano di storicismo», colto nella sua dimensione moderata (p. 23). La tetralogia crociana è, infatti, considerata da Gramsci una storia di rivoluzioni passive che esprimono «il fatto storico dell'assenza di una iniziativa popolare unitaria nello svolgimento della storia italiana e l'altro fatto che lo svolgimento si è verificato come reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico, elementare, disorganico delle classi popolari» (p. 24).

Alla relazione di Tessitore hanno fatto seguito i contributi di Bouyssy, che si è soffermato sulla diffusione del pensiero cuochiano in Francia attraverso Barère, Dumas e Hazard, e della Rao, dedicato alla ricostruzione della traduzione di Barère della seconda edizione del *Saggio* cuochiano (che tra poco sarà riproposto in una nuova traduzione francese curata da Alain Pons). Sulla fortuna editoriale in area tedesca si è concentrata l'attenzione di Meriggi – il quale ha sostenuto che lo *Historischer Versuch* citato da Cortese e da Nicolini aveva avuto una precedente, parziale traduzione edita sulla rivista «Minnerva» -, mentre tutti gli altri contributi si occupano della diffusione in area italiana. Una particolare attenzione meritano i lavori di Conte, Librandi e Giammattei. Sia consentito a chi scrive, curatore insieme a Conte della raccolta pressoché completa degli *Scritti giornalistici* cuochiani, di non intervenire sul bel saggio sul giornalismo di Cuoco tra Milano e Napoli giacché condivido molti dei temi lì analizzati. Assai stimolanti mi sembrano anche le analisi prettamente linguistiche operate dalla Librandi e dalla Giammattei, entrambe giustamente attente a mettere in

luce la matrice vichiana della riflessione cuochiana intorno al linguaggio.

[M. M.]

28. DAINOTTO Roberto M., *Vico's Beginnings and Ends: Variations on the Theme of the Origins of Language*, in «Annali di Italianistica» XVIII (2000), pp. 13-28.

Le variazioni proposte inseriscono la riflessione vichiana sulle *origini* nel più ampio dibattito su arcaicità/modernità del suo pensiero con l'intento dichiarato di «to propose a leap out of these *corsi e ricorsi* of beginnings and ends, and to take a look instead at the *Scienza Nuova* from the point of view of 'origins'» (p. 18).

L'A. sottolinea come la questione dell'origine del linguaggio, sebbene non nuova, acquisti una rilevanza senza precedenti nell'età di Vico intrecciandosi con le teorie sulla natura delle società, della cultura e delle istituzioni. In questo clima intellettuale Vico imprime una svolta soprattutto nel *modo* con il quale utilizza gli strumenti del discorso figurato contro gli avversari mostrando non soltanto la natura essenzialmente retorica dell'origine del linguaggio bensì di ogni *discorso*. Principio e fine si toccano nell'originalità del linguaggio «because it is not that in the beginning was the word, and now, diachronically in the end it is logic. The word 'rethoric' is not a beginning, but an origin; it is an ethical and eternal ideal, what 'dovette, deve, dovrà'» (p. 25).

[R. M.]

29. DAMIANI Alberto M., *El concepto vichiano de «filosofía política»*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 775-795.

Il saggio, nel proporsi l'esame del concetto vichiano di filosofia politica, ne porta alla luce l'assoluta peculiarità. In Vico, infatti,

la filosofia politica indica un tipo, un modo di fare filosofia, non un ambito teorico. Tale definizione prende corpo nell'antitesi tra filosofia politica e filosofia monastica, fondata non su una differenza di oggetto, ma sull'adozione, o sul rifiuto, del senso comune delle nazioni. I filosofi politici ammettono il «giudizio senz'alcuna riflessione» del senso comune e ne fanno principio di conoscenza del mondo civile, lo stesso che permette di governarlo. La relazione comando-obbedienza, fulcro di ogni governo, sarebbe impossibile senza la condivisione del senso comune.

Se, per Vico, i principi che informano la «filosofia politica» devono, sempre, essere gli stessi che permettono di governare le nazioni, è solo con i governi umani - monarchia e repubblica popolare - che è possibile concepirli in modo autenticamente filosofico. La nascita della riflessione è anch'essa però dipendente dal mondo civile. Furono le assemblee legislative della democrazia ateniese, che presupponevano il riconoscimento della comune, uguale natura umana, a suggerire a Socrate, poi a Platone, poi ad Aristotele la formulazione degli universali intelleggibili.

Nel particolare senso vichiano, l'intera *Scienza nuova* può essere considerata una «filosofia politica», che affronta anche la contemporaneità dei «governi umani» del XVIII secolo, e che, come ogni filosofia politica, «deve sollevare l'uomo caduto e debole».

[M. R.]

30. DANESI Marcel, *L'interconnessione dei sistemi della rappresentazione umana: verso una visione vichiana della semiotica*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 111-135.

L'A. si propone di enucleare, all'interno del pensiero vichiano, quello che definisce il *principio di interconnessione*, che «permetterà alla semiotica (e anche alla linguistica e alla psicologia) di meglio sintetizzare e interpretare tutto ciò che è stato rivelato dalle ricerche recenti sui processi di *concettualizza-*

*zione e rappresentazione*» (p. 113): ricerche che negli ultimi cinquant'anni hanno evidenziato l'importanza fondamentale nel pensiero e nella comunicazione umana degli aspetti metaforici e delle interconnessioni concettuali che su di essi si basano. In tal senso l'idea, avanzata da Vico, della natura eminentemente metaforico-fantastica del pensiero umano, e la sua stessa nozione di *logica poetica* appaiono particolarmente proficue per fornire un quadro teorico di riferimento in grado di «spiegare» la presenza del pensiero associativo-metaforico nella specie umana» (p. 112).

La logica poetica è alla base dell'operazione di rimandi di idee attraverso la quale, secondo la lessicologia classica, si esplicita il significato di un termine o di un'espressione, e che costituisce il corrispettivo del processo di concettualizzazione, nel quale le associazioni di tipo denotativo sono inscindibili da quelle connotative e metaforiche: «In effetti non esistono concetti puramente denotativi. Infatti, la produttività dei concetti sta proprio nel complesso di interconnessioni connotative e metaforiche che essi consentono di formare. Mentre i circuiti denotativi permettono di pensare alle cose in modo concreto, quelli connotativi e metaforici consentono di pensare ad astrazioni di vario tipo con le stesse risorse segniche. Il concetto di *gatto*, per esempio, può essere usato come simbolo di *agilità*, di *vitalità*, di *vista acuta* o di *particolari caratteri morali* [...]» (p. 118).

Anche a livello della rappresentazione, intesa come strategia fisica di riproduzione dei concetti attraverso significanti di varia natura (parole, figure, simboli...), le scelte linguistiche sono inserite in un circuito metaforico che caratterizza il contesto culturale, secondo le modalità di quello che Ch. Peirce ha definito il pensiero *abduittivo*.

Fondamento delle associazioni create dal pensiero metaforico è, secondo Vico, la facoltà dell'*ingegno*, che consente «ad ogni individuo di trasformare le proprie esperienze concrete in un sistema di riflessione e ideazione interiore»: è il momento *poetico* della formazione dei concetti che precede quello del «pensare e [del] parlare astratti e razionali». La concezione vichiana, conclude l'A.

non solo appare confermata dagli sviluppi recenti della linguistica e delle altre scienze cognitive, che «non fanno che verificare l'esistenza di un vincolo gnoseologico tra senso, concetto e metafora che Vico già esponeva nella *Scienza nuova*», ma permette di «tracciare il percorso scientifico» per le ricerche future (pp. 130-131).

[D. A.]

31. DE MIRANDA Girolamo, *Vico e il Sant'Uffizio*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 429-436.

Sintetizzando i contenuti del più ampio articolo apparso su questo «Bollettino» (1998-99), l'A., sulla base della documentazione del Sant'Uffizio resa disponibile in seguito all'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, riassume la vicenda relativa alla censura inquisitoriale della *Scienza nuova*, strettamente legate alla fortuna contemporanea dell'opera. Dopo la denuncia dell'inquisitore padovano Giovanni Pellegrino Galassi e la prima censura, sfavorevole, del procuratore generale dei teatini Giovanni Rossi che ebbe l'effetto di bloccare la progettata edizione veneta, le protezioni di cui Vico godeva dentro e fuori del tribunale dell'Inquisizione riuscirono a ribaltare il giudizio con la seconda revisione, del benedettino modenese Fortunato Tamburini (una terza verrà affidata al teologo Tommaso Sergio), consentendo così la pubblicazione dell'edizione napoletana del 1730.

[D. A.]

32. DI CESARE Donatella, *I fiumi e il mare. La lingua poetica e i parlari volgari*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 137-153.

L'importanza teorica per la riflessione sul linguaggio della transizione dalla «lingua poe-

tica» alla «lingua volgare» assume valore fondativo nel discorso vichiano sull'origine della poesia. Evocata dalla metafora dello sbocco a mare dei grandi fiumi, considerata dall'A. tra le più felici che si incontrano in filosofia per mettere in luce il significato dell'attività poetica agli albori dell'umanità, la potenza creatrice della parola diventa momento essenziale del fare umano. Infatti, «la 'poesia' è il linguaggio nella sua poeticità originaria. In questo senso si può dire che in Vico non è il linguaggio ad essere ricondotto e ridotto alla poesia, quanto piuttosto è la poesia ad essere ricondotta al linguaggio. Se il linguaggio può essere anche non-poetico, la poesia è invece il linguaggio originario» (p. 140).

[R. M.]

33. ELPERT Jan B., *Symbolisch-pragmatische Klänge in der Renaissance aus Napoli. Giambattista Vico und seine Ordnungsdenken*, «Laurentianum» LXI (2000) 3, pp. 439-454.

L'articolo consiste in una riflessione intorno al libro di P. G. PANDIMAKIL, *Das Ordnungsdenken bei Giambattista Vico als philosophische Anthropologie, Kulturentstehungstheorie, soziale Ordnung und politische Ethik* (Frankfurt a. M. ecc., 1995), che l'A. presenta – per distacco rispetto a linee interpretative che fanno di Vico un precursore della filosofia della storia o della filosofia del linguaggio contemporanee – come «un contributo per valutare Vico come Vico, per intenderlo a partire dal suo tempo, senza perciò enfatizzare o trascurare del tutto i tratti di affinità con la filosofia odierna» (p. 441). Del libro sono posti in particolare rilievo, da un lato, l'indagine circa le premesse teologico-metafisiche del «concetto di ordine» sotto cui Vico pensa «l'unità delle scienze e l'unità delle cose umane, adottando il concetto teologico di Dio come filo conduttore per interpretare antropologicamente il sorgere e il vigere delle istituzioni» (p. 445); d'altro lato, gli originali motivi di confronto individuati, sul terreno antropologico, col pensiero di autori contemporanei

come Elias, Habermas, Luhmann e Lévi-Strauss, per il cui tramite, secondo l'A., il concetto vichiano di ordine rivela la imprevedibile molteplicità di una struttura simbolico-pragmatica (p. 451).

[L. P. C.]

34. FAUR José, *Retórica y Hermenéutica: Vico y la tradición rabbinica*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 917-938.

L'A. si propone di esaminare alcune congruenze fra la filosofia vichiana e la tradizione rabbinica, in particolare quella del Talmud babilonese, indicata come «l'unico movimento intellettuale nell'antichità che respinge il razionalismo greco e sviluppa un sistema alternativo» (p. 918). È un confronto che dichiaratamente non pretende di individuare alcuna filiazione, dal momento che, come precisa l'A. stesso, tale filone di pensiero non ebbe alcuna influenza sul filosofo napoletano. Il punto di partenza comune è lo sforzo di ricomporre l'unità, infranta a partire da Socrate, fra parola e cosa (unità espressa dal significato originario del greco *logos* come dell'ebraico *dabar*), ossia di riparare la scissione fra filosofia e retorica: un'esigenza che trova espressione nell'affermazione vichiana dell'esistenza di una lingua mentale comune a tutte le nazioni, di un *sensus communis* che l'A. pone in relazione con il *pesbat* della letteratura talmudica. Fra gli altri temi della tradizione talmudica che l'A. pone in evidenza figurano l'importanza del principio del verosimile in giurisprudenza, e lo sviluppo di un'epistemologia retorica applicata all'ermeneutica del testo biblico (*derasha*) che pone in primo piano il legame intimo fra eloquenza, sapienza e virtù.

[D. A.]

35. FAVARO Francesca, recensione a G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La*

*filosofia poetica di Giambattista Vico* (Torino, Einaudi, 1999), in «Rivista di storia della filosofia» LVII (2002) 1, pp. 175-176.

36. FERRONI Giulio, *Il Metastasio napoletano tra l'«Istoria civile» e la «Scienza nuova»*, in *Legge poesia e mito. Giannone, Metastasio e Vico fra «tradizione» e «trasgressione» nella Napoli degli anni Venti del Settecento*, a cura di M. Valente, Roma, Aracne, 2001, pp. 203-222.

L'A. si sofferma sugli anni trascorsi da Pietro Metastasio a Napoli, approfondendo in particolar modo l'influenza che sul poeta romano ebbero le esperienze intellettuali di Giannone e di Vico. Ferroni rileva che nella Napoli del Settecento furono pubblicate tre opere di notevole importanza ciascuna nel suo genere, le quali sebbene sembrano essere molto lontane tra loro, lo sono meno di quanto immediatamente possa apparire: *l'Istoria civile del Regno di Napoli* (1723) di Pietro Giannone; la *Didone abbandonata* (1724) di Metastasio; la prima edizione della *Scienza nuova* di Giambattista Vico (1725). Pur sottolineando la distanza che separa Metastasio da Giannone, l'A. dichiara che i contatti che, in diversi momenti, entrambi ebbero a Napoli chiamano in causa l'importanza che per Metastasio negli anni giovanili hanno avuto «l'universo del diritto e l'attenzione alla romanità, al suo orizzonte giuridico e 'civile'» (p. 205). Da qui segue la constatazione che nella prima raccolta delle *Poesie* di Metastasio, pubblicata a Napoli nel 1717, egli era «compenetrato da una cultura rivolta a interrogarsi sulle origini, sui fondamenti della vita civile e delle sue istituzioni» (*ivi*). In tale raccolta, dunque, si distingue l'elegia in terza rima *L'origine delle leggi*: oltre a presentare un legame diretto con i graviniani *Originum iuris civilis libri tres*, i versi lasciano emergere «suggestive sovrapposizioni di dati tematici e di prospettive teoriche che conducono a Vico» (p. 207). Interessanti sono non solo le riflessioni sulla lingua, «primo modo di esprimersi e di entrare in rapporto con il mondo e primo strumento dato agli uomini per uscire da un ambito primitivo e originario», ma anche quelle sul «rilievo natu-

rale delle leggi, modo per dare alla società 'pace e ristoro', per creare una comunità effettiva tra gli esseri umani» (pp. 207-208). La riflessione sull'origine – con il tema delle istituzioni come controllo «civile», costruzione di un utile «comune», che mette argine al disordine degli «affetti» - riporta naturalmente a Vico, con il quale a Napoli Metastasio ebbe diretti rapporti di conoscenza e frequentazione.

L'A. prende poi in esame i componenti napoletani di Metastasio, sottolineando quanto il senso della sua poesia mitologica sia stato influenzato dall'insegnamento di Gravina, dal quale recupera «la possibilità di un incontro, certo parziale ma in nessun modo trascurabile, con la visione e l'ermeneutica del mito data proprio dal grande Vico e sviluppata negli stessi anni dell'attività napoletana del Metastasio, nella prima *Scienza nuova*, in una vigorosa indagine sul mito come forma originaria della conoscenza, del rapporto con la natura e del dominio, sia dell'uomo sulla natura, che dell'uomo sull'uomo» (p. 212). Anche i testi teatrali composti da Metastasio a Napoli, che precedono la *Didone abbandonata*, offrono spunti per riflettere sulle diverse interpretazioni che in quegli anni si facevano dei miti e sulle suggestioni, tutte derivate da alcune opere vichiane (*Diritto universale*, *De constantia*, *Scienza nuova* 1725). Le opere di Vico sono dunque indiscutibile punto di riferimento per una interpretazione della *Didone abbandonata* che non si limiti a coglierne gli aspetti patetici e sentimentali, ma che ne evidenzii piuttosto il profondo legame con l'orizzonte civile e con le riflessioni sul mito che si svolgevano in Napoli durante quegli anni. Anche la complessità delle trame di Metastasio, aggiunge l'A., non sono artifici fini a sé stessi, visto che entro gli schemi teatrali si celano modelli comportamentali, i quali si inscrivono «da una parte entro i caratteri e le forme originarie del mito e dall'altra entro gli orizzonti più sofisticati di un mondo tardo, di una ragione/sentimento, per la quale la 'virtù' vive sotto lo schermo dell'artificio, della convenzione 'civile'» (p. 222).

Il rilievo storico delle opere di Metastasio si impone, perciò, nel nesso tra l'orizzonte

del mito – con la conseguente interrogazione sui fondamenti di esso, sull'origine delle istituzioni civili per cui è determinante il riferimento alla presenza di Giannone e Vico – e il punto di vista 'tardo' dell'artificio e dell'obliquità.

[A. Scogn.]

37. FRANCIOSI Gennaro, *Cittadinanza e formazioni minori in G.B. Vico*, Napoli, Metis, 1999, pp. 38.

È il testo della conferenza tenuta nel castello De Vargas di Vatolla (1998) nell'ambito del Seminario estivo della Scuola filosofica di Vatolla.

Riconosciuta la centralità, in Vico, della fondamentale relazione istituita dal matrimonio, l'A. si sofferma sul rapporto tra cittadinanza e *conubium* nell'antica Roma, esaminando, in efficace sintesi, i momenti del passaggio dalla comunità parentale a quella etnica, dalla «comunità di sangue» a quella cittadina, alle origini riferite, com'è noto, ai soli patrizi (pp. 7-8). Particolare rilievo critico assumono negli sviluppi dell'argomentazione i rapporti tra «patroni e clienti» e i temi che, più in generale, avvicinano il pensiero vichiano alla complessa questione delle origini della *gens* (pp. 10-11). Questa implica, infatti, il riconoscimento di un graduale passaggio dal patriarcato al patriarcato secondo un'evoluzione verso il modello di «famiglia monogamica» che il filosofo della *Scienza nuova* non intende come «cellula primordiale» del genere umano, bensì quale «prodotto della civiltà», consapevole, com'è, di una «storia del matrimonio, di una storia dei gruppi familiari» (pp. 13, 16, 20). Sul tema le analisi del Franciosi, esperto nel guidare il lettore nella riflessione vichiana sull'antica legislazione romana (dalle XII Tavole alla *rogatio Canuleia* circa l'ammissione dei plebei al matrimonio con i patrizi, fino alle *Publilia Philonis* e *Hortensia*, tappe della definitiva equiparazione dei *plebisciti* alle leggi, pp. 28-29), non trascurano gli studi ottonovecenteschi di storia del diritto romano più consapevolmente vicini alla lezione del filosofo napoletano: quelli di Pietro Bonfante,

l'autore della teoria politica dei gruppi familiari, fondata sulla definizione di *gens*, e di Mommsen, reo di aver riproposto la «confusione tra *clientes* e plebei che noi troviamo in Vico» (pp. 20-21). Proprio dal riesame della nota definizione della *clientela* nella *Degnità* LXXXII della *Scienza nuova*, l'A. attira l'attenzione sulla fondamentale «questione agraria» (p. 23) che contribuisce a illuminare la complicata logica della famiglia romana, dell'«origine federativa della cittadinanza» dettata dall'ordinamento serviano in *centurie* (p. 15) e dalla successiva «unione di [...] imperii che i padri esercitavano non solo sui figli, ma anche su (questi) famoli, che poi sono quelli che hanno determinato la struttura di classe della società romana» (p. 24). Una visione, questa, dinamica dell'*exemplum* romano privilegiato e della storia umana in generale che si affida anche all'acuto esercizio linguistico per rivendicare la dimensione conflittuale del mondo civile dell'uomo, vivente nell'antica *civitas* in un'autentica *lotta di classi*, lontano da ogni astratto modello di uniforme e pacificato sviluppo. Questo spiega perché Vico possa accettare l'idea che lo stato originario dei rapporti tra i popoli sia stato quello dell'*inimicitia* e sottolineare il «doppio binomio, il più antico, *civis/hostis*; il più recente, *civis/peregrinus*. *Hostis* da straniero, possibile soggetto di *hospitium* e di *amicizia*, ha assunto il significato di nemico [...]. La realtà è che Roma è diventata [...] una potenza imperialistica, per cui ogni straniero viene visto come un potenziale nemico, un *hostis* nel nuovo significato della parola, al posto del vecchio *perduellis*» (p. 33). È un'analisi originale, meritevole di approfondimento che, tuttavia, Franciosi si limita a prospettare, privilegiando un'altra «intuizione davvero profonda e formidabile»: quella che coinvolge direttamente il tema della «fondazione della città» e richiama il culto di Minerva. Essa diventa, nell'itinerario critico proposto, la testimonianza della presenza in Vico «della *gens*, oltriché della famiglia», del passaggio dal diritto familiare a quello statale, all'*ordine civile* che i teologi-poeti contemplarono nella Minerva guerriera, fondatrice dell'*areopago*, per giudicare Oreste e proscioglierlo dall'ac-

cusa di matricidio grazie al voto di Atena (il cosiddetto *calculus Minervae*), divenuta una delle «nuove divinità del patriarcato» (pp. 34, 37, 38).

[F. L.]

38. FRANCK Juan Francisco, *La causalidad humana en la filosofía de la historia de Giambattista Vico*, in «Sapientia» (Buenos Aires) LIV (1999), pp. 117-138.

Il saggio indaga lo statuto della libertà umana in rapporto a quello che l'A. – con Del Noce (*Da Cartesio a Rosmini*) – chiama l'«occasionalismo vichiano», cioè la concezione secondo cui «ogni azione umana, così come ogni effetto della natura, manifesta la presenza concomitante di una causalità trascendente, chiamata provvidenza in quanto dirige la storia dei popoli» (p. 120). Il fondamentale principio vichiano della «costruzione umana della storia» rende tuttavia «impossibile intendere il suo occasionalismo come se gli uomini fossero un semplice luogo di passaggio per il dispiegamento dell'unica causalità divina» (p. 126). Emerge così l'idea di una «doppia causalità, divina e umana, dell'ordine del mondo delle nazioni» (p. 128), la quale non significa una limitazione parziale secondo cui «non tutto nella storia lo fa Dio né tutto l'uomo», quanto piuttosto che la storia è insieme «tutta opera di Dio e tutta opera dell'uomo» (p. 123). Sul fondo del pensiero di Vico – il quale, come Agostino, «preferisce privarsi della coerenza di una idea unica, dando spazio a un'altra idea ugualmente veritiera» (p. 127), quella della libertà dell'uomo a cospetto della provvidenza divina – l'A. vede così balenare una «dottrina della partecipazione» (p. 129) dell'azione delle creature spirituali alla causalità efficiente della volontà divina: il *factum* non è il *creatum*, ma quell'ambito del creato alla cui configurazione concorre la capacità «fattiva» dell'uomo, consistente nel suo «collaborare o no con i piani divini» (p. 138). Il «punto di unione tra l'occasionalismo vichiano e il principio *verum ipsum factum*» è individuato nella dottrina del cona-



to (p. 131), che consente di pensare l'uomo come «centro di libera iniziativa», vero autore della storia, ma nondimeno come «libertà finita» (p. 132) sottomessa a una «legge provvidenziale [...] che guida gli uomini alla pienezza della loro natura sociale» (p. 136).

[L. P. C.]

39. GARCÍA-HERNANDEZ Benjamin, *Vico acerca del 'cogito' de Descartes y Plauto. Mucho más que una simple analogía*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 155-174.

La posizione vichiana nei riguardi del *cogito* cartesiano parte dal capitolo del *De antiquissima* intitolato *De primo vero, quod Renato Carthesius meditatur*, tenendo sempre presenti i cinque paragrafi che mettono in relazione la teoria cartesiana con lo scetticismo degli accademici. L'A. analizza con precisione il passaggio dal «fanatismo metafisico de los cartesianos al análisis directo del primer principio e introduce dos brillantes paralelos del Genio maligno y uno del *cogito*» (p. 157), e insieme le analogie plautine tra il genio maligno e il concetto di *cogito*.

«La critica del *cogito*, como primera verdad lleva aparejada la critica también de la separación radical de la mente y cuerpo y de la concepción de la primera como sustancia completa. Y en este punto Vico es tam conseqüente como lo es Descartes en su concepción dualista» (p. 171). Vico stabilisce, nella sua lettura dei testi cartesiani, un parallelo tra il genio maligno e il *cogito* e i rispettivi elementi plautini, e riduce la straordinarietà del *cogito* ad un normale processo di conoscenza, attaccando il ricorso artificiale all'intervento divino.

«El napoletano non anduvo desacertado en su juicio y apreciación; por ello, hoy recobre todo su valor dicha analogía, pues es incluso mucho más que eso; es toda una relación de dependencia inspiradora» (p. 174).

[M. S.]

40. GARCÍA MARQUEZ Alfonso, *El akmé de las naciones. Una propuesta viquiana para entender los procesos sociales*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1019-1040.

L'intervento si propone evidenziare il concetto di *akmé*, indicato come un elemento fondamentale per la comprensione dell'unità speculativa della *Scienza nuova*. Stato perfetto dell'umanità, risultato di uno sviluppo, inteso in senso teleologico e non come mera successione, attraverso le tre età dell'uomo dalla mente poetica alla mente riflessiva, l'*akme* si caratterizza «por la unión armónica de todos los conocimientos del género humano, pero no sólo de la ciencias, sino de todo tipo de saber, incluidos los imaginativos, prácticos, políticos, etc., que dan lugar a una sociedad en la que se puede mantener el equilibrio entre lo e espontáneo-colectivo y lo racional-individual» (p. 1029). In esso si realizza quindi l'unione della topica e della critica: come la prima non è sufficiente al raggiungimento della perfezione dell'umanità, così la seconda non elimina la prima. In altre parole, il superamento della fantasia nella ragione non comporta la scomparsa della coscienza mitico-narrativa, bensì la sua trasformazione e al tempo stesso la definizione di una ragione non unilaterale ma riflessiva, che assume criticamente in sé le creazioni della sapienza poetica.

Da questa concezione teleologica della ragione e, in ultima analisi, dello sviluppo complessivo dell'umanità l'A. fa discendere alcune importanti affermazioni vichiane: dalla rivendicazione quale vera natura umana di una ragione permeata di sensibilità e fantasia all'affermazione della simultaneità articolata di tutti i saperi, teorici, pratici e artistici; dalla soluzione del problema della funzione negativa della ragione nelle società riflessive all'idea di una «pratica della *Scienza nuova*»; dall'importanza della libertà nei processi storici alla validità del diritto naturale delle genti nelle sue diverse fasi.

[D. A.]

41. GENNA Caterina, *Carlo Cantoni e la psicologia dei popoli di Gian Battista Vico*, in «Il Cannocchiale» XXV (1999) 3, pp. 191-207.

In ordinata sintesi, l'A. esamina le ragioni del vichismo di Carlo Cantoni, subito precisandone l'impegno a interpretare il filosofo della *Scienza nuova* come «l'antesignano del pensiero moderno e della psicologia dei popoli, secondo lo stretto rapporto che nel secolo scorso si stabilisce [...] tra filosofia e psicologia» (p. 191). È questa preliminare osservazione a reggere, infatti, la conseguente attenzione concentrata sugli *Studii critici e comparativi* del 1867 nei quali opportunamente si registra la centralità assunta dalle tesi del *De ratione* e del *De uno*, preferiti al *De antiquissima*. Nelle prime due opere il filosofo napoletano si definisce come il più interessante rappresentante della cultura moderna che si confronta con le scienze naturali, in opposizione al «dogmatismo» e allo «scolasticismo» cartesiani (p. 195): «In quelle due opere si estrinseca lo spirito della filosofia politica e giuridica di Vico, in ciò debitore a Grozio e a Gravina, tra i moderni, oltre che a tutti gli autori classici tra cui soprattutto Platone» (p. 196). Opportunamente, il capitolo dell'opera di Cantoni maggiormente rivalutato è quello sul «metodo» e i «canoni della psicologia» che costituisce la base della «filosofia della storia» di Vico ed è riconoscibile nelle pagine della *Scienza nuova* dalla prima alla terza edizione anche in relazione al tema della *Scoperta del vero Omero*, utile a rivendicare nel neokantiano italiano – già prima che in Croce – l'autonomia dell'arte come «momento prelogico» (pp. 198, 200-201). Quella di Vico *filosofo della storia*, aperto alla psicologia e alle scienze, è probabilmente la definizione più estranea all'esegesi neoidealista che l'A. pure richiama, ricordando i giudizi negativi di Gentile e, soprattutto, di Croce sulla caduta di questioni di metafisica nel Vico di Cantoni, filosofo di una *storia* ridotta ad organismo naturale e assimilabile alla psicologia. Del resto, la fortuna critica dell'«antesignano della psicologia dei popoli» (p. 203), sia pure valorizzata con riferimento alla tradizione del secolo deci-

monico (di Lazarus e Steintal, p. 206), non aveva esitato, però, a condividere le tesi del Predari sulle relazioni di Vico con i contemporanei, trattando della sua «fama in Germania e in Francia» (pp. 201-202). Il che è cosa affatto diversa dalla lettura crociana, dal ben noto impegno storiografico a rivalutare l'originale, «solitaria» grandezza del filosofo della *Scienza nuova*, per le ragioni teoriche di presentarlo come «né più né meno che *il secolo decimonono in germe*».

[F. L.]

42. GENSINI Stefano, *G. B. Vico e la tradizione della retorica civile e dell'ingegno: tra Napoli e l'Europa*, in *Legge poesia e mito. Giannone, Metastasio e Vico fra «tradizione» e «trasgressione» nella Napoli degli anni Venti del Settecento*, a cura di M. Valente, Roma, Aracne, 2001, pp. 79-98.

L' A. si sofferma su alcuni aspetti del concetto di ingegno in Vico, partendo dalla sua prima fonte che è l'Aristotele della *Poetica* e della *Retorica*. Lo Stagirita infatti aveva per primo indicato alcuni caratteri centrali delle forme retoriche dell'ingegno, in primo luogo della metafora. Vico tuttavia accentua «il momento fondazionale, non meramente servile nei confronti dell'intelletto» (p. 86), recuperando soprattutto la creatività che contraddistingue l'ingegno. Nel *De ratione*, testo in cui viene tributato all'ingegno il ruolo di sintesi del molteplice, in contrapposizione allo spirito analitico che non coglie il fondamento unitario del sapere, Vico osserva come tale unità sia dislocata «in una sfera più bassa, in quella zona di confine tra la mente e il corpo che è precisamente la zona in cui l'ingegno si mescola al linguaggio e ne viene reciprocamente modellato» (p. 87), e cioè la zona del «senso comune». Progressivamente, attraverso le riflessioni del *De antiquissima* e delle *Risposte*, Vico sposterà l'analisi dell'ingegno intorno alle radici del linguaggio e della cultura, «risalendo all'attitudine mentale dei primi uomini e dei fanciulli» (p. 90), e ponendo le premesse per la definizione della natura poetica del linguaggio

che sarà affermata già nella *Scienza nuova* del 1725. Come nota Gensini, «singolarmente, nella prima *Scienza nuova* l'ingegno ha poco risalto, mentre ne hanno, anzi svolgono una funzione centrale, quei suoi attributi che ci sono già noti: la necessità di postulare un momento inventivo alla base della conoscenza, la necessità della mediazione mente/corpo [...], il carattere trasportato o insomma metaforico dei nomi escogitati dai primitivi per nominare gli oggetti del mondo» (pp. 90-91); lo stesso senso comune non è più, come nel *De ratione*, «spazio dell'opinione», ma «un sistema di *costumi* propri a tutte le nazioni, sorta di universali antropici che fanno da supporto all'idea del dizionario mentale comune» (p. 91). Appare chiaro d'altronde che Vico ha già maturato una riflessione che allontana definitivamente l'ingegno dall'arguzia e al riso, secondo un accostamento proprio della vecchia tradizione retorica, ponendo le premesse per affrontare uno di quei problemi, che Gensini definisce di «lunga durata», «che periodicamente affiorano nella filosofia del linguaggio e ne formano il temario con cui ancor oggi siamo chiamati a confrontarci» (p. 94).

[A. S.]

43. GENTILE Giovanni, *Bertrando Spaventa*, a cura di V. A. Bellezza rivisto da H. A. Cavallera, in ID., *Opere*, vol. XXIV, Firenze, Le Lettere, 2001, pp. 676.

Nel volume, preparato da Vito Bellezza agli inizi del 1970 e non pubblicato per complesse vicende editoriali, viene edito il *corpus* pressoché completo degli scritti gentiliani su Spaventa ripartiti in due parti: la prima comprende gli studi sulla figura e l'opera del filosofo chietino, la seconda riunisce articoli e prefazioni ai volumi spaventiani pubblicati da Gentile tra il 1904 e il 1920. Nell'appendice si riproducono carteggi, documenti e una bibliografia degli scritti di Spaventa. Il tomo, con il quale si chiude l'edizione delle «Opere complete di Giovanni Gentile» (avviata da Sansoni e poi proseguita da Le Lettere), offre così la silloge di quasi tutti gli in-

terventi che il filosofo siciliano ha dedicato a Spaventa lasciando fuori solamente alcuni testi minori e il primo capitolo (intitolato «La riforma della dialettica hegeliana e Bertrando Spaventa») del libro del 1913, *La riforma della dialettica hegeliana*.

[M. M.]

44. GIARRIZZO Giuseppe, *Da Napoli a Vienna: il circolo meridionale della filosofia del Metastasio*, in *Legge poesia e mito. Giannone, Metastasio e Vico fra «tradizione» e «trasgressione» nella Napoli degli anni Venti del Settecento*, a cura di M. Valente, Roma, Aracne, 2001, pp. 99-124.

Prendendo spunto da una lettera del Metastasio a Francesco Algarotti del 1747, l'A. si sofferma sul contributo meridionale al «ritorno ad Aristotele» manifestatosi nella cultura filosofico-scientifica e politico-morale della prima metà del Settecento. L'apologia metastasiana dello Stagirita, letta alla luce della nuova polarità Berlino-Vienna, diventa «chiave di volta del nuovo edificio culturale dell'Italia moderna» (p. 101) nelle sue connessioni con lo scenario politico europeo seguito alla guerra di successione spagnola che imponeva «la scelta difficile tra la nuova vocazione danubiano-balcanica dell'Austria e il tradizionale legame con i Paesi Bassi meridionali» (p. 103). Esempificate da Vico nel *De reb.*, nell'azione di A. Carafa e del principe Eugenio di Savoia le due diverse immagini dell'Austria contemporanea segneranno il contributo della cultura politica napoletana all'elaborazione del 'modello austriaco' per l'Austria e l'Europa del '700. Dopo un richiamo al ritardo storiografico sul tema dell' 'aristotelismo politico' del Settecento, l'A. mette in luce con documentata perizia la centralità della mediazione dei testi di Gravina e Caloprese, oltreché del Muratori, nel delinarsi della filosofia politica e dell'ideologia del potere del Metastasio poi pienamente compiuta nella produzione del poeta cesareo alla corte di Vienna con «un messaggio che oppone agli *afrancesados* libertini di Napoli l'austero modello del principe italo-austria-

co» Eugenio di Savoia (p. 119). Avvenimenti e personaggi della storia europea dei primi due decenni del Settecento interpretati dagli intellettuali napoletani, divisi sul terreno politico tra 'partito francese' e 'partito austrotedesco', nella convergente prospettiva ideologica di superamento del 'modello spagnolo' nell'elaborazione del programma politico dell'auspicata monarchia nazionale.

[R. M.]

45. GIARRIZZO Giuseppe, *Il Vico di Piovanì*, in «Archivio di storia della cultura» XIV (2001), pp. 183-187.

Un ricordo che, intorno alla figura di Vico, intreccia i percorsi intellettuali di due studiosi. In poche pagine, nel numero monografico dedicato a Pietro Piovani in occasione del ventesimo anniversario della scomparsa, Giarrizzo illumina il contributo del «maestro ed amico» con accenti di sobrio ma intenso rimpianto.

46. GIRARD Pierre, *Comunidad y política: Vico crítico de Aristóteles*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 797-812.

Obiettivo del saggio è mostrare quanto i punti di adesione maggiore, da parte di Vico, alla teoria politica aristotelica, siano in realtà occasione di decisi mutamenti di prospettiva. La naturale socievolenza umana – «l'uomo è un animale politico» – e dunque le origini naturali della società, sembra essere, ad esempio, accolta nella *Scienza nuova* senza sostanziali modifiche. Ma sono le finalità e i mezzi della comunità ad essere riformulati. Laddove Aristotele inserisce la comunità in una teleologia cosmica, figurandola come un'eternità organica all'interno della quale ogni individuo trova la sua possibilità di attualizzazione, Vico complica, sposta, spezza ogni possibile riferimento ad un tutto organico. Se agiscono, alle origini della so-

cietà umana, i fini della Provvidenza, questi fini sono però oscuri, seguiti, dagli uomini, in modo incosciente. E il conflitto si colloca nel principio della comunità, è la condizione di possibilità stessa della costruzione della comunità, non appartiene al contingente, come nella prospettiva aristotelica. Anche la «naturalità» dell'associazione si fonda, in realtà, nel disegno vichiano, su una perenne sfasatura tra le necessità degli uni – i famoli, la plebe – e l'assenza di necessità, quindi il dominio, degli altri – i padri, i patrizi. Non v'è traccia, in questo percorso, dell'uguaglianza fra i cittadini della polis aristotelica, che, d'altra parte, è ontologicamente fondata: ciò che è fuori dalla polis si colloca al di fuori dall'umanità. Per Vico, al contrario, «la politica non è uno stato ontologico, una qualità sostanziale, bensì uno stato contingente in perpetua mutazione, in perpetuo movimento» (p. 809). La politica viene, così, introdotta nella storia. La comunità non è solo tesa verso un fine, ma ha un suo passato, una sua memoria. Certo, conclude l'A., permane, nel corso delle nazioni vichiano, il riferimento alla «storia ideale eterna»; ma, questa, non è che un orizzonte, una macchina dai perfetti ingranaggi che ha bisogno di un intervento esterno, accidentale per mettersi in funzione: l'intervento del ritmo e dell'azione politica.

[M. R.]

47. GIRARD Pierre, recensione a G. VICO, *La science nouvelle*, a cura di A. Pons (Paris, Fayard, 2001), in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 402-404.

48. GONZÁLES GARCÍA Moisés, *De la racionalidad a la barbarie de la reflexión en Giambattista Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1041-1060.

L'A. riflette preliminarmente sul costante «dialogo» che Vico ha intrecciato con il secolo dei Lumi, nonostante le delusioni e le

critiche subite da parte dei contemporanei; più precisamente, «Vico se siente dentro de la modernidad y cree en ella, pero también es plenamente consciente que la suya es una modernidad 'sui generis', pues mantiene algunas tesis que se apartaron de las dominantes en la mentalidad ilustrada» (p. 1044). In particolare, i due temi che l'A. individua come conflittuali nei confronti della modernità illuminista sono il recupero dell'infanzia dell'umanità «con su apasionada defensa de la fantasía», e il tema della «barbarie della riflessione» (p. 1045). Su quest'ultimo si centra l'attenzione di Gonzales Garcia, il quale si pone tre questioni essenziali: il ruolo che la «barbarie della riflessione» occupa nell'opera vichiana, il significato che Vico vi attribuisce, e le possibilità che di fatto il filosofo assegnava ai suoi esiti. Sul primo punto, il fatto che la *Scienza nuova* 1725 non formuli esplicitamente questa espressione non significa che successivamente Vico sia precipitato in un crescente pessimismo; anzi, è possibile cogliere una sempre maggior attenzione verso le possibilità pratiche per far fronte ai pericoli insiti nelle vicende delle nazioni (il riferimento è alla «Pratica della Scienza nuova»). Quanto al significato che Vico attribuisce all'espressione, l'A. lo riassume quale «extrema corrupción de todas las partes que integran la comunidad civil. Y esas partes que enferman de forma incurable son especialmente: el lenguaje, determinadas costumbres e instituciones, y las filosofías» (p. 1051). D'altra parte, la verifica sullo stato di un corpo politico va effettuata sui tre principi fondamentali delle religioni, matrimoni e sepolture; per questo «la barbarie de la reflexión significa la ruptura brutal con el sentido común en cuanto sabiduría vulgar del género humano en vistas a las necesidades y utilidades humanas» (p. 1054). In questo senso, l'A. sottolinea la centralità che assume per Vico la filosofia, quale ultimo baluardo della ragione che «en lugar de cumplir su función específica, ciega la percepción de la realidad sustituyéndola por otras fantasías» (pp. 1056-1057).

Ma è inevitabile la caduta in questo tipo di condizione? L'A. riassume alcune delle interpretazioni più diffuse, e riflette che pro-

prio l'evitamento della nuova barbarie rappresenta uno degli obiettivi della *Scienza nuova*; proprio per questo Vico mostra tutti i rischi in cui versa l'umanità: «pero este mal uso que se puede hacer de la racionalidad es sólo una posibilidad, aunque dadas las tendencias dominantes en los seres humanos, sea una posibilidad altamente probable, lo qual no hace más que poner de manifiesto la fragilidad de las cosas humanas» (p. 1059). Ancora una volta, per mantenere una organizzazione societaria stabile, Vico ricorre ai filosofi quali «nuovi eroi», che dovranno disporre di una 'mente eroica' per gestire autenticamente il sapere e difenderlo da tutte le forme di prevaricazione; ed egli stesso si sente investito di questo ruolo, anche a prezzo dell'impopolarità e della denigrazione.

[A. S.]

49. GRASSI Ernesto, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, a cura di J. Navarro, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 256.

50. GRIMALDI Francesco Antonio, *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di F. Crispini, Vibo Valentia, Sistema Bibliotecario Vibonese, 2000, pp. 546.

L'informata *Introduzione* («Tra Vico e il tardo Illuminismo napoletano. La riflessione etico-politica di Francesco Antonio Grimaldi», pp. I-XXIV) riproduce le pagine pubblicate dall'A. in una raccolta di saggi (*Recuperi. Brevi tratti di storia intellettuale*, Cosenza, Brenner, 1992, pp. 111-133), già segnalati in questo «Bollettino» (XXVI-XXVII, 1996-1997, p. 379). Anche per la presentazione del classico grimaldiano l'A. giudica rilevante sottolineare, nella *Lettera sopra la Musica* (1766), i ripetuti richiami al *De constantia* e al *De uno* nella ricostruzione delle corrispondenze tra musica e vita civile (pp. IV, VI) e al *De ratione* e alle stesure della *Scienza nuova* nella riflessione sui compiti del giureconsulto-filosofo e sulla «custodia degli ordini» (p. XI). Qui si forma la scoperta grimaldiana del «sistema» del diritto moderno,

confluito nelle pagine *De successionibus legitimis in urbe neapolitana*: «Su basi storiche e con riferimenti non irrilevanti a Vico, Grimaldi [...] lascia vedere 'la materia delle successioni legittime come provenienti dai primi diritti della natura realizzati nella società collo stabilimento della proprietà e dei domini'. Il giureconsulto, con un interesse da legislatore, fissa due obiettivi delle sue considerazioni sulle successioni legittime: 'secundum naturae et aequitatis ordinem'; 'secundum civitatis statum'. Entrambi gli obiettivi muovono una vasta rassegna interpretativa, erudita e critica, delle ragioni che intrecciano e separano diritto privato e diritto civile nelle vicende di classi, governi, consuetudini, costumi e legislazioni [...]. Attraverso questi momenti, il 'sistema' delle *successiones legitime* ritrova la sua 'origo et fons', viene ricondotto ai suoi 'principi', riportato alla *auctoritas* del *certum*, per restare ai termini vichiani» (pp. XI-XII).

[F. L.]

51. GUIDO APARECIDO DE OLIVEIRA Humberto, *Vico e l'emancipazione delle belle arti: l'arte come creazione ed espressione della mente umana*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 175-188.

L' A., attento alla relazione di Vico con il razionalismo del secolo XVII, offre tra l'altro interessanti testimonianze sulla ricezione di Vico tra gli studiosi di letteratura brasiliana. Alla base delle analisi di Guido vi è la considerazione che «l'antinomia immaginazione-ragione viene risolta non dalla confutazione della prima, ma mediante la conservazione dell'immaginazione nella traiettoria percorsa dalla ragione in direzione della mente civilizzata» (p. 177). A partire da questo assunto il saggio si sofferma sulle considerazioni di Vico relative all'arte, e soprattutto alla pittura, a prova ulteriore «della filiazione di Vico dal razionalismo moderno» (p. 181), e vengono proposti passi dalle *Me-*

*ditations* di Cartesio confrontati con i testi vichiani. Si evince da questi la negazione, da parte di Vico, dell'immagine poetica come «imitazione», e ritenuta piuttosto «creazione che scaturisce dalla percezione che il soggetto ha di sé, che ancora non si vede come sostanza pensante, ma che si percepisce dotato di un corpo: e questo è il termine della relazione con ciò che non è ancora conosciuto» (p. 183); in questo senso, l'opera d'arte «rappresenta la tensione che il poeta sperimenta per dare forma alla sua volontà avvalendosi dell'immaginazione» (ivi). Si può dire invece che «la poesia è imitazione della natura umana, di quello che è l'uomo. La percezione del mondo esterno avviene in forza della fantasia, e non unicamente in virtù della percezione sensibile» (ivi). Appare chiaro progressivamente come l'intento dell' A. sia quello di sostenere che l'espressione artistica, così come tutte le manifestazioni della mente umana «sono forme di razionalizzazione del mondo effettuate mediante la percezione e l'immaginazione» (p. 185), mentre la vera opposizione è quella che contrappone l'immaginazione al «raziocinio astratto, un'opposizione storica che è superata storicamente con l'emancipazione della ragione» (p. 186).

[A. S.]

52. HADDOCK Bruce, *Vico's Critique of Social Contract*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, vol. II, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 813-823.

La critica di astrazione mossa da Vico nei confronti delle teorie del contratto sociale e del diritto naturale che dominavano nel dibattito settecentesco sullo Stato rischia di oscurare le affinità che intercorrono fra il suo pensiero e le posizioni che attaccava? Con questa domanda l' A., che si muove dichiaratamente in una prospettiva in senso lato storicista, pone il problema della presenza di elementi normativi all'interno del pensiero politico di Vico, malgrado la visione della ra-

gione come prodotto storico spingesse il filosofo napoletano a rifiutare le teorie normative dominanti.

L'affermazione del carattere storico dello sviluppo della *ragione pienamente spiegata* non impedisce a Vico di indicare nell'acquisizione di tale condizione l'ideale umano, e se da un lato contrasta con la tesi dello stabilimento della società politica da parte dei primi uomini sulla base del calcolo razionale degli interessi individuali, dall'altro non è incompatibile con la presenza di argomenti tipici del contrattualismo: sulla base dei loro «restricted intellectual horizons» (p. 818), e a partire da esigenze molto più immediate di quelle indicate da Hobbes, anche i *bestioni* di Vico sono spinti dalle necessità e dalle utilità della vita sociale ad una forma di accordo che rappresenta la base delle future modificazioni della pratica politica. Vico si troverebbe così «[...] in the paradoxical position of accepting the state of nature and a version of social contract as the preconditions for the emergence of civil society, while rejecting the use that had been made of such notions in discussion of political obligation» (p. 817).

Vico, conclude l'A., rifiuta gli argomenti individualistici e razionalistici posti alla base delle teorie politiche contemporanee non perché sia un avversario del principio dell'equità naturale come criterio ideale di regolazione dei rapporti politici, ma perché è particolarmente interessato ai presupposti sociali del suo formarsi, così come è preoccupato delle condizioni necessarie al suo mantenimento.

[D. A.]

53. HIDALGO-SERNA Emilio, *Actualidad y función filosófica del humanismo español anterior a Vico*, in *Pensar para al nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 939-959.

L'A. presenta una articolata analisi intorno all'umanesimo spagnolo antecedente a Vico, soffermandosi con ricchezza di argo-

mentazioni su alcuni dei suoi principali esponenti, vale a dire Juan Luis Vives, Miguel de Cervantes e Baltasar Gracián. Questi pensatori sono legati al filosofo napoletano soprattutto per il loro interesse verso il linguaggio metaforico e retorico, il momento dell'astrazione, la necessità di una conoscenza ingegnosa. Interessante appare la conclusione del discorso dell'A., laddove si afferma che «si este humanismo retórico-filosófico de los mejores autores españoles aflora y madura ingeniosamente en oposición al pensamiento dogmático de la escolástica cristiana – de la misma manera que la obre de Vico constituye un *ars topica* y una retórica filosófica contra el racionalismo cartesiano –, también los románticos alemanes proseguirán esta misma tradición latina y humanística cuando condenan el idealismo y la determinación racional de los entes. El romanticismo alemán se declara también a favor del lenguaje metafórico, de la ironía especulativa y de un conocimiento que hagan concepto de la sensibilidad humana, de la pasión y de la relatividad de todas las cosas sujetas a las coordenadas de tiempo y lugar» (p. 959).

[M. M.]

54. HUANG Wenfei, *Weike «Xin Kexue' zhi zhongguxing»* [Il carattere medioevale della «Scienza nuova» di Vico], Taipei, Taiwan National University, 2000, pp. 138.

Si tratta dell'ultima pubblicazione, in ordine di tempo, apparsa nella Repubblica Cinese su Vico e sugli studi vichiani. Si ricordano infatti la traduzione di alcuni brani della *Scienza nuova* apparsi nel 1982 nel volume *Xiyang shixue mingzhu xuan* [Antologia di famose opere storiche occidentali] di Li Hongqi; il volume di CENG MINGLI, *Weike shehui lishi lilun de chubu yanjiu* [Prime ricerche sulla teoria storico-sociale di Vico] apparso nel 1987 e l'articolo di YOU ZHAOHE, *Weike lishi sixiang de fenxi* [Analisi del pensiero storico di Vico] apparso nel 1994, su «Danjiang shixue» (Università di Tamkang). Il volume si apre con una breve introduzione nella quale viene ricostruita la biografia di Vico e la sto-

ria della sua fortuna all'estero che, a detta dell'A., inizia negli anni '60 dell'800, quando «la celebrazione da parte di Marx della *Scienza nuova* farà sì che quest'opera 'risplenderà per il suo straordinario valore'» (p. 3). L'A. continua poi con un paragrafo sulla più recente storiografia vichiana, che termina con una trattazione critica degli studi vichiani in Cina, in cui egli lamenta come la maggior parte dei, peraltro pochi, studi su Vico nella Cina continentale e a Taiwan, si sia soprattutto concentrata sul suo storicismo sociale e sulla sua filosofia della storia, tralasciando gli aspetti religiosi del suo pensiero. In sostanza l'A., criticando quella che ritiene un'eccessiva attenzione data dai critici cinesi alla modernità dello storicismo di Vico, lamenta lo scarso peso da loro attribuito alla tradizione religiosa cristiana nella formazione del suo pensiero.

Il volume è diviso in quattro capitoli: il primo dedicato alla spiegazione dei contenuti della *Scienza nuova*, il secondo nel quale l'A. delinea il contesto culturale e filosofico nel quale si formò il pensiero del filosofo, il terzo dedicato alle implicazioni religiose della scienza vichiana ed il quarto teso ad illustrare l'intrecciarsi fra motivi moderni e classici nella filosofia di Vico. L'opera di chiude con due appendici bio-bibliografiche.

[F. M.]

55. JORGENSEN Conni-Kay, *Gli studi sul rapporto tra Vico e Gadda*, in «Settentrione. Rivista di studi italo-finlandesi» XIII (2001), pp. 134-145.

I pochi riferimenti di Gadda a Vico e i principali spunti interpretativi che prospettano un'influenza del filosofo sullo scrittore sono l'oggetto di quest'analisi, la quale – ben tenendo presente «quanto sia indubbiamente minima l'importanza di Vico per Gadda» (p. 134) – si propone tuttavia di colmare un vuoto della ricezione e non lasciar cadere i fevoli e tuttavia innegabili elementi che inducono a considerare anche questo rapporto, evidenziato tra l'altro da studiosi come Emilio Cecchi e Andrea Battistini. A Vico, infatti, Gadda dedica non soltanto, nel '29, una

recensione della *Scienza nuova* ma anche alcune citazioni esplicite nelle opere letterarie e saggistiche. Sebbene tali citazioni costituiscono in molti casi riferimenti esteriori – specialmente quelle attinenti alla concezione della storia – maggiore consistenza sembra assumere uno spunto presente nella *Meditazione milanese* (il tentativo filosofico gaddiano del '28 pubblicato nel '74), dove è detto appunto «vichiano» il processo di allargamento della realtà proprio dell'attività di creazione o deformazione gnoseologico-linguistica (pp. 136-137). Se, come osserva l'A., per Gadda «il mondo esiste già, ma noi lo reinventiamo continuamente creando nuove relazioni o, con le parole di Vico probabilmente sconosciute a Gadda, scorgendo delle connessioni '*in rebus longe dissitis ac diversis similes [...] rationes*'» (p. 139), con ciò lo scrittore lombardo sembra trasferire nell'ambizione narrativa il desiderio di totalità della *Scienza nuova* e il suo metodo inventivo.

[L. P. C.]

56. LENTZEN Manfred, *Discoverta del vero Dante». Giambattista Vico und Dante*, in «Deutsches Dante-Jahrbuch» LXXII (1997), pp. 97-113.

L'articolo, che può vantarsi d'essere il primo contributo in lingua tedesca interamente dedicato al rapporto tra Vico e Dante, dà una visione generale dell'argomento. L'A. percorre le tappe essenziali dell'interpretazione vichiana di Dante concentrandosi su tre testi che per la ricostruzione del «Dante-Bild» di Vico sono di fondamentale rilevanza, vale a dire la famosa lettera a Gherardo degli Angioli del 26 dicembre 1725; il breve scritto cui Nicolini ha dato il titolo *Discoverta del vero Dante*, composto intorno al 1728-1730 probabilmente come introduzione ad una nuova edizione della *Commedia* dantesca; infine, alcuni passi della *Scienza nuova*. Di quest'ultima, l'A. sottolinea l'importanza del concetto di «sapienza poetica» e del ruolo di Omero quale poeta *par excellence* dell'età eroica. È noto come Vico veda tra Omero e Dante un parallelismo che fa apparire



Dante come «il toscano Omero che pure non cantò altro che istorie» (*Sn44*, capov. 786), poeta sublime del Medio Evo, epoca del ricorso dei tempi barbari. Come è già stato ampiamente affermato dalla storiografia sull'argomento, Vico non fa propriamente opera di critica letteraria, e lo stesso Lentzen ribadisce quanto non fosse intenzione del filosofo napoletano scrivere un commento in senso tradizionale. La poesia viene piuttosto inserita in una prospettiva storica ed è il nesso tra poesia sublime e tempi barbari ad emergere da questa interpretazione. Nella sua lettura l'A. mette l'accento soprattutto sul forte contrasto tra poesia e pensiero razionale, e nella conclusione sottolinea alcune eclatanti contraddizioni nella concezione vichiana, come l'applicazione del concetto pagano di storia al mondo cristiano, il problema della sequenza delle tre età e la stretta separazione tra poesia da un lato e metafisica e filosofia dall'altro. Ma queste contraddizioni nella loro immediata contrapposizione non risultano particolarmente convincenti; e quando l'A. si domanda come Vico possa rendere giustizia all'erudizione di Dante, l'ipotesi di una contrapposizione tra poesia e filosofia fa ancor di più sentire l'emergenza di un'analisi differenziata del ruolo della poesia nell'età della «ragione spiegata».

[Th. G.]

57. LO BIANCO Rosalba, *Gian Vincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, Palermo, Centro Internazionale Studi di Estetica, 2001, pp. 215.

Questa rilettura dell'estetica graviniana prende spunto dalla nota tesi interpretativa di Wladislaw Tatarkiewicz che, nella *History of Six Ideas*, ha presentato Gravina quale teorico dell'«esperienza estetica» e, in particolare, del «delirio», di uno «stato di euforia al confine della follia», sintesi di *creation e reception* dell'opera d'arte (p. 17). Nell'analisi della Lo Bianco lo «studio delle polemiche e dei contrasti ideologici» tra l'autore della *Ragion poetica* e i pensatori contemporanei (p. 18) tocca opportunamente l'inevitabile, complessa que-

stione delle relazioni con Vico, aperta e chiusa, a suo modo, da Croce, convinto, com'è noto, di riconoscere, nella pur individuata sintonia problematica, l'originalità del filosofo della *Scienza Nuova*, vero scopritore dell'estetica (pp. 14-15). Su questa tesi l'A. si sofferma, riesaminando, in efficace sintesi, le documentabili concordanze a proposito della funzione pedagogica della poesia antica e del mito di Dante (pp. 67-68), senza, tuttavia, scadere in semplicistiche assimilazioni: «La poesia è così vista, da entrambi, come la risultante di una tensione storica, tra passato, presente e futuro, tra mondo primitivo e mondo scientifico; ma mentre Gravina le attribuisce una funzione psicologica, Vico sembra essere meno convinto della sua importanza nel secolo della scienza. [...] Invano cercheremo in Vico quell'ammirazione, che è invece propria del Gravina, per la poesia antica come studio psicologico. I poeti antichi dunque non hanno niente da insegnare agli uomini moderni: in tal modo la funzione catartica e educativa dell'opera poetica resterà in Vico irrimediabilmente relegata al passato [...]. Mentre in Gravina il fare artistico (momento drammatico e tragico) è il momento catartico per eccellenza, in Vico essa è soltanto un documento della rozzezza e primitività dei popoli antichi e tutta la *Scienza nuova* è animata dall'aspirazione che il progresso e l'incivilimento guariscano la violenza di quei sentimenti. Per Vico, al contrario, la catarsi avviene nella storia e non nel teatro» (pp. 68-70). Proprio da questo punto di vista sono interessanti e opportune le riflessioni sugli approcci filosofici graviniani alla *ragion poetica* e alla *sapientia* della poesia antica con riferimento alle figure di Orfeo e Anfione, presenti come fonti storiche anche in Gregorio Messere e nel Vico delle *Orazioni inaugurali* e del *De uno*. Qui il senso del richiamo ai motivi della cultura contemporanea si coglie solo in relazione ad un'originale maturazione del pensiero vichiano, quando, cioè, «Orfeo ed Anfione perdono la loro identità di figure storiche determinate diventando i caratteri eroici dei dominatori della società primitiva» (p. 108, ma cfr. anche pp. 113-115). Le questioni qui esaminate coinvolgono, naturalmente, considerazioni di carattere filosofico

che ispirano le diverse riflessioni di Gravina e Vico. In proposito, l'A., nel § 3 della *Introduzione*, dedica ampio spazio all'esame delle *Orationes* del filosofo calabrese, tuttavia, riproponendo *letteralmente* osservazioni da me formulate in una monografia del 1997 (*Le Orationes di Gianvincenzo Gravina: scienza, sapienza e diritto*, Napoli, La città del Sole), senza che di esse venga data alcuna citazione nelle note. A prova di quanto sostengo sono costretto a segnalare brani che scelgo a titolo esemplificativo per la loro estensione e il significativo contenuto di interesse vichiano: «Intriso di motivi stoico-ciceroniani, filtrato dalle letterature (sic = «letture»; errore di copia!) umanistico-rinascimentali, il 'platonismo' di Gravina non approda ad una concezione astratta della realtà. [...] Nelle *Orationes*, infatti, l'adesione al cartesianesimo 'ortodosso', ad un'impostazione dualistica dei rapporti tra *res cogitans* e *res extensa* rimane ancorata ad un dichiarato 'platonismo' neoplatonico e cristiano di matrice agostiniana. L'intenzione è di evitare, da un lato i pericolosi esiti monistici dello spinozismo, dall'altro a vincere i limiti che il rigido dualismo cartesiano delle sostanze pone ad una riflessione di prevalente interesse pedagogico-civile. Per questa originale scelta di campo, il discorso graviniano, messo subito a confronto con l'intreccio delle controversie teoriche contemporanee, non esita a segnare una radicale distanza dalle involuzioni analitico-dogmatiche della filosofia di Cartesio e in particolare dagli esiti che il cartesianesimo mentalistico di matrice giansenistica aveva raggiunto in campo etico-politico» (LO BIANCO, p. 54; LOMONACO, pp. 37-38). «Così, al di là del teorizzato scarto ontologico tra ragione e corpo, tra sostanza spirituale e sostanza materiale, può affermarsi sul piano della meditazione antropologica un'attenzione specifica per la fenomenologia delle loro possibili implicazioni. Sottolineare per tale 'alleanza' strategica le funzioni della *corporeità* significa rompere i confini della ragione cartesiana giansenistico-arnaudiana, metterla in movimento, aprirla agli spazi definiti dalla *temporalità*. [...] Gli uomini non sono uniti solo dall'essere pensiero, ma dall'esistere temporale dei loro corpi. Si avvia un processo che impone 'diversifica-

zioni' e che conduce alla frantumazione del mondo della *coscientia* (sic = *conscientia*; errore di copia!) e sostituisce alle visioni generalizzanti una realtà tutta individuale di uomini e cose nella loro circostanziata, temporale esistenza. [...] La nuova 'dialettica' di corpo e mente può rifondare l'umanesimo retorico della *sapientia*, garantendo a quest'ultima un diverso assetto direttivo, più socialmente connotato» (LO BIANCO, p. 57; LOMONACO, pp. 56-58). Naturalmente, in coerenza con lo «stile» di un'«estetica del delirio», l'A., nelle note corrispondenti ai suddetti brani, fa sue le mie citazioni che riproduce in ordinata successione (cfr. LO BIANCO, note 107-143 alle pp. 92-95; LOMONACO, *loc. cit.*, *supra*).

[ F. L.]

58. LOCANTO Giovanni Antonio, *La stessa fiamma. L'idea d'eroicità in Bruno e Vico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 110.

Prendendo le mosse da una tesi che G. Gentile illustrò nei suoi *Studi vichiani*, ripresa recentemente da E. Namer, Locanto si propone di sottolineare gli elementi che, presenti nell'opera di Vico, possano far pensare ad un'influenza – mai esplicitamente dichiarata dall'autore della *Scienza nuova* – della filosofia di Bruno. Pur tra profonde differenze (una fra tutte: la teoria della pluralità dei mondi accolta da Bruno e per nulla condivisa da Vico) le due filosofie presentano senza dubbio ricorrenti analogie. A partire dalla medesima «matrice» neoplatonica del loro pensiero, alle fonti da entrambi utilizzate, all'odio che nutrono per la finta cultura pedantesca, per giungere all'ideale stesso della conoscenza umana intesa come superamento dei limiti dell'individuo. È su quest'ultimo aspetto che questo saggio si concentra mettendo a confronto motivi e suggestioni consonanti e più frequentemente emergenti dalle pagine degli *Eroici furori* e del *De mente heroica*.

Bruno e Vico hanno indicato, con modalità diverse, nel primato del fare (e nell'afflato che lo sostiene) il principale modello della vera conoscenza: la *venatio* di Atteone che al suo compiersi converte il cacciatore

nella preda (consentendogli di recuperare la consapevolezza dell'identità degli enti che tutti sono manifestazioni, diverse per forma, dell'unica *anima mundi*), è alimentata dall'*eros*; così come, in Vico, la passione sostiene il faticoso cammino della conoscenza che diventa tale soltanto nel *verum-factum*. Solitario nella sua caccia il *furiosus* penetra, grazie ad un *raptus mentis* irripetibile per chiunque altro, nel cuore della realtà, al di là delle parvenze, godendo solitariamente i frutti della sua ricerca. Invece «eroe per Vico è colui che», scrive Locanto riferendosi ad una citazione della *Scienza nuova* (1744), «innalzandosi oltre se stesso mira a realizzare 'nella realtà concreta della vita politica e civile, le finalità sublimi per la conservazione del genere umano'» (p. 36). Diversi per le finalità connesse alle conquiste conoscitive, i due autori ritrovano un indirizzo comune nella prospettiva di una conoscenza filosofica intesa come superamento dell'orizzonte banale dell'opinione comune e di ricerca di una verità occultata dalle apparenze. Inoltre il compito della ricerca filosofica è per entrambi redentivo: non è un caso che utilizzino (Bruno nella *Cabala del cavallo pegaseo*, Vico nel *De mente heroica*) il brano delle ciceroniane *Tusculanae disputationes* ove si sostiene, esponendo il caso di Socrate, la capacità della filosofia di superare le limitazioni dovute alla «compressione» del corpo e all'ignoranza.

«Riscoprendo la sua origine quasi divina, la mente umana deve compiere il 'folle volo' e superare eroicamente se stessa. Sulla scia del 'folle volo' dell'eroe omerico, e della follia erasmiana, l'eroico furore del Nolano e la mente eroica di Giambattista Vico dischiudono alla conoscenza umana gli infiniti e sempre nuovi volti della verità» (p. 71).

[M. C.]

59. LOLLI Francesca, *Croce polemistia e recensore (1897-1919)*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 432.

Frutto di un lavoro di dottorato di ricerca in Italianistica il volume si segnala nell'amplessissima bibliografia crociana per il ta-

glio originale, giacché tenta un discorso intorno alla scrittura e allo stile di Croce attraverso le recensioni pubblicate su «La Critica» e le polemiche che lo videro protagonista. Il lavoro si distende dalla fondazione della famosa rivista fino al periodo immediatamente successivo alla Grande guerra, cercando di ricostruire i retroscena politici delle prime battaglie idealistiche, la prassi concreta della realizzazione di un prosa filosofica, lo scontro ideologico e la dialettica adottata da un «intellettuale di minoranza», e si sofferma sullo studio stilistico di alcuni saggi crociani, in particolare *Cultura e vita morale*, nel quale sono numerose le polemiche che agitarono il grande filosofo napoletano, basti pensare a quella contro il positivismo. Gli ultimi capitoli sono poi dedicati al Croce recensore delle *Conversazioni critiche*, un volume dal quale si coglie «una distesa panoramica della storia della cultura italiana e internazionale, filosofica, critico-letteraria, multidisciplinare, intorno ai temi *politici* e filosofici affrontati da Croce» (p. 12). I saggi crociani che l'A. prende in considerazione sono stati scelti secondo criteri che da una parte sono capaci di spiegare «le tecniche e i contenuti della polemica crociana» e dall'altra sono «test delle impostazioni stilistiche più generalizzabili e delle varianti crociane».

Nel complesso e variegato materiale indagato da questo libro qui si vuole accennare solo all'utilizzazione della filosofia di Vico, che compare soprattutto nella ricostruzione della recensione di Borgese alla monografia crociana del 1911, dalla quale emergono chiaramente, nonostante le comuni eredità stilistiche, le preferenze di Borgese per una scrittura venata di autobiografismo, «che mostrasse per l'appunto la catastrofe interiore provocata dal contatto individuale con la filosofia e la letteratura e non ciò che si manifestava nel testo crociano, dov'era «l'argomento del dramma dialettico ma non il dramma» (p. 133). Nella recensione Borgese sottolineava la sfumatura positivista di una ricerca che «dalle idee vichiane si estende sino ai fatti e ai fattarelli della vita privata di Vico e della società napoletana», mettendo da parte il Vico che «ci rapisce in un turbine» verso il quale Borgese manifesta la sua

predilizione. Per Borgese, dunque, da quelle pagine veniva fuori «un *Croce intraveduto* attraverso Vico». Le peculiarità dello stile di Borgese venivano rivelate già da Vossler che, propostosi come mediatore nella disputa tra i due, mostrava le sue perplessità per il Vico agitato da turbini ma ribadiva la necessità propagandistica della funzione dell'«eccitatore di pensiero» (p. 134). Vossler metteva in luce il limite della recensione di Borgese proprio nella scoperta di un Vico romantico e petrarchevole, agitato da passioni e sentimenti, lontano dal Vico storico di Croce. Perplessità verso la lettura crociana di Vico furono espresse anche da Giovanni Papi, il quale disconosceva la tesi del Vico innovatore e anticipatore e sosteneva che l'avversione crociana per l'empirismo non gli aveva consentito di «ricercare nel pensiero galileiano le origini del pensiero vichiano, e l'ha creduto più nuovo di quel che effettivamente non sia» (p. 137).

[M. M.]

60. LOMONACO Fabrizio, *I «devoti» di G. Vico in Italia: a proposito di una recente polemica*, in «Educação & Filosofia» XV (2001) 29, pp. 161-174.

L'A. con misurato equilibrio ricostruisce i punti nodali (cronologia e rapporto storia sacra/storia profana, «politicalità» e «galileismo») emersi nel recente e prolungato confronto tra Paolo Rossi e alcuni dei più avveduti studiosi italiani di Vico (Badaloni, Cristofolini e Caporali). Stemperata nella pacata esposizione delle rispettive argomentazioni la *vis polemica* che ha accompagnato il confronto a distanza l'A. si sofferma sullo specifico del rapporto di Vico con J. Perizonius e J. Le Clerc e fornisce alcuni utili indicazioni per meglio comprendere come gli autori olandesi e lo stesso Vico siano partecipi, con strumenti e fini diversi, di temi e problemi comuni alla tradizione storico-critica tardo seicentesca.

[R. M.]

61. LOMONACO Fabrizio, *Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico*, in «Archivio di storia della cultura» XIII (2000), pp. 27-51.

Il saggio individua i punti di incontro fra le elaborazioni sul diritto naturale di Gravina e Vico, offrendo tuttavia, pur nella sintesi necessaria, puntuale indicazione dei non pochi, e non accessori, elementi di distanza. Comune a Vico e Gravina è certamente l'esigenza di rinnovamento del diritto naturale, perseguito tra l'altro, attraverso l'apertura alla dimensione sensibile, fisica dell'uomo, in polemica con la prospettiva groziana. Comuni, anche, e condivisi, sono molti stimoli provenienti dal medesimo contesto politico-culturale in cui i due pensatori si muovono. Comune è, soprattutto, l'esigenza di coniugare diritto e storia in modo nuovo. Ma, è anche questo il terreno sul quale si incontrano le differenze più significative. Gravina, infatti, non giunge mai all'affermazione vichiana della completa «storicità del diritto», rimanendo in parte fedele alla lezione platonica, e dunque persuaso che sia necessario, per la piena comprensione degli «ordinamenti storici del *jus*», delle diverse, e particolari, esperienze giuridiche, il riferimento preliminare ad un modello normativo, ad un «fondamento intrinseco senza il quale non vi è legittima attività giuridica» (p. 45). In tal modo, la riflessione graviniana sul diritto torna ad incontrare le posizioni tradizionali del giusnaturalismo moderno, costringendole però, comunque, ad un confronto con la dimensione storica del diritto che ne modifica radicalmente la fisionomia.

[M. R.]

62. LOMONACO Fabrizio, *L'«impresa» vichiana di Pietro Piovani*, in «Archivio di storia della cultura» XIV (2001), pp. 189-210.

Una ricostruzione sentita e approfondita dell'opera e degli interessi vichiani dello studioso napoletano. L'attenzione verso l'«universo Vico» nasce da «una personalissima lettura, di un autonomo contatto con

Vico, sempre 'controllato' dal punto di vista della più accreditata storiografia contemporanea» (p. 191). La prospettiva della filosofia contemporanea, sempre meno caratterizzata come «una filosofia del concetto» quanto più come «una filosofia del concreto» rende possibile e teorizzabile una viva ripresa degli studi vichiani.

Ripresa promossa con vivacità da Piovani e concretizzata poi nella formazione di quel «Centro di studi vichiani» che, da gruppo autonomo di ricerca, fu riconosciuto nel 1970 dal Consiglio Nazionale delle Ricerche e chiamato a rappresentare ancor oggi, con le sue collane istituzionali, un punto di riferimento essenziale degli studi intorno a Giambattista Vico.

Già per impulso del suo maestro Giuseppe Capograssi, il suo «essere vichiano» invita da subito il lettore ad esplorare il mondo dei cartesiani italiani e insieme a conferire alla filologia un ruolo di primo piano nella ricostruzione del pensiero vichiano.

Molto precisa e interessante l'analisi di Lomonaco del percorso teorico che pervade l'opera vichiana di Piovani, che «ha incarnato la figura dello studioso rigorosissimo, del maestro degli studi vichiani anche in tempi dichiaratamente ostili ad ogni 'modello di ricerca', a 'eredità di transizioni e di ammaestramenti'» (p. 209).

[M. S.]

63. LÓPEZ LÓPEZ José L., «*El sueño de la razón...*». *El sentido de la música, 'experimentum crucis' del vichianismo de hoy frente a la Neoilustración imposible*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1061-1076.

Secondo l'A., Vico simbolizza le forze spirituali che «contragolpeano a la filosofía de la mera razón» (p. 1063). In questo senso, la musica è l'arma che si propone «como refuerzo poderoso para esta universal conflagración de nuestra época» (p. 1063). Tuttavia, lo studioso spagnolo, che riconosce l'occasionalità del

suo rapporto con Vico, non segue quest'ultimo nelle sue considerazioni relative al linguaggio dei primi uomini, mentre cita l'autore del *Signore degli anelli*, per giungere alla «naturaleza de la Música para el pensamiento originario» (p. 1066). La musica viene considerata uno degli obiettivi ostili per ogni sistema totalitario del XX secolo, in forza della sua identificazione con il linguaggio stesso, «lenguaje de la palabra que es el pensamiento, [...] lenguaje de los hechos que es la acción» (p. 1069). In ogni caso, la sua funzione è di contrastare la «hegemónica concepción y construcción del mundo del racionalismo, y la 'razón cínica' (Sloterdij) en que viene a desembocar la ilustración» (pp. 1072-1073).

[A. S.]

64. MARASSI Massimo, *Natura e storia in Vico e Kant*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 443-470.

L'A. discute quella che considera la peculiare intuizione vichiana, vale a dire la scoperta del 'principio' che sta alla base del sapere, l'unità tra Dio e uomo in ciò che essi possono differentemente produrre: la natura e la storia. Sulla base di questo motivo viene preliminarmente delineato un confronto a più livelli (storico, metodologico e filosofico) tra Vico e Kant che trova una prima verifica nell'idea di «rivoluzione copernicana», giacché per entrambi «la spontaneità e la creatività caratterizzano la ragione umana» (p. 444). Il primo livello di confronto è rappresentato dalle posizioni sostenute da Jacobi, Ottavio Colecchi e Giovanni Gentile, il cui comun denominatore è dato dall'insistenza sul «fare» umano, sulle operazioni della mente, sul legame tra universalità della norma e concretezza del diritto positivo. Un secondo livello (rintracciabile soprattutto nelle analisi di Otto) sta nell'aspetto metodologico del rapporto Vico-Kant in grado di mettere in luce anche le profonde distanze che separano i due filosofi, soprattutto per ciò che concer-

ne il «funzionamento del trascendentale». Un terzo livello di confronto viene, infine, indicato nella specificità delle nozioni che caratterizzano la loro filosofia: in Vico la scienza della storia nasce da un'esigenza contrapposta alla scienza della natura la quale, per la sua inconoscibilità, somiglia alla inseità kantiana, mentre in Kant la storia diventa problema critico solo dopo «il rinvenimento delle condizioni e dei limiti di una scienza della natura» (p. 447).

A questi tre livelli l'A. aggiunge la sua indagine partendo dalla questione «se le nozioni di natura e storia discendano necessariamente da elementi e principi la cui validità sia già presupposta o in generale a quali condizioni esse risultino legittimate, da che cosa dipenda il loro statuto epistemologico e, ancora, come vengano organizzate nell'insieme di una dottrina senza restare incongruenti, ma riescano ad elaborarsi in modo fecondo e innovativo». Vico ha il grande merito di aver reso autonomo il mondo umano e di aver stabilito che la storia, la scienza del mondo civile, è possibile solo se si individua un criterio di verità distinto da quello delle scienze della natura: la dottrina del *verum-factum* costituisce il principio del sapere storico e diventa il presupposto dell'idea fondamentale dell'Illuminismo, vale a dire «la razionalità come vera naturalità» (p. 448). Tale principio, che rende possibile la scienza della storia, va analizzato, secondo l'A., non tanto in relazione agli schemi storiografici che l'hanno inteso o in antitesi al metodo cartesiano o in relazione alle fonti storiche che hanno contribuito a determinarlo, bensì «nella sua capacità di funzionare come fondamento epistemologico» del mondo umano mettendo in luce «i poteri e i limiti della conoscenza umana in generale e in particolare della conoscenza storica» (p. 451). La *Scienza nuova*, infatti, è, ben prima di Kant, «scienza del limite della ragione e dunque della storia», per cui il problema centrale consiste «nel conseguire una nozione di verità in grado di rendere valida ed efficace un'intera procedura conoscitiva», problema che mette al centro della discussione vichiana il nesso tra la conoscenza di una cosa e la conoscenza della sua genesi.

Non è possibile qui seguire il fitto e interessante argomentare dell'A. il quale, dopo aver insistito sull'intersecarsi nella *Scienza nuova* del fatto storico con l'universalità ed eternità degli «ordini» della provvidenza, sui «confini» della ragione vichiana, affronta il tema delle analogie tra Vico e Kant. Infatti, l'idea kantiana di storia presenta notevoli affinità con il discorso vichiano giacché per il filosofo tedesco la storia non è conoscenza storica ma filosofia della storia, *cognitio ex principiis*, per cui anche alle scienze del mondo storico e sociale va applicata la questione trascendentale delle loro condizioni di possibilità. Il problema che Kant affronta nelle sue opere storiche è quello di verificare la «tenuta del suo sistema di sapere», il quale ha a che fare con principi, di verificare quindi la possibilità di una storia a priori che è data solo «quando chi pronostica attua e prepara egli stesso gli eventi che egli annuncia in anticipo» (il riferimento è allo scritto kantiano, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*). In questa formulazione si rende chiaro che non è il contenuto a poter essere anticipato, ma «è l'idea stessa della storia che viene esibita come a priori necessaria e universale» (p. 463), idea che svolge un ruolo regolativo e di mediazione che consente di far apparire alla coscienza non un particolare ma «il criterio del suo apparire, la regola del suo futuro apparire, l'anticipazione appunto» (*ivi*). Dunque non l'oggetto, ma l'oggettività che è poi una distinzione fondamentale posta dal metodo critico trascendentale la quale permette a Kant di articolare il nesso tra ragione e storia sull'oggetto trascendentale. Nel pensiero kantiano non si presenta una convertibilità tra ragione e storia e non è mai raggiungibile «l'unità assoluta e risolutiva del senso», ma solo «l'unità del movimento intenzionale, delle sue anticipazioni e dei suoi ritardi: è questa una originale riformulazione dei corsi e ricorsi di Vico» (p. 465). Dopo aver analizzato il progetto kantiano di un cosmopolitismo della pace, l'A., ribadendo che il vero problema consiste «nell'individuare i principi che permettano alla storia di essere un processo orientato al fine», indica nell'abbandono della contrapposizione tra ragione teoretica e ra-

gione pratica l'unica possibilità di inserire la dottrina della teleologia nella storia, tentativo che Kant porta avanti nella *Critica del giudizio*. Infatti, applicando le correzioni che il filosofo elabora nei §§ 83 e 84 di quest'opera anche la seconda *Critica* viene a porsi in un'altra prospettiva, giacché essa non si interroga su come il sommo bene possa determinare il mondo storico, possa quindi realizzarsi, ma il principio a priori della finalità rende possibile la reciproca partecipazione nel mondo storico di ciò che è teoricamente conoscibile e del principio universale della morale, in quanto esso agisce come «mediazione trascendentale» in grado di relazionare intelletto e ragione attraverso la capacità di giudizio.

[M. M.]

65. MARIANI-ZINI Fosca, *Vico entre les anciens et les modernes*, in *Histoire de la philosophie politique*, par A. Renault, t. II: *Naissance de la modernité*, cap. IV: «Entre Anciens et Modernes: Vico et Montesquieu», Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 351-383.

Il saggio costituisce un'ampia presentazione del pensiero di Vico, nella quale particolare centralità viene data alla ricostruzione del nesso tra politica e diritto, dal *De ratione* al *Diritto universale* fino alla *Scienza nuova*.

La corretta chiave di accesso alla questione della politica in Vico, in grado di farne intendere la centralità talvolta messa in discussione, è per l'A. la riflessione sul diritto. La filosofia politica in Vico è infatti «concepita secondo la prospettiva giuridica dell'esercizio legittimo del potere», ma, rispetto alla contrapposizione tra un Grozio e un Hobbes, la via vichiana approda a una differente formulazione del problema. La dialettica tra giusto ed equo su cui Vico incentra la sua riflessione rappresenta l'esigenza di una mediazione tra universalità della legge e le concrete istituzioni politiche nella effettiva storicità del diritto che la stessa storia romana insegna; è questa storicità che rende insostenibile tanto il ripristino del diritto romano

auspicato dai giuristi francesi, che la posizione giusnaturalistica di un diritto fondato sulla mera *recta ratio*. La mente umana d'altronde, già nel *De antiquissima*, è presentata da Vico come una pluralità di facoltà, irriducibili alla sola ragione.

Nella *Scienza nuova*, a partire dalla sanzione del principio di «isomorfismo» tra modificazioni della mente e storia delle nazioni, la pluralità di facoltà di cui è composta la mente diviene il principio di intellegibilità delle epoche storiche intese come equilibri relativamente stabili tra le istanze istitutive della mente. In questo modo l'unità dello spirito viene dispiegata nel tempo e, nota l'A. divergendo dall'interpretazione di Grassi, il dispiegarsi della mente in configurazioni variabili del rapporto tra le facoltà rende incongrua l'attribuzione a Vico di una esaltazione dell'irrazionale, tanto più che il suo concetto di scienza resta ancorato alla aristotelica conoscenza (affatto razionale) delle cause.

Riprendendo le analisi di Cristofolini, l'A. sottolinea che la garanzia della intellegibilità della storia delle nazioni offerta dall'isomorfismo nella *Scienza nuova* non corrisponde al padroneggiamento della storia da parte dell'uomo, in quanto gran parte di essa resta collegata ad un fare altro da quello dell'uomo, riconducibile piuttosto ad un artefice divino, per il quale il riferimento al *Ti-meo* platonico si rivela in più sensi chiarificatore. Ma il punto problematico ben evidenziato dall'A. verte sulla difficoltà di sancire una linea di confine effettivamente discriminante tra tale artefice «divino» e la natura. Questa complessità appare alla base delle molte ambiguità che tanto il concetto di natura quanto quello di Provvidenza mantengono in Vico, che non appaiono risolvibili secondo l'A. attraverso una netta scotomizzazione dell'istanza naturale; più adeguata appare invece l'idea di una naturalizzazione dell'istanza provvidenziale, secondo la tradizione interpretativa che risale a Löwith.

L'originalità del progetto vichiano sta proprio nel progetto di una «scienza», in senso pienamente moderno, che sia appropriata al suo nuovo oggetto, la storia, della quale Vico coglie i tratti originali: la non-linearità, la tensione tra il fatto dall'uomo e non

fatto dall'uomo, la tensione tra le facoltà che in essa vengono in gioco. Al bivio della modernità Vico, osserva l'A., non cerca di ricomporre il conflitto tra natura e ragione, ordine ideale e storia, ma «vi si colloca».

[S. C.]

66. MARSCH David, segnalazione di G. VICO, *De antiquissima Italorum Sapientia*. Indici e ristampa anastatica, a cura di G. Adamo (Firenze, Olschki, 1998), in «Modern Language Review» XCVI (2001) 2, pp. 534.

67. MARTINEZ BISBAL Josep, *Vico antes de la Sn25, según Vico. Notas sobre el primer subtexto de la 'Vita'*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 295-319.

L'analisi parte dalla constatazione di una consuetudine ormai abituale di interpretare l'autobiografia vichiana come applicazione dei principi della sua «scienza nuova». La nuova recente datazione, che si deve alla nota ricostruzione di Andrea Battistini, della prima stesura della *Vita* nel 1723, rende di fatto impossibile questo riferimento testuale a ritroso. «Leer la *Vita* como justificaciòn de la obra jurídica se enfrenta, como ha apuntado, al hàbito de verla como justificaciòn de la *Scienza nuova*, pero es este cambio de perspectiva el que creo que resulta màs fructifero para una mejor compresiòn de su texto, en particular de la reconstrucciòn del itinerario intelectual que Vico traza rememorando sus obras» (p. 304).

Viene pertanto analizzato il rapporto tra la *Vita* e il *Diritto universale* nella sua finalità di elaborare il contenuto della *Scienza nuova* 1725. Il materiale assunto in primo luogo dall'A. è quello della viva narrazione autobiografica, capace senza pari di gettare luce sulle più spinose questioni teoriche. «Visto asi, el primero subtexto de la *Vita* pretende construir una vida literaria que legitime el autor del *Du*, y si su escritura consigue dirigirla hacia la obra futura, lo harà como consecuen-

cia de la forma en que rememora su pasado para justificar su presente de 1723» (p. 304).

[M. S.]

68. MARTIRANO Maurizio, *La presenza di Vico nell'attività giornalistica milanese di Vincenzo Cuoco (1804-1806)*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 589-614.

Gli anni trascorsi da Vincenzo Cuoco a Milano sono segnati da un'intensa attività giornalistica che testimonia non solo i suoi interessi culturali, ma anche il suo orientamento politico. Il fulcro intorno al quale ruota il suo pensiero è dato dalle riflessioni intorno alla storia e alle scienze umane.

L'A. si sofferma in particolare su alcuni degli scritti pubblicati sul «Giornale Italiano» (1804-1806), dai quali emerge «il motivo storico culturale della formazione dell'identità nazionale e, più in generale, quello legato all'ispirazione vichiana e genovesiana» (p. 591). La necessità, di carattere pedagogico, della formazione dello «spirito pubblico» è argomento di molte recensioni che hanno per oggetto il problema della scienza: Martirano sottolinea giustamente che, per Cuoco, la riforma delle scienze era di fondamentale importanza non solo perché si poneva in stretto rapporto con lo stato politico della società, ma anche perché si collegava direttamente alla tradizione che faceva capo al pensiero di Machiavelli, Vico, Genovesi, Galanti, Beccaria e Verri. Secondo Cuoco, «spirito pubblico» ed educazione si possono raggiungere solo gradualmente nei vari periodi storici e le sue riflessioni sono rivolte, in modo particolare, alla nazione «italica», in una chiave di «storia della cultura» legata alla tradizione illuministica: è in questa prospettiva che l'A. spiega i riferimenti a Vico, prestando particolare attenzione a quelli svolti sul tema della lingua. «Il filosofo napoletano», scrive Martirano, «interpretato come in piena sintonia con le tematiche della sua epoca, è il primo vero innovatore delle 'scienze del-



l'uomo', e a lui si debbono 'la teoria dell'elo-  
quenza poetica dei primi popoli', 'le prime  
idee sull'età delle nazioni e sui loro caratteri  
eterni inalterabili', 'i primi dubbi e ben fon-  
dati sulla storia e sulla cronologia degli an-  
tichi'» (p. 602). Il richiamo a Vico ha però un  
preciso significato, ovvero quello di rico-  
struire le linee della tradizione filosofica e po-  
litica italiana: le riflessioni di Cuoco spesso  
sono infatti rivolte al tema della connessione  
tra scienza e momento pratico-civile che rap-  
presenta uno dei caratteri costitutivi della ri-  
flessione vichiana, nonché del pensiero filo-  
sofico moderno. Emerge che l'uomo, nar-  
rando vichianamente ciò che ha compiuto,  
«trova il proprio e consapevole riconosci-  
mento all'interno della dinamica storica fon-  
data con metodo certo e vero, in un contesto  
etico-civile costituito per l'appunto dall'a-  
zione reciproca che le nazioni svolgono l'u-  
na sull'altra nella comune accettazione del si-  
gnificato delle leggi, dei costumi, delle arti,  
del commercio ecc., in una parola misuran-  
dosi con la 'storia civile'» (p. 613).

[A. Scogn.]

69. MARTIRANO Maurizio, *Giambattista Vico*, in *Filosofie nel tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale e orientale*, a cura di P. Salandini-R. Loli, Roma, Spazio Tre, 2002, vol. II, pp. 835-895.

Nel volume, che si sofferma specifica-  
mente sull'arco cronologico che va dal XV al  
XVIII secolo, trova posto questa accurata  
voce dedicata a Giambattista Vico. Il saggio  
si apre come di consueto con la sezione de-  
dicata alla vita e alle opere del filosofo na-  
poletano e l'A. riesce in questo ambito a ri-  
tagliarsi uno spazio abbastanza ampio per ri-  
costruire l'itinerario intellettuale di Vico, te-  
nendo anche d'occhio la storia della fortuna  
del suo pensiero. La linea interpretativa e ri-  
costruttiva riconosce soprattutto la centra-  
lità della dimensione storicistica della rifles-  
sione vichiana che, come viene segnalato ri-  
cordando il suggerimento di Fulvio Tessito-  
re, «non significa in alcun modo individuare  
nuovi 'precursori' o rivendicare un nuo-

vo storicismo per Vico che sostituisca quel-  
lo assoluto ripudiando Hegel a favore di  
Kant, ma piuttosto rappresenta il tentativo  
di individuare nel filosofo napoletano l'ini-  
zio di una nuova concezione della storia con-  
notata da quei caratteri critico-problematici  
che rifiutano qualsiasi concezione ontologi-  
ca» (p. 854).

Nella sezione antologica trovano posto  
pagine importanti espunte dalle maggiori  
opere vichiane, seguite da testi critici dedi-  
cati a Vico da Cuoco, Michelet, Stuart Mill,  
Marx, Spaventa e gran parte della più inte-  
ressante tradizione novecentesca.

[M. S.]

70. MARZANO PARISOLI Maria M., *Lo ius naturale gentium in Vico: la fondazione metafisica del Diritto universale*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» LXXVII (2000) 1, pp. 59-87.

L'A. dichiara preliminarmente l'obietti-  
vo della propria ricerca, interessata ad ana-  
lizzare le «opere giuridiche di Vico [...], am-  
mettendo francamente una certa simpatia nei  
confronti delle tesi che tendono a sottolineare  
come lo sfondo essenziale della filosofia  
giuridica vichiana sia costituito da una visione  
metafisico-teologica» (p. 60). Già in tale  
osservazione non è criticamente irrilevante la  
tentata assimilazione dei due livelli di di-  
scorso (il *metafisico* e il *teologico*), in un di-  
scorso dominato dal tentativo di staccare il  
pensiero vichiano dalla tradizione della sco-  
lastica e, in particolare da Suarez, per sotto-  
lineare, invece, quel progetto che Vico avreb-  
be perseguito di fondare il diritto metafisica-  
mente al fine di creare una «potente filosofia  
della storia» (p. 62). In essa l'effettività del  
reale fattuale può trovar posto solo se sacri-  
fica la propria autonomia ai «principi veri ed  
eterni» che spiegano l'esigenza, nel *De uno*,  
di rintracciare l'origine, il fondamento e il fi-  
ne ultimo del *diritto universale* (p. 61). Su  
questa che è non solo la prima ma la preva-  
lente direzione di marcia dell'indagine si sin-  
tonizza l'attenzione «ai modi di produzione  
delle norme per tentare di dare una lettura

essenzialmente diacronica della tassonomia normativa» (p. 62). Il sostenuto depotenziamento del lavoro storico ed erudito in Vico salva la riconosciuta dicotomia tradizionale tra la natura dell'uomo *prima e dopo* il peccato originale che, coerente con l'impostazione agostiniana dello schema di filosofia della storia, contribuisce a definire lo spazio privilegiato di azione del diritto naturale alla luce di una radicale dialettica tra *ragione e volontà* (p. 64). Tutto ciò comporta, però, il ridimensionamento, con formule interpretative alquanto semplicistiche, del contributo groziano alla definizione del diritto universale vichiano e la ripresa delle ben note tesi di 't Hart, fatte valere nella polemica contro gli studiosi convinti della centralità, nel giurista di Delft, di un rapporto tra divinità e diritto naturale (da Ambrosetti a Berljak, da Crowe a Haakonssen, p. 66 e n.). A richiamare la rilevante funzione della Provvidenza sono, invece, le ben note tesi del *De constantia* circa la definizione del *pudore*, inteso «come fonte di ogni normatività» (p. 71) e di quelle *virtù* (prudenza, temperanza, forza) che l'A. è costretto a veder costruite in Vico non sulla base di un dogmatico «catechismo cattolico», ma in rapporto alle «caratteristiche della natura umana» (pp. 71 e 72). Eppure, anche in tale contesto, l'apertura all'orizzonte dell'autentica storicità dell'uomo viene subito limitata, se non addirittura negata, a causa della prevalente convinzione che alla «metafisica del diritto» debba essere riferita la classica distinzione tra *ius naturale prius e posterius*, trasformata e caricata in Vico dal nuovo significato che la natura dell'uomo acquista con il peccato e il successivo intervento di Dio (pp. 75, 77). Così, la *metafisica* mostra l'evoluzione dello *ius* senza aver bisogno di verificare storicamente la validità dello schema normativo del diritto universale; il che seppur non sconfessa il realizzarsi del diritto solo storicamente nei fatti (p. 77), rende certo poco compatibile con l'impostazione del discorso avviato la funzione del *De constantia philologiae* e costringe l'A. a riaffermare che quella di Vico resta una lettura dei fatti avviata non alla luce del nesso filosofia-filologia, ma sostenuta dall'esigenza fondamentale di confermare valori e

verità metafisiche come quelle rivelate dalla storia sacra per la comprensione della «successione dei fatti» e la «storia delle cose» (p. 78). Per l'A. tutto ciò appare coerente anche con la definizione di autorità giuridica, fatta nascere da quella naturale e in grado di sviluppare lo *ius gentium*, l'originaria forma storica di diritto naturale presso le genti maggiori prima che si formasse la società civile e si avverasse il passaggio dalla vita privata a quella pubblica (p. 79) con il riemergere necessario del *dominio*, della *libertà* e della *tutela* naturali nelle forme del soddisfacimento in modo *equo-giusto* dei bisogni e dei desideri (p. 81). Così, a partire dallo *ius civile* inizia un lungo, inesorabile processo che, giungendo allo *ius naturale gentium*, approda alla realizzazione storica di quello *ius naturale posterius*, descritto da Vico, in sede teorica, come la piena realizzazione del diritto naturale (p. 82). Una conclusione che – secondo Marzano – rafforza l'interesse per la prospettiva metafisica chiamata a reggere la riflessione sul diritto e, infine, a disconoscere nell'autore della *Scienza nuova* un interesse per il divenire storico: «A Vico non è l'evoluzione storica del diritto che interessa in sé [...]. A Vico interessava fondare metafisicamente il diritto a partire da Dio, mostrando storicamente come solo una definizione della natura umana capace di rendere conto sia degli elementi razionali sia di quelli non-razionali potesse spiegare il diritto universale e rendere conto della sua affermazione» (p. 84). Ma in tale lettura resta insoluta la delicata questione del rapporto tra *certo e vero*, tra *filologia e filosofia* che l'A., in conclusione, affronta, ipotizzandone una «conciliazione a posteriori», distinta da quella che implica *identità* (razionalità della storia) o *unione apriori* tra la volontà del legislatore (il *certum*) e la ragione eterna (il *verum*) (p. 85). Una proposta interpretativa questa che, se giustifica la distanza dalle note tesi di Badaloni sulla convergenza tra razionalità, diritto naturale e sua realizzazione nel diritto civile o contesta le diverse ipotesi di Lilla che identifica tale convergenza con quella teorica tra *ius naturale e ius gentium* (pp. 85, 86), non può eludere in Vico la risorgente questione dell'effettività del piano storico, del senso di una

*teologia civile ragionata*; a meno che non si intenda giungere – come l'A. di questo contributo – ad una rivalutazione per *via metafisica* di motivi giusnaturalistici che, privi del riferimento a Grozio, ritornano inaspettatamente in una delle considerazioni conclusive: «Ciò che a Vico interessa mostrare è piuttosto come la realizzazione storica del diritto (lo *ius naturale gentium*) coincidesse con lo *ius naturale posterius*, senza bisogno di ricorrere ad alcuna commistione tra i due. [...] La riflessione metafisica gli permette di costruire una teoria normativa giusnaturalistica; questa teoria gli permette di avanzare una storia ipotetica e teorica dell'uomo; e solo a questo punto, forte di una antropologia valoriale sulla storia umana, [...] può cercare di verificare se, effettivamente, i fatti possono confermare questa sua ipotesi metafisica» (pp. 86-87).

[F. L.]

71. MINONNE C., recensione a *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*, a cura di J. Trabant (Tübingen, Narr, 1995), in «Zeitschrift für Romanische Philologie» CXVI (2000) 4, pp. 647-648.

72. MISAN-MONTEFIORE Jacques, *Vico, la traduction de Michelet et la presse*, in «Filosofia oggi» XXV (2002) 3, pp. 331-338.

Il contributo ricostruisce brevemente alcuni motivi «vichiani» della rivista «Le Globe», redatta da autori importanti della cultura francese del primo Ottocento come, per citarne alcuni, Jouffroy, Damiron, Lerminier, Sainte-Beuve, Rémusat, Ampère, Stendhal. Il giornale, il cui merito principale era quello, come ha scritto P. Moreau, di «être l'interprète auprès de la France, de l'Europe auprès de la France», tra il 1824 e il 1830 dedicò ampio spazio alla filosofia di Vico contribuendo notevolmente alla sua diffusione nella cultura francese ed europea. L'A. si sofferma in particolare sulla ricezione della famosa traduzione micheletiana della *Scienza nuova*, capace di rendere intellegibile il testo anche al pubblico francese, e su alcuni arti-

coli pubblicati dalla rivista, sulle cui pagine si sviluppò un interessante dibattito intorno al filosofo napoletano di cui Jouffroy fu il più vivace protagonista.

[M. M.]

73. MODICA Giuseppe, *Sul ruolo della libertà nella concezione vichiana della storia*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 825-849.

Prendendo spunto da una affermazione di Löwith, che parlava di una 'dialettica di necessità e libertà', l'A. affronta il tema della libertà nella concezione vichiana della storia analizzando le tre stesure della *Scienza nuova*, dalle quali «emerge una posizione unitaria, il cui elemento comune è scandito dalle aporie che la libertà si trova di volta in volta di fronte nel percorso concettuale che di essa fa un insopprimibile interlocutore nella edificazione del mondo civile» (p. 827). In particolare, nel testo del 1725, Vico lega il concetto di libertà a quello di arbitrio, definendola 'fabbro del mondo delle nazioni'; per comprendere tale rapporto, Modica risale al principio che regola l'arbitrio stesso, e cioè la Provvidenza, «presente nelle forme storiche del *mito* e del *senso comune*» (p. 828). L'attenzione dell'A. per le vicende dell'erramento ferino dei primi uomini, con l'emergere del sentimento del pudore e del timore, lo porta ad affermare che Vico capovolge «la tentazione di attribuire la necessità al mito e la libertà all'arbitrio: piuttosto, l'universo della necessità è propriamente quello – sterile – dell'arbitrio incertissimo, laddove l'universo della libertà è quello – fecondo – segnato dall'avvento del mito» (p. 831). Affrontando il tema della 'filosofia dell'autorità' («da intendersi come l'indagine sulla genesi di ciò che fa dell'uomo il fondatore di quel possesso da cui ha inizio la storia civile», p. 832), Modica conferma il processo che porta l'uomo al 'libero uso della volontà', individuando tuttavia nel *conato* le premesse per un'autonomia intesa come *au-*

*totodeterminazione*, e una filosofia dell'autorità la quale «non può che esser letta come *filosofia della libertà*» (p. 835). Modica sottolinea perciò come la nascita del mondo civile sia segnata da un elemento di normatività; e nella *Scienza nuova* del 1730 è il «senso comune» che, «nel colmare lo scarto tra ciò che è in potere dell'uomo e ciò che non lo è», completa il lessico fondamentale di Vico, per cui «del mondo delle nazioni la provvidenza è 'architetta' e 'primo principio', il senso comune è 'regola', l'arbitrio umano è 'fabbro'» (pp. 836-837). D'altra parte, «il soccorso della provvidenza diventa operante per volere della libertà e dunque si offre a tutte le insidie che l'esercizio della libertà comporta», al punto che l'uomo dovrebbe talvolta «desiderare e preferire che il suo arbitrio sia adeguatamente ridimensionato piuttosto che essere governatore e arbitro di se stesso» (p. 843). Incombe dunque «la perenne minaccia del male», che ripropone «l'antinomia, inizialmente posta, tra mente e corpo, materia e forma della storia [...], entrambi universi del libero arbitrio» (pp. 844-845). È questa antinomia che consente perciò di considerare «la natura bifronte della libertà», e riflettere, riprendendo il giudizio di Löwith, sul fatto che «ambigua non è tanto la concezione vichiana della storia, quanto la libertà con cui la storia deve fare i conti» (pp. 846-847); e che «se c'è un senso radicale per cui la provvidenza fa la storia, esso va rinvenuto non in una presunta strumentalizzazione della libertà, ma in una sua valorizzazione, quella che induce la provvidenza a tutelarla sino a permetterne il sovvertimento nell'anarchia e nell'imbarbarimento» (p. 848).

[A. S.]

74. MORAVIA Sergio, *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Milano, R.C.S. libri, 2000<sup>2</sup>, pp. 473.

È la ristampa del noto volume del 1982, segnalato in questo «Bollettino» (XII-XIII, 1982-1983, pp. 421-422). Nella nuova *Prefazione* (pp. IX-XIII) – che ribadisce le ragioni della ricerca sulla fondazione e lo svilup-

po della *science de l'homme* nel Settecento europeo (p. IX) – l'A. ritorna agli studi sull'intreccio di vichismo e *idéologie* e su Romagnosi (in saggi apparsi rispettivamente nel 1968 e nel 1974, ora nella parte IV: «L'uomo, l'amore, la storia nella cultura del primo Ottocento», pp. 337-441). Particolare attenzione rivolge ai contenuti «antropologici» del pensiero italiano dell'età napoleonica, in cui «il vichismo di numerosi studiosi [...] può mediarsi (e di fatto si media) con altri indirizzi apparentemente diversi e distanti di matrice straniera perché il Vico ch'essi valorizzano è non tanto il «filosofo» del *verum-factum* quanto lo «scienziato» dei fenomeni umano-sociali. In tale prospettiva, la riflessione (sia dei vichiani che di Romagnosi, e più tardi di Cattaneo) sulle strutture della convivenza civile, sulle leggi del divenire storico, sui motori dell'incivilimento può e deve intrecciarsi da un lato con la riflessione sulla psicologia (o la psico-fisiologia) dell'individuo sviluppata dal pensiero francese (da Condillac agli *idéologues*) e dall'altro con la riflessione sulla storia e la società sviluppata in parte dal pensiero francese (da Montesquieu a Voltaire), in parte dall'*Enlightenment* scozzese» (p. XII).

[F. L.]

75. NICOLINI Fausto, *Storia di un'iscrizione*, Napoli, Dante & Descartes, s.a. (ma 2002), pp. 7.

L'opuscolo – che è il n. 3 della collana di saggi brevi «Liber amicorum» – ripubblica l'intervento nicoliniano del 1947, raccolto, poi, nel noto volume su *Croce minore* (Napoli, 1956). Si rievoca la vicenda della lapide commemorativa e del testo scritto da Croce per onorare l'abitazione natale di Vico (in via San Biagio dei Librai al numero civico 31) e le relative peripezie burocratiche del Nicolini che, su consiglio di Mario Forges-Davanzati, si attribuì l'iniziativa, per sottrarre alla prevedibile censura fascista l'opera del maestro. A questi il devotissimo Nicolini ricorda di aver celato l'orario di inizio dell'inaugurazione per evitare che «da qualche nerocami-

ciato indisciplinato e impulsivo gli si fosse fatto un affronto» (p. 6). Notevole è il ricordo della conclusione dell'episodio, affidata all'abilità narrativa del biografo di Croce e del ritrattista della Napoli del suo tempo: «[...] Quando il nostro Benedetto, *lento pede*, giunse sul posto con la figliuola, non vi trovò se non me, circondato da uno stuolo di popolani e femminelle, curiosi di conoscere chi fosse quel tal Vico. E il Croce, a cui non riuscì difficile farsi, come sempre, umilissimo fra gli umili, sottentrò a me nell'ufficio di cicerone, riuscendo a giungere al cuore e alla mente di quella povera gente, con lo spiegar loro che il Vico era quasi un popolano come loro; che, come loro, aveva sofferto la fame; e che, ciò nonostante, a furia di duro lavoro, era divenuto, pur restando sempre povero, un grand'uomo. Dopo la qual lezione di biografia vichiana *ad usum plebis*, chi la aveva tenuta, la figliuola e io ci recammo a palazzo Filomarino per ritemperar le forze con una ben meritata colazione» (p. 7).

[F. L.]

76. NUZZO Enrico, *Cittadini della storia. La «gran città del gener'umano» in Giambattista Vico*, in *L'idea di cosmopolitismo: circolazione e metamorfosi*, a cura di L. Bianchi, Napoli, Liguori, 2002, pp. 71-89.

Il pensiero vichiano può inserirsi a pieno titolo nel panorama, complesso, di ciò che viene definito «cosmopolitismo moderno»; offre anzi spunti peculiari per la sua rilettura, e vi occupa un posto anch'esso peculiare.

Nel disegno di Vico infatti, gli uomini tutti sono legati dal vincolo e dalla condivisione di un medesimo tempo della storia. Tale «decisa ridislocazione sul piano storico della «città umana»» (p. 72), se si iscrive nella crisi generale della rappresentazione spaziale e statica del «cosmo» umano, vi apporta anche elementi concettuali nuovi. Innanzitutto l'accoglienza, nell'universalità del mondo delle nazioni, di tutti i livelli di civiltà, di tutti i tempi, fino alla barbarie. È questo il punto di scarto rispetto alla tradizione dell'universalismo cristiano da una parte, e alla

linea maestra dello stesso cosmopolitismo settecentesco dall'altra. L'A. rimarca quanto lo stesso concetto vichiano di barbarie - nella sua duplice fisionomia di barbarie primitiva e della riflessione - rappresenti certo il più pieno, autentico cosmopolitismo, ma indichi, anche, insieme, i limiti dell'atteggiamento cosmopolitico. Limiti che sono, però, ben lontani dal disegnare un confine, una soglia, che includa ed escluda ad un tempo popoli, nazioni, individui. La «tendenza al 'giudizio di esclusione'» (p. 87) caratterizza invece parte del cosmopolitismo settecentesco, contiguo a quelle «nuove» filosofie della storia che avranno nel secolo successivo il più pieno sviluppo, e che sono ormai irrimediabilmente distanti dalla lettura vichiana della storia dell'umanità.

[M. R.]

77. NUZZO Enrico, *Droit de conservation et droit de résistance en Vico*, in *Le Droit de résistance. XII e-XXe siècle, textes réunis par J.-C. Zancarini*, Fontenay-aux-Roses, ENS, 1999, pp. 191-215.

Partito dall'opportuno riconoscimento che nel pensiero di Vico si istituisce volontariamente e «pour la première fois [...] un projet fort et systématique de consideration 'diacronique' d'une très vaste série d'idées, de croyances, d'institutions, de figures (de caractère juridique avant tout) de l'expérience humaine» (p. 191), l'A. riferisce le tematiche esaminate alla «centralité problématique du monde civil», richiamando l'orizzonte giuridico-politico della Napoli moderna, governata «comme provinces», esposta ai drammatici conflitti dei mutamenti dinastici tra Sei e Settecento. In tale contesto, dopo opportuni richiami alle ben note opere di Gravina e Doria (p. 193), l'analisi individua nel rapporto tra «légitimité» e «légalité», uno dei nodi teorici più consistenti, in grado di attirare l'attenzione del lettore sul «système de pensée du «jusnaturalisme» trasmesso dal tardo medioevo al pensiero moderno e sui relativi rapporti tra il tema dell'«équité» e quello dei «droits» dei sudditi nello Stato moder-

no (p. 196). In una prospettiva di riflessione generale sul tema che coinvolge motivi fondamentali della critique déconstructrice, ou destructrice du «jusnaturalisme ancien» (Hobbes) e del «droit naturel moderne» (pp. 196-197), l'A. riconosce con acutezza che se Vico non è assimilabile a nessuna delle grandi «figures» della storia della fortuna o della negazione del diritto di resistenza, è fondamentale, nel periodo della maturità, il confronto teorico con Grozio, Pufendorf e le rispettive tematiche del giusnaturalismo moderno, a partire proprio dallo studio dei rapporti tra *legittimità* e *legalità* che il *Diritto universale* trasferisce nel binomio *verum-certum*, «par le démontage radical des systèmes théoriques des anciens comme des nouveaux partisans du droit naturel», privando «de fondement toute possibilité de recourir à des fondations métahistoriques, contractualistes, de principes et de droits éternels. Et parmi ceux-là figurait aussi [...] le droit de résistance ; vers lequel, par ailleurs, ses sympathies 'politiques' pour les monarchies des temps modernes «éclairés» ne contribuaient certes à orienter ses intérêts» (pp. 198-199). Per tutto ciò, il tipo di sviluppo e le soluzioni offerte ai problemi sollevati da tale «droit» si muovono sul piano della «compénétration-contraction» del *verum* nel *certum* della *legittimità* nella *legalità* (p. 199), secondo un tipo di relazione che tradisce l'aspirazione al *verum* produttore di umanità e di storia (*vis veri*). Così, Vico ha saputo introdurre «dans la dimension de l'histoire toutes les figures théoriques que la posture jusnaturaliste, contractualiste, avait confiées à la dimension initiale atemporelle de l'état de nature» (p. 200). Lo testimoniano, in particolare, alcune fondamentali pagine del *Diritto universale* e della *Scienza nuova Prima* che l'A. analizza nell'interessante ricognizione di una vera e propria «fenomenologia» della *forza* e della *tutela* (pp. 202-203) in relazione alla «thématique de la conservation» che implica il riconoscimento di una dimensione di *spontaneità* e la messa in rilievo di un «dessein providentiel» rinvenibile nella complicata compenetrazione spontanea del *verum* in ogni espressione del *certum*, della *forza* e del *potere* (p. 203): «C'est plus précisément la puissance

supérieure de la 'vis veri' qui a permis aux hommes 'pii' de résister aux attaques des 'vagi et errones', mais aussi d'accorder un asile auprès des 'optimi' qui sont aussi, de ce fait, des 'fortissimi'. Les faibles n'ont donc aucune raison d'invoquer un quelconque droit de résistance envers les 'optimi', auxquels ils s'adressent pour obtenir leur protection» (p. 204). Con l'introduzione del potere economico naturale e dispotico Vico avvia una complessiva analisi storicizzante l'esperienza dell'uomo individuale e sociale che conduce alla scoperta delle prerogative dell'esistenza, «la condition, historiquement très concrète, dans la quelle apparaît pour la première fois le conflit entre forces sociales, l'opposition aux formes de pouvoir (avec la notion de 'résistance')» (p. 205). Il tutto alla luce della confermata sensibilità del pensiero vichiano non per il semplice divenire dell'uomo nella storia ma per la ricerca di una *legge* del corso storico che giustifica le ragioni dell'interprete a sottolineare nella *Scienza nuova* del 1725 i caratteri delle *plebium successiones* nel modello di storia romano utilizzato anche alla luce di originali elementi *narrativi* e «de judgement» (p. 206). In essi matura quella che l'A. definisce giustamente la «posizione complessa» di Vico a proposito della produzione dei conflitti sociali nella storia, sottratti alle tradizionali categorie di comprensione razionale. Essi contrastano, in particolare, con l'approccio «contrattualistico» ai temi della fondazione della società politica (p. 207) e consentono al filosofo napoletano di riproporre l'*exemplum* dell'antica Roma come luogo privilegiato d'esame del conflitto e della durata delle «forme politiche» nella loro accertata ambiguità e complessità: «Il serait d'ailleurs intéressant d'examiner précisément le fonctionnement de différents principes d'organisation et de sélection de la matière traitée: le principe dynamique du 'mérite' et donc également de la résistance spontanée à la prédominance pure et simple de la force dans l'histoire; le principe de la positivité de la conservation de la vie civile; le principe de la positivité du 'repos', de la conservation des formes politiques dès lors qu'elles ont atteint une forme d'*akmé*, de perfection, dans leur développement» (p. 208). E sono

questi i criteri attivi nell'uso del modello paradigmatico di storia romana che Nuzzo ricostruisce con finezza, richiamando e analizzando, in efficace sintesi, la grandezza dell'Urbe antica, riferita all'azione dei due differenti fattori (religione e diritto), nonché al ben noto confitto tra plebei e patrizi (p. 209). In proposito, Nuzzo sottolinea opportunamente la ripresa della tesi della produttività dei conflitti sociali, distinguendo, contro Machiavelli, la «logique de puissance» dall'«exigence de justice» e introducendo la tematica dell' *akmé* che fissa il giusto punto di grandezza di Roma per confermare, in Vico, l'attenzione rivolta all' «idéal statique de la perfection bienheureuse des républiques-*'*éternité» che, nella *Scienza nuova*, incontra il progetto di fondare una «philosophie pratique» (p. 211). Queste complicate aspirazioni implicavano una fiducia nelle capacità degli Stati moderni (e in particolare in quelli monarchici) di interpretare le legittime aspirazioni alla giustizia delle moderne *multitudes*: «Vico a donc opéré, de façon innovatrice, une dislocation du noyau théorique du problème du droit de résistance, en l'historicisant et en le détachant du domaine juridique. En ce sens, Vico, penseur par excellence de la phénoménologie du droit, confiait à l'histoire le droit de résistance au pouvoir non légitime, devenu illégitime, privé non de ses titres formels mais de ses titres effectifs. [...] La résistance des sujets collectifs méritant de voir reconnue leur propre aspiration à l'équité n'a pas, chez Vico, de racine dans le passé, dans l'autrefois, mais bien dans le futur, le pas encore, l'après. Elle est en effet mue par une *vis veri*, don providentiel pour l'humanité déchue, qui anime toutes les énergies de cette dernière en vue de retrouver l'humanité non encore réalisée qu'elle ressent comme lui appartenant mais qu'elle n'est pas certaine de pouvoir atteindre, de même qu'elle ne peut être certaine de conserver celle qu'elle a conquise. Ce en quoi – avec le sens d'une pensée en mouvement et, pour bonne part, tournée vers le futur, mais également avec le sens aigu du caractère problématique de ce mouvement et la prise en compte de la possible défaite de l'humanité – Vico est un extraordinaire penseur de la modernité. Si en

ce sens, Vico allait bien au-delà des orientations et théories anciennes, on peut dire cependant que, d'une certaine façon, il participait au processus moderne de neutralisation préventive du droit de résistance et de l'exigence même du conflit et de la rébellion» (pp. 211-212).

[F. L.]

78. NUZZO Enrico, *Die Logiken des Unmöglichen und des Notwendigen. Vico und die Entzifferung der «sagenhaften Zeiten» zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, in *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. von M. Beetz-G. Cacciatore, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, pp. 287-309.

In questo denso saggio l'A., riandando alla famosissima «degnità» vichiana secondo cui «natura di cose» è «nascimento di esse in certi tempi e con certe guise» (*Scienza nuova*, 1744, § 147), le imprime una decisa curvatura ermeneutica. Il passaggio dell'umanità dalla condizione ferina a quella «gentilesca» – recita il nucleo dell'argomentazione – è fondato su di un atto interpretativo in virtù del quale l'uomo, percepito il segno (il «fulmine»), ne attraversa l'immediata fisicità dirigendosi a cogliere il significato ulteriore (la divinità irata) che quella nuda apparenza annuncia rimandandovi. Sicché è lecito affermare, come fa Nuzzo, che «la natura... dell'uomo 'gentileasco' resta iscritta nel suo 'nascimento' ermeneutico» (p. 293); la qual cosa nel contempo, ed unitamente alla teorizzata connessione fra filosofia e filologia ed alla tendenza a decifrare e cogliere antichi significati riposti, dà la misura del ruolo da protagonista che entro l'ambito della scienza dell'interpretazione ha svolto Giambattista Vico, degno di diventare il «capitolo [...] cruciale di ogni storia dell'ermeneutica adeguatamente intesa» (*ivi*).

Dopo aver messo in luce e definito nelle sue sfaccettature lo specifico approccio vichiano al mondo umano, centrato sull'interpretazione, l'A. concentra i propri sforzi nella revisione della tesi consolidata che vede Vico e Cartesio contrapposti da un dissidio

indissolubile, mettendone, al contrario, in evidenza le profonde affinità teoriche. In realtà – si osserva – l'imporsi del mondo storico allo sguardo attento del filosofo napoletano, se da un lato rivela la miopia dell'epistemologia cartesiana, insensibile alla comprensione dell'evento, dall'altro induce in Vico l'esigenza di ricondurre con la filosofia i vasti ed incerti scenari così dischiusi nel più tranquillo alveo di un sapere «necessario», il cui modello è costruito grazie «proprio alle rigide prescrizioni in materia di 'scienza del necessario' che erano venute da Aristotele e Descartes» (p. 300).

[R. D.]

79. NUZZO Enrico, *I luoghi dell'umanità in Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 471-495.

La ricostruzione vichiana della storia dell'umanità come lunga storia dell'incivilimento delinea e descrive una gran quantità di «luoghi» attraverso i quali si crea l'ordine delle umane cose. Questi luoghi costituiscono l'oggetto di un'indagine densa e analitica che Nuzzo mette a punto nel suo saggio.

Luoghi topografici della civiltà e insieme luoghi geografici, ma anche luoghi simbolici e perciò retorici. Vengono così individuate delle vere e proprie coppie concettuali a volte ossimoriche, a volte oppositive, e vengono presi in considerazione due esempi centrali, vale a dire il rapporto tra «selva» e «umanità» e quello tra «filosofi monastici» e «filosofi civili». «L'originalissima riformulazione operata da Vico di pressoché tutte quelle gerarchie agisce in modo tale che esse appaiono configurate in termini che si dispongono, e si rimodulano assiologicamente, o, diacronicamente, in sequenze o, sinchronicamente, in coppie: per lo più 'coppie ossimoriche', come io chiamerei, raramente 'coppie oppositive'» (p. 474).

Gli esempi vengono affrontati dall'A. in tutte le loro valenze, con l'invito anche a

muoversi, in complesso testo vichiano, secondo una «linea della ricerca dei profili e impieghi metaforici» (p. 483) di un linguaggio così tanto «immaginario» e poetico.

[M. S.]

80. NUZZO Enrico, *L'umanità di Vico tra le selve, i campi e le città. Agli inizi della storia della civiltà nel Diritto universale, in Filosofia scienza cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio, G. Magnano San Lio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 633-683.

Prendendo le mosse dalla dignità LXV, secondo la quale «l'ordine delle cose umane procedette: che prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente le accademie» (cit. a p. 640), l'A. si concentra sul cruciale passaggio filogenetico dell'uomo dallo stato ferino a quello propriamente umano e lo scandisce in base ad una «griglia di lettura» fondata sulla successione dei «tre motivi tematici» (p. 634) richiamati nel titolo: le selve, i campi e le città, momenti che – con oscillazioni di senso e direzione puntualmente segnalate nel testo – rappresentano, rispettivamente, lo stadio iniziale, intermedio e finale del processo di civilizzazione. Ciò gli consente di enucleare il principio dinamico sotteso alla «storia integrale della civiltà» e costituito dall'«industria» umana, dall'uomo che, immerso nella «dimensione del 'facere'» (p. 648), tende incessantemente a compensare con la propria opera quella «costitutiva difettività» (p. 658) ed indigenza materiale, stato primordiale dell'umanità «caduta» nelle «selve», ma anche baratro nel quale essa, pur sicura nelle sue «città», è sempre a rischio di precipitare nuovamente per incapacità o ignavia. In questo suggestivo orizzonte di filosofia del lavoro (cfr. p. 636), sempre pronto a mutarsi nel più inquietante quadro di un'etica spietata del sacrificio (cfr. p. 638), l'agire operoso, la pena quotidiana, la mancanza di beni diventano – come l'A. mostra procedendo nell'analisi delle opere giuridiche di Vico (cfr. pp. 650-683) – il fulcro essenziale intorno a cui ruota anche il rapporto



Dio-uomo ed il dato discriminante nella storia postdiluviana. Infatti la condanna alla fatica di ogni giorno, resa ormai necessaria dalla penuria di risorse materiali conseguente alla cacciata dal paradiso, è la punizione comminata dalla divinità ad Adamo per la sua disobbedienza; l'ozio, al contrario, era la condizione in cui si trovava l'uomo edenico per effetto dell'abbondanza di frutti (cfr. p. 668). La storia postdiluviana, dal canto suo, vede svolgersi la parallela vicenda di un'umanità allontanatasi da Dio – perciò inselvatichita, sprofondata nel bisogno e privata di ogni sua precedente, seppur rudimentale, conquista tecnica – e destinata ad un lento, incerto e sofferto processo di ricivilizzazione e di un popolo, quello ebraico, a cui la vicinanza al divino ha conservato intatte le arti già acquisite (cfr. p. 660).

[R. D.]

81. OTTO Stephan, *Vico versus Spinoza. Zwei Typen von Metaphysik vor dem Problem «zeitlicher Kontingenz»*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 497-512.

Intento dell'A. è dimostrare la radicale alterità negli assunti metafisici di base tra Spinoza e Vico, quali si rivelano attraverso il pensiero sulla contingenza. Vico non tematizza la contingenza, ma il programma della *Scienza nuova* e la sua peculiare connessione di scienza e metafisica appaiono fondati su una accezione del concetto di metafisica «nuovo» (e che l'A. ripropone come modello di un pensiero post-metafisico) rispetto a Spinoza, e che ha conseguenze determinanti proprio sulla considerazione della temporalità. Se infatti Spinoza, come è noto, esclude dal suo sistema immanentistico ogni contingenza, persino la *storia ideale eterna* di Vico resta un concetto intrinsecamente legato al tempo, che lungi dall'escluderlo resta costantemente in riferimento con sequenze temporali reali e concrete. Il percorso seguito dall'A. conduce ad una rivalutazione di Vico attraverso l'i-

dealismo, in quanto luogo nel quale l'impostazione spinoziana della metafisica sembra essersi più integralmente affermata, e contemporaneamente essersi per così dire crepata dall'interno, come dimostrano le critiche di Jacobi a Spinoza di pochi decenni successive alla *Scienza nuova*. Lievemente meno convincente è forse il tentativo dell'A. di sostenere questo accostamento tra Vico e l'idealismo in riferimento alla concezione hegeliana della contingenza, nella quale la tensione tra tempo ed eternità, contingenza ed universalità sicuramente trova ampia rappresentazione, fino a costituire uno dei fulcri dell'interrogazione hegeliana, ma riceve a nostro avviso – né le argomentazioni dell'A. sembrano dimostrare il contrario – una risoluzione preponderantemente spinoziana.

[S. C.]

82. PAPINI Mario, *L'etimologico universalmente vichiano: una linea interpretativa*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, vol. I, pp. 321-345.

Per contrastare l'approccio linguistico-semiotico al pensiero di Vico, l'A. riafferma la sua interpretazione unitaria dell'opera del filosofo fondata sulla dottrina metafisica del conato, esposta nel *De antiquissima* e operante senza soluzione di continuità nelle opere successive. Da questa prospettiva, anche il costante interesse di Vico per l'etimologia deve essere affrontato sulla base dell'ontologia conativa «di una visione dell'essere, cioè, fondata su una onnipresente soggiacenza tensionale, che dobbiamo concepire come un'originaria puntiforme capacità di scarto rispetto al nulla» (p. 324) indispensabile per la comprensione della concezione vichiana del linguaggio e soprattutto dell' 'etimologico universale', fondamentale strumento di ermeneutica della storia. A differenza dei filologi «grammatici» contro cui polemizza, Vico si stacca dalla logica astratta del rimando lessicale. La sua è, in realtà, una strategia di avvicinamento dall'interno che sfrutta la

tensione conativa del linguaggio per raggiungere universi mentali distanti nel tempo e nello spazio ed è capace di riconoscere nell'uniformità delle modificazioni della mente umana l'identico nel mutevole, l'eterno nella temporalità.

[R. M.]

83. PAREKH Bhikhu, Vico and Montesquieu: limits of Pluralist Imagination, in «Canadian Journal of Philosophy» XV (1999), pp. 55-78.

In un'ottica interessata allo sviluppo di una teoria coerente del pluralismo morale e culturale, che indica come l'unica via per costruire «a coherent theory of human liberation» (p. 55), l'A. esamina brevemente il pensiero di Vico e di Montesquieu, che assume come due fra i precursori di tale sviluppo lamentandone però i persistenti legami con la tradizione «monista». In particolare per quanto riguarda Vico, di cui esamina alcuni passi della *Scienza nuova* sulla scorta di una ristretta letteratura critica (Lilla, Berlin), dà atto al filosofo napoletano di essere stato fra i primi a proporre una visione storica delle società umane e ad attribuire valore alle diversità culturali, ma contrappone a questi aspetti della sua filosofia l'affermazione del concetto di «natura umana» e dell'esistenza di caratteristiche comuni a tutte le nazioni, e conclude che «Like many a monist, he more or less uncritically universalized his religion, age and society, and set up them as universal norms» (p. 62).

[D. A.]

84. PASTOR PÉREZ Miguel, *La antropología política de Vico desde la perspectiva de la dialéctica emocional*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 851-872.

L'A. sottolinea l'importanza di Vico per l'antropologia, e la sua presenza nel pensie-

ro di importanti antropologi, quali Leach, Lévi-Strauss, Geertz; e mette in relazione il concetto vichiano di logica poetica con l'idea di «dialettica emozionale», intesa come la capacità di comprendere i sentimenti del prosimo e gestire le emozioni, e fondata su di una mente emozionale che precede quella razionale. L'A. argomenta inoltre la tesi che l'antropologia vichiana sia innanzitutto politica.

[S. C.]

85. PATELLA Giuseppe, *Tempo e racconto nell'Autobiografia di Giambattista Vico*, in *Passione dell'originario. Fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa*. Studi in onore di Armando Rigobello, a cura di E. Baccarini, Roma, Studium, 2000, pp. 137-152.

Questo agile e penetrante saggio di Patella è, per implicita ammissione del suo stesso estensore (p. 147), una puntuale dimostrazione dell'assunto crociano secondo cui l'autobiografia vichiana altro non è che «l'estensione della *Scienza nuova* alla biografia dell'autore» (B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1980<sup>10</sup>, p. 276). Ciò significa, spiega Patella, che lungi dall'essere una mera «parentesi letteraria di scarso valore filosofico, che scaturisce da una motivazione esteriore» – l'invito formulato dal nobile friulano Giovanartico di Porcia –, la *Vita* vichiana procede in realtà «in modo diretto dalle stesse concezioni individuate in sede filosofica» nel capolavoro vichiano, anzi «ne è quasi la trasposizione più intimamente e personalmente narrata» (p. 147), in quanto, scritta secondo Battistini nel 1723 (cfr. G. VICO, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. II, pp. 1231 sgg.), ma, com'è noto, uscita con una successiva integrazione solo nel 1728, si viene a collocare in quegli anni cruciali di intensa elaborazione concettuale che culminano nel 1725 con la pubblicazione della *Scienza nuova prima*.

Sono queste le conclusioni cui giunge l'A. dopo aver individuato i seguenti tre nessi teorici forti fra i due scritti vichiani: 1) il parallelismo onto-filogenetico istituito nella

*Scienza nuova*, in virtù del quale l'autocomprensione delle diverse e successive fasi della propria vita personale può costituire un re-tagging conoscitivo suscettibile di estensione per analogia ai vari e consecutivi momenti della storia universale; 2) l'applicazione alla propria vita, definita nel suo senso ultimo – la composizione della grande opera – a partire dalla sua origine – la nascita e l'infanzia –, del paradigma storicistico *ante litteram* che vuole «natura di cose» essere «nascimento di esse in certi tempi e con certe guise» (*Scienza nuova*, 1744, § 147); 3) l'assoluta certezza che il sapere autobiografico possiede per effetto della tesi del *verum-factum* già enunciata nel *De antiquissima*, infatti, scrive Patella, «se chi narra i fatti è l'artefice di quegli stessi fatti, questi ultimi non possono che essere veritieri» (p. 141).

[R. D.]

86. PATELLA Giuseppe, *Giambattista Vico. Dal Barocco al Postmoderno (e ritorno)*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1077-1095.

In questo saggio l'A. tenta una ricomprensione ed una riproblematizzazione del pensiero vichiano per rinvenirne la fecondità e la stringente attualità. La sua analisi muove dal presupposto che l'opera di Vico rappresenta il coronamento teorico e il compimento filosofico della cultura del Barocco, incarnandone la sintesi teorica ultima e il suo punto di arrivo, particolarmente riguardo alla centralità dell'ingegno, alle indagini sulla natura della metafora, dell'immaginazione e della poesia, alla visione enciclopedica del sapere, alla pedagogia, alla «fiducia di un sapere attivo ed eroico, all'attenzione per i linguaggi non verbali», al ruolo della topica e alle facoltà sensitivo-immaginative (p. 1078).

Ci muoviamo ovviamente in una direzione diametralmente opposta rispetto a quella indicata da Croce, che vede il filosofo della *Scienza nuova* tutto proiettato in avanti nel

tempo, quasi a «precorrere» il Romanticismo e a dimenticare la lezione del Barocco. «Eppure se oggi interroghiamo Vico», dichiara Patella, «lo facciamo non per mero gusto antiquario, ma nel tentativo di gettare luce anche sulle questioni filosofiche che più ci premono e che agitano il nostro tempo» (p. 1086). Nel momento in cui gli attuali sistemi di pensiero dominanti, totalizzanti, iperrazionalisti e sistematici, si dimostrano incapaci di fornire risposte adeguate ai problemi concreti degli individui che si interrogano sulla loro provenienza e sul loro destino, si impone la riscoperta di un pensiero come quello vichiano tutto concentrato sullo sviluppo dell'uomo e della società, attraverso lo studio delle discipline della storia, dell'antropologia, della retorica, del diritto, e volto alla valorizzazione di quelle facoltà sensibili e percettive, fantastico-immaginative, che oggi sempre di più occorre rimettere al centro dei processi cognitivi. Il presupposto di una simile interpretazione va individuato nella possibilità del rinvenimento di una comune situazione culturale che avvicina il tempo di Vico al nostro tempo. Sono molte le affinità, rilevate dall'A., che legano il pensiero del filosofo alle odierne teorie filosofiche, specie a quelle che vanno sotto il nome di post-modernismo. A questo riguardo la novità e la grandezza dell'impresa vichiana, sottolinea Patella, consistono nella capacità di individuare genealogicamente i meccanismi ed i processi originari che presiedono ai nostri modi di conoscere, di parlare e di pensare, di restituire profondità e dignità a mondi assai lontani, a fattori spesso trascurati, ad aspetti secondari, oscuri, rimossi, e di riuscire comunque a garantire perspicuità e storicità anche mediante un'adeguata narrazione ricostruttiva delle modificazioni dell'umano sentire. Questo significa che la storia dell'umanità, in tutte le sue forme e in tutti i suoi aspetti, può e dunque deve essere conosciuta e ricostruita, dal momento che, trattandosi di un prodotto umano, l'umano sentire ne conserva e riproduce costantemente la traccia. È lungo questa strada, nota Patella, che il pensiero di Vico può forse incontrare il postmoderno, che l'A. considera come una nuova logica di pensiero, una nuova forma di razionalità, non più chiusa e

delimitata, ma polivoca, plurale, multipolare, che segue percorsi non lineari, ma trasversali, discontinui; per questo, secondo Patella, non si può non scorgere e rilevare il forte richiamo all'universo culturale del Barocco, animato da questi stessi principi. Si può dunque affermare che «senza il tipo di consapevolezza che il Barocco ci ha lasciato in eredità forse non potremmo comprendere fino in fondo il senso di molte esperienze insolite e stranianti proprie di questi nostri tempi. [...] A ben vedere, le segrete radici dell'uomo del prossimo millennio non possono non affondare nelle segrete ragioni del Barocco e, pertanto, anche nelle mille pieghe del pensiero vichiano» (pp. 1094-1095).

[A. Scogn.]

87. PEPE Vincenzo, *Motivi vichiani in Carl Schmitt*, Vatolla, Palazzo Vargas Edizioni, 2000, pp. 35.

Articolato in quattro brevi sezioni (1. Vico e i vichiani; 2. Vico negli ambienti giuridici tedeschi; 3. Vico e Schmitt; 4. Vico, Donoso Cortés e Schmitt), il volumetto concentra la propria analisi su alcune interpretazioni del rapporto tra Vico e il diritto comparato, che è una delle chiavi di lettura dell'opera vichiana. Infatti la metodologia della comparazione è utilizzata da Vico per individuare il senso comune delle diverse legislazioni e delle nazioni, giacché l'idea delle «concordanze, costituisce il nucleo della metodologia giuridica sostenuta da Vico nel *De ratione* e nel *De uno* ove il Vico la sottopone ad un'ulteriore elaborazione che troverà nei *Principi di una scienza nuova* ampio dispiegamento con l'idea della determinatezza sociale del diritto» (p. 15). Dopo aver brevemente e parzialmente informato su alcuni momenti del dibattito italiano e tedesco sul tema della giurisprudenza vichiana, l'A. informa sull'influenza esercitata dal filosofo napoletano su alcune tesi schmittiane, in particolare nel *Romanticismo politico* e negli *Scritti su Thomas Hobbes*.

[M. M.]

88. PERNIOLA Mario, *Del sentire*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 126.

Alla base di queste riflessioni si pone il convincimento (teorico e insieme storico-ricostruttivo) che l'età contemporanea intrattenga con il «sentire» non soltanto, come è ovvio, un tipo di rapporto del tutto diverso rispetto ad altre epoche storiche, ma anche più significativo e rilevante rispetto alle altre sfere, tanto del pensare quanto dell'agire. È, dunque, sul terreno dell'affettività che è possibile cogliere uno dei tratti costitutivi della post-modernità, più che su quello della conoscenza e della stessa prassi. In una fase storica nella quale tutto sembra mostrarsi all'insegna del «già sentito» (lungo una trafila che segue il destino del «già pensato» dell'ideologia e del «già fatto» della burocrazia), finisce con l'imporsi l'assoluto dominio della «sensologia», cioè l'equivalente dell'ideologia, il dominio del falso sentire che succede al dominio del falso pensare in una forma che spesso travalica la singola soggettività, dispersa e frammentata, e si riduce in una esperienza anonima e reificata. L'intento del libro è innanzitutto quello di ricostruire la genesi della facoltà del sentire e la sua evoluzione attraverso alcuni significativi suoi paradigmi: Cartesio e Gracián, Vico e Kant, Shaftesbury e Hegel, Simmel e Worringer. Sono tutte modalità che, sia pur con presupposti ed esiti diversi, tentano di ridare spazio e significatività alle esperienze della passione e del sentimento, della fantasia e del trasporto poetico, del pathos spirituale e del cuore. La conclusione alla quale perviene Perniola è che, malgrado questi sforzi del sentire di sottrarsi al fatale sbocco del già sentito, la filosofia contemporanea finisce con l'essere il momento culminante della «integrazione della dimensione emozionale ed affettiva nell'orizzonte dell'effettualità e dello scambio». La proposta teorica dell'A. è quella che alla «archeologia del sentire» debba subentrare una filosofia del «farsi sentire», capace di opporsi sia alla totalità metafisica che al dualismo attività/passività. Questa filosofia più che nei frammenti del sentire intravisti nelle passioni di Cartesio o nel senso di Vico, nel sentimento di Kant o nel pathos di Hegel, è indi-

viduata in quegli antichi «maestri del sentire» cosmico, che sono il saggio stoico e il pos-seduto teatrico.

Qui, naturalmente, non è la sede per discutere gli aspetti problematici di questa originale proposta filosofica. Mi limito, perciò, a segnalare alcune interessanti osservazioni sul tema del sentire settecentesco come modalità fondata della società, alternativa a quella puramente economica (cfr. pp. 58 sgg.). Questa modalità si manifesta, da un lato, nell'estetica del sentimento («che oppone all'individuo economico un uso superiore della facoltà di piacere e di dispiacere, cui solo il soggetto può accedere») e, dall'altro, nella sapienza del senso («che oppone all'individuo economico un uso del sentire inferiore [...] il quale costituisce il patrimonio di un'intera collettività»). Da una parte troviamo Kant e il suo tendere alla sincronia della riflessione, dall'altra risaliamo a Vico e alla dia-cronia dell'esperienza. Ma nel modo in cui Vico formula il problema del sentire si insinua prepotentemente la questione della storia e degli istituti umani. Essa, infatti, si profila nella scoperta «e grande e nuova» della filosofia del napoletano: capire come, muovendo da una base istintuale e corporea rivolta essenzialmente all'utile, l'uomo possa poi costruire elementi di socializzazione dentro il disegno provvidenziale della storia ideale eterna. La conoscenza stessa del fine provvidenziale che regge la storia umana va ricercata nel «modo di sentire dell'umanità primitiva [...], tutto immerso nei sensi, tutto rintuzzato dai desideri, tutto seppellito nei corpi».

Quale che sia il giudizio sulla prospettiva ermeneutico-filosofica avanzata da Perniola, resta tuttavia da segnalare la perspicuità di una lettura capace di cogliere alcuni nuclei fondamentali dell'itinerario vichiano: innanzitutto la «sapienza poetica», che esprime in modo unitario l'esperienza del sentire, giacché essa è, al tempo stesso, effettività ed immaginazione. «Essa non sa fingere, è naturalmente veritiera, aperta, fiduciosa, generosa e magnanima. Perciò i poeti sono stati i primi storici delle nazioni [...]. La poesia epica costituisce la porta di accesso al modo di essere di questa remota umanità». L'altro nucleo è costituito dal «senso comune», che

appare a Perniola come un consapevole antidoto alla forma economica e rigidamente politica del sentire e come una decisiva chiave di accesso al «sentire della storia». Insomma, ancora una volta, Kant e Vico, sentimento e senso, sublime e paganità, «costituiscono lo scandalo, la pietra d'inciampo del sentire economico». Il senso storico scoperto e perseguito da Vico, l'elogio della «feccia di Romolo», l'invito a guardarsi dalle opposte borie dei dotti e delle nazioni, ci pongono dinanzi «all'incalcolabilità di sterminate antichità e allo spaventoso di balorde e di ripugnanti superstizioni» (cfr. pp. 64 sgg.). Perciò il compito che Vico assegna alla sua grande opera – ed in questo modo l'A. mostra di capire e scrutare fino in fondo quella apparente contraddizione tra la modernità della scienza storica e l'antiquaria antimodernità della sapienza arcaica – è quella di «introdurre la cronologia nell'incalcolabile anacronistico e mostrare come dal dinamismo spaventoso delle epoche antiche emerga un sapere teologico, poetico e civile, un potere fondato sul consenso, non sulla forza e sulla frode, infine un sentire costumato e socievole. Risolvere gli anacronismi in una esposizione ordinata delle prime epoche del mondo vuol dire dare alla storia della paganità dignità pari a quella che da sempre ha avuto la storia sacra degli ebrei; e così rivelare il significato riposto delle sue pratiche idolatriche vuol dire riconoscerle loro una legittimità pari a quella che si è sempre arrogata la tradizione filosofica». La straordinaria persistenza della scienza nuova vichiana si mostra, allora, nella possibilità che essa ci offre di far riemergere, pur nel dominio della modernità tecnico-economica, la potenza nascosta del senso e della sapienza poetica.

[G. C.]

89. PERULLO Nicola, *Topica, critica, grammatologia. Vico attraverso Derrida*, in «Aut-aut», 1999, 293-294, pp. 183-220.

Il saggio si propone di portare alla luce la problematicità del concetto di sapienza poetica; più precisamente, intende discutere,

di tale concetto, la tesi «monogenetica» che lo sostiene. «Monogenesi significa: *dalla* poesia, la filosofia. *Dal* mito, la ragione. *Dalla* topica, la critica» (p. 187). Utilizzando gli acuti suggerimenti teorici offerti dalla *grammatologia* di Derrida, l'A. sottolinea innanzitutto quanto la netta polarità tra topica e filosofia, proposta da Vico ed estremizzata in alcune letture critiche – esemplare quella di Grassi – non riesca a funzionare del tutto. Infatti, l'ipotesi di un momento assolutamente inaugurale, originario, della mente umana, in senso ontogenetico e filogenetico, presenta alcune ambiguità di fondo. Anche le forme più primitive di sapere e di linguaggio richiedono una certa capacità astrattiva. Se, poi, le forme della sapienza poetica possono, secondo una celebre, e ricorrente, affermazione vichiana, essere solo intese a fatica, non immaginate, è necessario supporre elementi di contatto tra facoltà – fantasia e ragione – date invece come antitetiche. Certo, «Vico non tematizza la possibilità che la fantasia non sia pura spontaneità, e anzi ritiene ovvia la simmetria tra fantasia e spontaneità. La genesi della mente della storia appare dunque, da questa prospettiva, tendenzialmente semplice in Vico, mentre la grammatologia si sviluppa sull'assunto della duplicità radicale di ogni genesi» (p. 202). Ma, nella sua proposta della chiave analogica di lettura delle origini, non manca di oscillazioni, e apre, in tal modo, ad un sospetto: che nel postulato di un'origine che sia assolutamente *senza* filosofia si celi «una sapienza ultrariposta, seppure trafigurata» (p. 220).

[M. R.]

90. PINCHARD Bruno, *Vico et le cycle des gnoses*, in *Metamorphosen der Zeit*, a cura di E. Alliez et alii, München, Fink, 1999, pp. 363-382.

L'A. espone in questo saggio il pensiero vichiano nella prospettiva delle teorie del tempo e delle età, partendo dalla constatazione che «l'œuvre de Vico se présente comme un système critique de la mythologie» (p. 363). Ma il compito di questa critica della ra-

gione mitologica sta sempre davanti al pericolo che una tale «critique de la raison mythologique ne se transforme-elle pas aussitôt en son contraire, une critique *mythologique* de la raison, c'est-à-dire une pure et simple restauration du mythe contre la raison» (*ivi*).

[Th. G.]

91. PINTON Giorgio G., *Il Vico del Due-mila è il Vico del Diritto universale*, in *Pensar para el nuevo siglo Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1097-1136.

L'A., cui si deve la prima traduzione in lingua inglese del *Diritto universale*, sottolinea l'attualità dell'opera giuridica di Vico anche per i lettori di oggi perché «l'opera vichiana possiede una parola di conforto per l'umanità alla soglia del 2000» (p. 1098). Pinton vede infatti nella *Scienza nuova* «una scienza della storia» (p. 1102), mentre considera il *Diritto universale* il manifesto di un programma «etico, educativo, teorico e pratico» (p. 1106). Il concreto messaggio di quest'opera deve essere individuato nel passaggio «dalla metafisica, che è teologia per Vico, e che considera le realtà divine, alla giurisprudenza, che è la perfezione dell'essere umano, e che considera le realtà umane, per cui il giurisperito rappresenta l'eroe del tempo moderno, senza marginalità e liminalità» (p. 1107). Il *Diritto universale* è perciò «un manuale di etica, una bibbia del pudore, ed offre quella mappa della modernità che è anche della nostra contemporaneità e garantisce una possibilità di sopravvivenza dell'umanità in un universo nel quale 'la terra' è un minuscolo frammento» (p. 1111).

[A. Scogn.]

92. POMPA Leon, recensione a M. VAGLIO, *Truth and Authority in Vico's Universal Law* (New York, Lang, 1999); G. MAZZOTTA,

*The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton, Princeton U. P., 1998), in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 415-418.

93. POMPA Leon, *Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise*, recensione a M. DANESI, *Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise* (New York, Lang, 1995), in «International Studies in Philosophy/ Studi internazionali di filosofia» XXXI (1999), pp. 122-123.

94. PONS Alain, *Vico e il destino dell'Europa, in Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1137-1148.

Nel ricostruire brevemente la ricezione dell'opera vichiana in Europa, l'A. si chiede «se sia possibile ritrovare, nel pensiero di Vico, le tracce della riflessione sull'idea stessa di Europa e sul suo destino nella storia» (p. 1138). Partendo dall'analisi della *Scienza nuova*, Pons si sofferma particolarmente sul concetto di «nazione» e sulla «comune natura» delle nazioni, considerate da Vico «unità discrete, le uniche in possesso di una realtà empirica e concettuale, che percorrono gli stessi stadi e attraversano le stesse età» (p. 1139). Per il filosofo napoletano, infatti, l'Europa intera era da considerarsi come un'unica nazione che, nella sua storia, ripete «il natural corso delle medesime cose umane», quello che dalla barbarie ritornata riporta di nuovo all'«umanità», seguendo le stesse tappe percorse dalle antiche nazioni» (pp. 1139-1140). In questa analisi, la vichiana «descrizione del mondo antico e moderno» che si legge alla fine del libro V esprime di fatto, secondo Pons, la condizione dell'Europa; in queste brevi pagine si trovano le indicazioni sul modo in cui Vico concepisce l'Europa e il suo destino. Per il filosofo napoletano, l'Europa è composta unicamente da nazioni cristiane; «in tal senso», afferma l'A., «egli conserva l'identificazione medievale tra Europa e *christianitas* e non tiene conto [...] della rottura tra cattolicesimo e protestantesi-

mo. [...] L'Europa, ancora divisa politicamente, ritrova nella religione la sua personalità e la sua unità essenziale, poiché l'umanità, la cultura, la civiltà, considerate come elementi unificatori, riposano a loro volta sulla religione» (p. 1141). Il modo con cui Vico si occupa della situazione politica europea è complesso, a partire dalla distinzione tra le «grandi monarchie», le aristocrazie e le repubbliche popolari. Per il filosofo, «in Europa coesistono dunque forme politiche che appartengono a stadi diacronicamente diversi dal corso seguito dalle nazioni e che tuttavia mantengono fra di esse rapporti sincronici» (p. 1143). Pons riflette sul fatto che Vico, ammettendo che il progresso della scienza moderna può essere legato a forme politiche superate, prende in esame la possibilità di una forma politica alternativa, vale a dire «la lega» o confederazione: «Vico, riprendendo nella *Scienza nuova* le idee che aveva già sviluppato nel *Diritto universale*, rievoca [...] la possibilità di un 'ricorso' che non coincide con un ritorno agli inizi assoluti dell'umanità, alla 'barbarie della sensazione', ma che riconduce [...] le nazioni alla forma aristocratica di governo che era il punto di partenza di tutte le società politicamente organizzate» (pp. 1145-1146). Pons sottolinea dunque che Vico non sogna un'Italia unita, ma guarda piuttosto all'«umanità compiuta» dell'Europa, alla sua prosperità materiale e alla felicità morale e intellettuale che vi regna. Tale ottimismo può stupire non poco, data l'amarezza che traspare nei severi giudizi che il filosofo, nelle sue opere e nella sua corrispondenza, dà del proprio tempo. Dichiarata Pons: «non mi pare che simili considerazioni sulla situazione europea siano prive di coerenza, al contrario esse permettono di correggere una lettura troppo 'pessimista' o troppo 'catastrofica' dell'opera [...]. Se è vero che Vico, quando parla del suo tempo, non parla, o parla raramente, della corruzione dei costumi o della decadenza politica, è altrettanto vero che fa prova di un'assoluta severità nel parlare della vita intellettuale, e in modo particolare della filosofia. [...] La sua opera non deve essere considerata come una profezia sinistra e una condanna irrimediabile del proprio tempo; essa è piuttosto un

grave ammonimento che deve permettere agli Europei di ritrovarsi, di godere dell' 'umanità' alla quale sono giunti, senza incriminarla e senza distruggerne le basi. In tal senso, il quadro ottimistico della situazione europea può essere considerato come un augurio piuttosto che come una constatazione» (p. 1148). L' esempio dell' Europa, dunque, dimostra che anche una comunità di fede religiosa e di cultura consente di andare al di là di ogni separazione e di concepire un destino comune, in virtù di un progetto che non è utopico, ma che è la conseguenza del movimento naturale del «corso delle azioni umane». Ecco perché per l' A. Vico ha molto da insegnarci riguardo l' Europa, e la sua lezione è oggi quanto mai attuale.

[A. Scogn.]

95. RATTO Franco, recensione a A. M. DAMIANI, *Giambattista Vico: la Ciencia anti-cartesiana* (Buenos Aires, Almagesto, 2000), in «Rivista di studi italiani» XIX (2001) 2, pp. 282-285.

96. RATTO Franco, recensione a A. M. DAMIANI, *Giambattista Vico: la Ciencia anti-cartesiana* (Buenos Aires, Almagesto, 2000); M. DANESI, *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva* (Bari, Edizioni del Sud, 2001), in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 424-428.

97. RATTO Franco, recensione a *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka et alii (Napoli, Guida, 1999); *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna - A. Stile (Napoli, Guida, 2000), in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» XCIV (2002) 1, pp. 163-165.

98. RATTO Franco, recensione a *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, 3 voll., a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 391-395.

99. RATTO Franco, *Il «Sessantotto» di Giambattista Vico (ma anche un Vico senza Croce)*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 643-671.

In questo saggio l' A. ripropone le riflessioni maturate durante le giornate di studi su *Il mondo di Vico/Vico nel mondo* (Roma-Sanssepulcro, 15-18 aprile 1999). In quella sede, ricorda Ratto, venne posta la questione se il Novecento poteva o meno essere definito come un secolo «vichiano». Se una risposta del tutto affermativa sarebbe risultata «eccessiva», è altrettanto indiscutibile il grandissimo interesse nei confronti del filosofo napoletano, testimoniato dalle ormai innumerevoli edizioni delle sue opere, dai tanti convegni e dalla costituzione dei diversi Centri, tra i quali spiccano quelli di Napoli, New York e Siviglia. Tra le altre questioni sollevate in quella sede vi era quella sull' esistenza di un '68 negli studi vichiani, visto che quell' anno, apportatore di profondi mutamenti di carattere socio-politico, ha rappresentato anche per Vico un «momento di non ritorno, un vero e proprio spartiacque negli studi a lui dedicati» (p. 645). Molteplici, e di grande spessore scientifico, furono infatti le iniziative per celebrare il terzo centenario della nascita del filosofo. L' analisi di Ratto in particolare si sofferma su alcune posizioni interpretative che esprimevano all' epoca l' esigenza di un mutamento, di una svolta da imprimere sia negli studi su Vico sia su quelli dedicati alle problematiche filosofiche dei secoli XVII e XVIII, alle quali il filosofo sembrava sempre più legato. Secondo Ratto, «quattro furono le circostanze che contribuirono al formarsi di un clima culturale favorevole al napoletano» (p. 648): la specifica natura del pensiero di Vico, capace di fornire risposte adeguate anche agli interrogativi dell' uomo contemporaneo; la proposta, sostenuta da Pietro Piovani, di promuovere un' edizione nazionale delle opere di Vico e di fondare a Napoli un Centro ed il suo «Bollettino»; in America, la decisione di Giorgio Tagliacozzo di dedicarsi interamente alla diffusione nel



mondo del pensiero di Vico, partendo dalla «creazione» dell'Istitute for Vico Studies, del periodico «New Vico Studies» e dall'organizzazione di ben sei convegni internazionali; infine, la crescente adozione della lingua inglese nella saggistica vichiana.

Interessanti sono le pagine dedicate dall'A. proprio a Piovani, che ripropose in Italia i «problemi più 'attuali' della ricerca vichiana, della discussione delle interpretazioni 'hegeliane' e di una revisione profonda dei tempi di Vico e della sua pretesa solitudine fino alle esigenze di una nuova edizione rigorosamente critica di tutta l'opera sua» (p. 650). L'A. sottolinea che fu proprio lo studioso napoletano, nel 1968, nell'*Omaggio a Vico*, importante volume da lui organizzato in occasione del terzo centenario della nascita del filosofo, a «richiamarsi a un *Vico senza Hegel*», con l'intento di «staccare Vico dal riferimento hegeliano d'obbligo, che per essere abituale, (era) diventato passivamente, pericolosamente abitudinario» (p. 653). Dal canto suo, Giorgio Tagliacozzo segnalò in America l'esigenza di un approccio diverso negli studi su Vico: «Croce e molti altri pensatori del secolo scorso e del presente, nel rivendicarlo come 'progenitore', in realtà si (erano) appropriati di 'parti' del suo pensiero per rivendicarne l'autorità nelle loro battaglie ideologiche» (p. 666).

Piovani in Italia e Tagliacozzo in America contribuirono perciò in modo determinante alla ripresa degli studi vichiani, liberando questi ultimi dal «peso» dell'interpretazione crociana. Lontani per formazione culturale e scelte metodologiche, Ratto dichiara che sempre li ha accomunati «il convincimento che Vico avesse ancora molto da dire oggi: il problema fondamentale, per entrambi, si riassumeva nella necessità di trovare una giusta collocazione al napoletano nell'ambito dell'odierno panorama filosofico e culturale. In questa prospettiva il 1968 ha rappresentato una tappa fondamentale» (p. 668).

[A. Scogn.]

100. REBOLLO ESPINOSA María J., *Vico-Delors-Vico: «la educación encierra un tesoro»*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 873-898.

ro», in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 873-898.

L'A. propone «un esercizio di prospettiva pedagogica», un confronto, cioè, fra la teoria dell'educazione di Vico e le necessità per l'educazione del futuro espresse dal cosiddetto «Rapporto Delors» presentato all'UNESCO nel 1996 dalla Commissione Internazionale sull'educazione per il secolo XXI, presieduta appunto da Delors. Le posizioni espresse da Vico e dal Rapporto si collocano entrambe in un momento di crisi e di forte mutamento storico, al quale danno alcune risposte affini. L'educazione come fulcro di ogni forma di civilizzazione e antidoto alla barbarie; l'ineludibile e forte substrato etico di ogni forma educativa; i concetti di educazione *permanente e integrale*. Questi, secondo il parere dell'A., i principali punti di contatto.

[M. R.]

101. REMAUD Olivier, *Infanzia e storia*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 899-913.

Attraverso una puntuale analisi del *De constantia iurisprudētis* l'A. avvia una teoria dell'infanzia che «permette alla ragione di aprirsi al mondo dei pregiudizi, pur evitandole di soccombervi» (p. 902). Il percorso tracciato consente di delineare i tratti di una teoria certamente centrale nell'orizzonte vichiano che coincide con il tema del primitivo e fornisce la possibilità di toccare punti cruciali quali, per fare solo qualche esempio, le problematiche legate alla memoria, all'immaginazione, all'invenzione, al linguaggio, le modalità con le quali il bambino incorpora il mondo circostante. Per un bambino, infatti, «l'ordine delle idee» procede naturalmente secondo «l'ordine delle cose», per cui contrariamente allo storico, non deve confrontarsi con alcuna «boria» ed è sempre in gra-

do di perfezionare la sua conoscenza della realtà. L'infanzia è dunque «il modello analogico della ragione storica. Intermediario tra il passato e il presente, essa è una specie di trascendentale oggettivo che permette di comprendere il tempo stesso come una natura in cui l'ordine delle cose e l'ordine delle idee coincidono» (p. 913).

[M. M.]

102. RIZZO Francesca, *Bertrando Spaventa. Le «Lezioni» sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, Messina, Armando Siciliano Editore, 2001, pp. 230.

Il volume raccoglie cinque lezioni tenute presso il Liceo «Francesco Fiorentino» di Lamezia Terme, due saggi già pubblicati e ora rielaborati sul Vico di Fiorentino e sul Vico di Gentile e si conclude con il testo di una lezione spaventiana (1864-1865) edito per la prima volta da Sebastiano Maturi nel 1901. Nel saggio l'A., attraverso l'analisi delle *Lezioni* tenute da Spaventa durante l'anno accademico 1861-1862, si sofferma su alcuni motivi centrali della riflessione spaventiana, in particolare le tesi della nazionalità della filosofia, della circolazione europea del pensiero italiano nonché della centralità della riflessione vichiana significativamente orientata verso tematiche kantiane. Di interesse appaiono le argomentazioni svolte intorno alla categoria spaventiana del precorrimento, da non intendersi in senso celebrativo, ma come strumento per combattere il mito della grandezza dell'«italico genio» (p. 69), quelle intorno all'inizio della storia della filosofia e all'interpretazione di Vico. In particolare, prendendo posizione nei confronti di un contributo di Alessandro Savorelli pubblicato su questo «Bollettino» XII-XIII, 1982-1983 (*Note sul Vico di Bertrando Spaventa*), l'A. discute le tesi spaventiana dell'isolamento e della solitudine radicale del filosofo della *Scienza nuova* sostenendo che non si trattò, come ha scritto Savorelli, dell'incertezza di un momento, «presto superata dalle lineari corrispondenze speculative che si fissano nelle celebri espressioni delle Lezioni del

1861-62», ma piuttosto, grazie soprattutto all'avvicinamento a Kant e al conseguente risalto della genialità vichiana, quell'idea di solitudine veniva ingigantita e si dava a Vico «una maggiore potenza nel mezzo di tutta la filosofia moderna» (p. 114). In definitiva il «vuoto» che Spaventa voleva riempire nella cultura italiana da Campanella a Vico non aveva nulla a che fare con la ricerca di «adentellati storici» giacché, hegelianamente interessato all'ordinamento ideale, egli compiva la ricostruzione del processo che doveva condurre a Vico soltanto «nel senso della ricerca delle condizioni «ideali e logiche», quindi puramente razionali, che «dovevano» rendere possibile la realtà di Vico dopo Campanella, Bruno e Spinoza» (p. 115). Per questo, dunque, anche la filosofia vichiana poteva diventare una «stazione» del processo dello spirito mentre secondario e trascurabile, perché «empirico», legato alla contingenza del tempo, appariva il contesto della cultura napoletana in cui quel pensiero era maturato, il groviglio locale di cartesianesimo e anticartesianesimo, di galileismo a antigalileismo, che era stato «il filtro attraverso il quale Vico era venuto a contatto col mondo d'olttralpe». «In definitiva, tutto questo diveniva un «vuoto», quel «vuoto» appunto che occorreva riempire «colla storia della filosofia europea», intrecciando gli anelli di un processo speculativo che facesse emergere la necessità della comparsa di Vico» (p. 117).

[M. M.]

103. ROIĆ Sanja, *Vico e i Morlacchi. Il passato e il presente delle idee vichiane sulla costa orientale dell'Adriatico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, vol. II, pp. 673-694.

L'A. prende spunto da un'annotazione del Fubini sul valore poetico delle tradizioni orali per soffermarsi sulla poesia popolare degli slavi meridionali e indica alcune piste per seguire le suggestioni vichiane presenti, tra Sette e Ottocento, nella cultura delle ter-

re bagnate dall'Adriatico settentrionale. L'attenzione dell'A. si sofferma su di uno studioso poco noto: Giulio Bajamonti (1744-1880), il quale, nato a Spalato dove frequentò il seminario arcivescovile (lo stesso di U. Foscolo e N. Tommaseo), nel 1794 si laureò in medicina a Padova. Al periodo padovano si può far risalire l'amicizia con A. Fortis che nel 1774, con il suo *Viaggio in Dalmazia*, rese noti all'Europa colta gli abitanti della Dalmazia continentale: i morlacchi. Distinti dagli abitanti della costa per i loro costumi, i morlacchi finirono per rappresentare agli occhi della cultura proromantica una sorta di popolo primitivo per eccellenza. Anche il Bajamonti dedicherà uno studio etnologico-antropologico alla popolazione dell'entroterra dalmata (*Il morlacchismo d'Omero*) comparso nel 1797 sul «Nuovo Giornale Enciclopedico» di Venezia. Conoscendo usi e costumi, lingua e canti popolari delle genti morlacche, Bajamonti filtra la loro storia attraverso i canoni vichiani del «vero Omero» per mettere in luce il carattere «eroico» della loro società. Alcuni decenni dopo, l'opera del Bajamonti non sfuggirà al connazionale, ma 'italianissimo', Tommaseo, che riprenderà il tema delle lingua e canti popolari «ilirici» da una più matura prospettiva vichiana. L'interesse per il «morlacchismo», affrontato ancora nel 1835 da Agostino Brambilla con una serie di articoli pubblicati sulla «Gazzetta di Zara», dopo il 1848 fu messo in ombra dal prevalere, nel dibattito culturale della Slavia meridionale, dei temi nazionali che prevalsero su quelli comparativistici.

[R. M.]

104. SASSO Gennaro, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 558.

Questo nuovo, importante contributo dell'A. alla figura di Giovanni Gentile meriterebbe una lunga e articolata discussione che qui non si tenta perché interessa dire che esso – nato dall'esigenza di indagare a fondo l'adesione gentiliana al fascismo, non determinata dalla struttura dell'idealismo attuale,

ma piuttosto dall'interpretazione che il filosofo siciliano ha dato «della vicenda intellettuale e politica dell'Italia moderna e dei motivi che la determinarono» (p. 8) – non è tanto rivolto ad una ricostruzione e illustrazione della storiografia filosofica del pensiero politico gentiliano. Sono infatti richiamati al suo interno solo quegli autori che hanno avuto «una parte nel travaglio che condusse Gentile a compiere la sua scelta politica e, quindi, a confermarla, anno dopo anno, fino alla fine» (Rosmini, Gioberti, Mazzini, Cavour, Spaventa, Lambruschini, Leopardi, Manzoni), mentre ne sono rimasti esclusi Genovesi, Galluppi, i «minori» che Gentile trattò nei volumi de *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, e soprattutto Vico, ritenuto, sulla scorta dell'analisi di Piovani, «marginale» rispetto ai temi dell'attualismo. Tale scelta è motivata dal fatto che se Gentile diede una sua interpretazione della filosofia vichiana per lui, come egli stesso avrebbe affermato nel discorso fiorentino del 1944, non vi era «un Vico politico». Il Vico di Gentile, dunque, assume un suo significato soprattutto alla luce delle connessioni con la filosofia spaventiana tuttavia, nota l'A., è come se nella vicenda intellettuale vichiana «Gentile avesse rappresentato, in successione, i momenti essenziali della filosofia moderna, dischiusa dall'umanesimo, fondata da Kant, svolta da Hegel verso i suoi ulteriori esiti necessari».

[M. M.]

105. SAVORELLI Alessandro, *Piero della Francesca e l'ultima crociata. Araldica, storia e arte tra Gotico e Rinascimento*, Firenze, Le Lettere, 1999, pp. 154.

In appendice al volume (pp. 135-140), con il titolo *Giambattista Vico e il «rastrello» degli Angiò* si ripubblica con poche varianti il contributo comparso in questo Bollettino (XXVIII-XXIX, 1998-1999, pp. 361-370).

Prendendo spunto dalla trattazione vichiana della «scienza del blasone» l'A. mostra come, al di là dell'ossequio formale ai «quattromila anni di Sovrana Signoria» dei

regnanti di Francia e d'Austria, Vico si discosti dal formalismo della trattatistica di maniera ligia a codici cavallereschi avviati a diventare gioco decadente di un'aristocrazia in crisi. Il fulcro dell'interesse di Vico, sottolineava l'A., è la natura «geroglifica» insita nell'origine dei segni araldici a pieno titolo inserita nella struttura delle lingue primitive e nella storia dell'umanità barbarica. «Vico vedeva in ogni modo, pur tra molti errori di valutazione, anacronismi e la consueta sbrigativa *vis* etimologica, ben più lontano degli araldisti contemporanei, nel momento in cui sottolineava la dimensione *pubblica* dell'araldica originaria, legata all'organizzazione feudale, contro certe degenerazioni esotericogenealogiche subentrate tra la fine del medioevo e la prima età moderna» (p. 137).

[R. M.]

106. SCHOEPLIN Maurizio, *Vico è un vanto della nazione. Parola di Goethe*, in «Lecture. Libro e spettacolo: mensile di studi e rassegne», 2000, 569, pp. 28-31.

107. SCOCOZZA Antonio, *De la historia civil a la teología de la historia: Vico y Donoso Cortés*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 961-983.

Il riconoscimento da parte di Donoso Cortés del ruolo di Vico come fondatore e maggior teorico della filosofia della storia, e quindi la sollecitazione alla cultura spagnola del proprio tempo a prestare maggiore attenzione al pensiero vichiano, non corrisponde, argomenta l'A., ad una reale intrinsecità tra le due concezioni della storia. La storia rappresenta senz'altro «il nucleo centrale del sistema teologico-politico di Donoso» (p. 964), il quale, «a imitazione di Vico», si attiene saldamente all'idea di «una legge immanente della storia 'che segna tutto il suo dispiegamento'» (p. 966), e, al pari di Vico, insiste sulla necessità della filosofia per l'intendimento della storia, «poiché la fenome-

nologia storica non ne esplica la realtà più profonda» (p. 971). Ciò non toglie la radicale divergenza dei principi ultimi, sempre più evidente con l'avanzare dell'elaborazione teorica di Donoso Cortés. Via via, infatti, che Donoso sviluppa la propria concezione della storia, «avvicinandola ogni volta di più ai misteri più profondi del cristianesimo», egli «si allontana da Vico, sfociando in una teologia della storia che non ha più nulla in comune con la storia civile del napoletano, dove il progresso dei popoli viene a relazionarsi con il grado di civilizzazione delle sue istituzioni» (p. 977). Di qui il rifiuto da parte di Donoso della concezione ciclica di Vico e la distanza tra la «teologia provvidenzialistica» (p. 981) del primo e il concetto di Provvidenza del secondo.

[L. P. C.]

108. SEVILLA José M., recensione a *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto (Perugia, Guerra, 2000), in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 397-401.

109. SEVILLA José M., *Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 985-1018.

Una riflessione incentrata «non tanto su presunte *influenze*, quanto su evidenti *convergenze teoriche*», individua una comunanza di principio «tra lo storicismo raziovitalista di Ortega e lo storicismo narrativo di Vico» (p. 986), retta dall'individuazione – da parte di entrambi i «pensatori della *crisi*», come li definisce l'A. – del legame vitale e razionale tra filosofia e storia e quindi dalla critica verso la ragione astratta, a vantaggio della concezione di una «ragione narrativa». Questo «comune *sentire* filosofico-storico» può rendere sorprendente la mancanza di un manifesto interesse di Ortega per Vico, in parte spiegabile con l'impressione di «caoticità» che il pensiero di quest'ultimo solleva-

va nel primo, a paragone con l'ordine e la chiarezza del pensiero tedesco della storia (anzitutto Dilthey) col quale più direttamente si confrontava la sua meditazione. Eppure la prospettiva metastorica cui si rivolge lo sforzo orteghiano di conoscere «la struttura essenziale della realtà storica» trova un importante riscontro teorico nel concetto vichiano della «storia ideale eterna». L'idea di una ragione narrativa capace di coniugare «nella *narrazione* (una narrazione che spiega, una ragione che narra) la 'natura comune' e 'la storia di tutte le nazioni', la diversità e l'individualità del concreto con l'idealità che si narra come processo» (p. 995), corrisponde a quello che l'A. indica come il «*mattinalismo*» di Ortega: «l'emergenza aurorale della ragione vitale-storica», ossia della ragione adeguata allo statuto ontologico «di un ente che è costitutivamente *mobilità e mutamento*», come Ortega dice, cioè l'uomo, che «non ha natura bensì ha storia» (p. 1006). In questo senso la ragione narrativa, che è ragione storica ed ermeneutica, è in Ortega lo stesso del vichiano processo e plesso indisgiungibile «fare-raccontare-interpretare-conoscere» (*ivi*) in cui si sviluppa la realtà e l'autocomprensione di un ente così fatto.

[L. P. C.]

110. SIDORSKY David, *The Historical Novel as the Denial of History. From «Nestor» via the «Vico Roads» to the Commodius Vicus of Recirculation*, «New Literary History» XXXII (2001) 2, pp. 301-326.

La traccia di una «mappa di navigazione vichiana» (p. 303) offerta da Joyce stesso per la lettura di *Finnegans Wake* viene qui riproposta come una sorta di schema sovraordinato rispetto al testo, col vantaggio di non impigliarsi nel problema, apparentemente insolubile, dell'effettiva corrispondenza tra l'andamento dell'opera e la concezione vichiana dei corsi e ricorsi storici. Secondo l'analisi che l'A. compie di *Finnegans Wake* e dell'annunciarsi delle sue tematiche in alcuni passaggi dell'*Ulisse*, Joyce adopererebbe Vico nel senso di una «negazione dell'intera

sostanza della storia mediante il suo giro linguistico». «I testi linguistici di *Finnegans Wake* possono essere letti come un romanzo storico vichiano solo se, in una coincidenza di opposti, il suo risultato narrativo è la negazione di ogni sequenza, significato o realtà della storia» (p. 304). Al fondo di questa interpretazione sta – come chiave di lettura filosofica di Vico – la tesi di Isaiah Berlin (*Vico e Herder*) secondo cui «Vico giunge pericolosamente vicino all'idea che ogni storia è mitologica [...], qualcosa di creato dall'immaginazione umana [...], ciò che distruggerebbe [...] ogni distinzione tra la storia come una disciplina razionale e il pensiero mitico». Questa linea di discriminazione, da Vico soltanto rasentata, sarebbe stata oltrepassata da Joyce in direzione di una compiuta e post-moderna «decostruzione della storia» (p. 320). In tale prospettiva «*Finnegans Wake* può rappresentare questo aspetto della concezione vichiana della storia come prodotto della creazione umana, giacché in essa la storia è trasformata in un'opera di letteratura» (p. 323).

[L. P. C.]

111. SINI Stefania, *Lingue e segni nel pensiero di Giambattista Vico*, in «Merafiziceskie Issledovania. Pietroburgo» XII (1999), pp. 128-162.

112. SOCCIO Pasquale, *James Joyce personaggio vichiano: eroe iconoclasta della «barbarie ricorsa»*, in «Nuova Antologia» 584 (2000) 2213, pp. 168-177.

Il saggio ricerca nella categoria dell'eroismo dei punti di contatto tra il pensiero di Vico e il percorso umano e letterario di Joyce.

113. SOUTH Jarnas B., segnalazione di G. MAZZOTTA, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton, Princeton U. P., 1998), in «International Philosophical Quarterly» XLI (2001) 1, pp. 106-107.

114. TESSITORE Fulvio, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, pp. 568.

Negli scritti raccolti in questa settimana parte dei *Contributi* alla storia e alla teoria degli *storicismi* tra la prima e la seconda metà del Novecento italiano (da Croce a Omodeo, da Falco a De Francisci, da Bianchi Bandinelli a Lepore ed Abbagnano), i più densi e diretti richiami a Vico si concentrano nei riuscitissimi profili dedicati a Giuseppe Capograssi (*Capograssi nello storicismo; L'idea dello Stato nel primo Capograssi; L'origine della concezione capogrossiana dello Stato tra idealismo e «storicismo»; Capograssi e il collettivismo dell'azione: i contatti ideali con Vico, Hegel, Proudhon e Marx*, pp. 267-413) e a Santo Mazzarino (*Santo Mazzarino e la «Decadenzeide»; Sul Vico di Santo Mazzarino*, pp. 197-227, già segnalati in questo «Bollettino» XXII-XXIII, 1992-1993, pp. 432 e 468-469), giustamente avvicinati per l'impegno a presentare Vico come «lo storico e insieme il teorico della storia che modernamente tentò di fondare il rapporto tra razionale e irrazionale, tra sistema e tradizione, cioè [...] la 'premessà di ogni nostra critica storica'», secondo una «lucidissima tesi delle [...] pagine vichiane di Capograssi» (p. 227 e n.). Ed a queste possono riferirsi le fonti ispiratrici dell'«itinerario» di Fulvio Tessitore e del suo maestro, Pietro Piovani, l'allievo del gran filosofo e giurista di Sulmona, a suo modo filosofo e «storico della filosofia» (*L'itinerario di Pietro Piovani; Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani; Dialettica delle forme morali e assenzialismo nella riflessione di Pietro Piovani; Pietro Piovani storico della filosofia*, pp. 415-553, già segnalate in questo «Bollettino», XVII-XVIII, 1987-1988, p. 377 e XXIV-XXV, pp. 131-161). La sua riflessione, sin dalle origini, fu vichiana quasi istintivamente, concentrata sui temi dell'azione e del diritto, in un'originale *filosofia morale* che «in quanto esperienza morale coerente e compiuta, da fondare teoricamente senza astrattismi e senza moralismi, deve affrontare i grandi problemi dell'espansione della personalità, le ragioni

dell'azione, la misura dell'agire, il significato del rispetto, l'origine e il valore del male» (p. 416).

[F. L.]

115. TESSITORE Fulvio, *Qualche annotazione sugli studi vichiani di Fausto Nicolini, in Signoria di parole. Studi offerti a Mario Di Pinto*, a cura di G. Calabrò, Napoli, Consorzio editoriale Fridericiana, 1998, pp. 625-637.

Nella presentazione della vasta e complessa attività dell'editore e commentatore di Vico, impegnato per più di sessant'anni tra la cura degli studi (nei diversi campi della storia della filosofia e della critica letteraria, della topografia, delle arti figurative e della storiografia meridionale) e gli assidui uffici di direttore degli archivi italiani (da Siena a Napoli), Tessitore rilegge alcune importanti pagine dei *Ricordi autobiografici*. Nella ricostruzione della propria «fisionomia scientifica», Nicolini dichiarava di non ritenersi né filosofo né critico letterario, giacché preferiva considerarsi «segnatamente un erudito» che, invece di accumulare «meri dati di fatto», si era impegnato a «iscorgerne il nesso» (p. 627). Un'affermazione indicativa dell'impegno a non trascurare la *misura* dei fatti, a non perdere mai di vista la loro «connessione» nella *storia* e nella *tradizione*, fuori dalle quali non c'è alternativa all'ignoranza. Tale consapevolezza dell'intreccio di erudizione e storiografia viene sottolineata con energia, perché è il motivo che più direttamente collega al magistero di Croce che, com'è noto, introdusse agli studi di archivistica e di filologia il giovane studioso di Galiani, distogliendolo dall'originaria vocazione musicale. E alla lezione del fondatore de «La Critica», di quel *Benedictus minor* – distinto, nel 1941, da quello *maior* (filosofo, storico, critico letterario, teorico dell'estetica e della storiografia) meno congeniale agli interessi dell'allievo –, debbono essere riferiti i temi e i problemi dell'erudizione, le stesse scelte che privilegiano, senza riserve, il metodo storico-filologico dell'appassionato vichismo di Nicolini. Non a caso, nella monumentale opera di *commen-*

to a Vico, egli ha potuto assolvere al compito di microscopico controllo dei testi e delle fonti, perché ha condotto le ricerche con mente di vero storico. La «filologia» del classico esaminato e quella del suo moderno interprete volontariamente e involontariamente si alleano, mostrando la potenza di un'intelligenza abituata a risolvere l'erudizione tradizionale in un pensiero storico originale, esposto anche al rischio dell'errore o del fraintendimento, testimonianza in Vico come in Nicolini di pagine «immaginifiche e realistiche mai falsificanti romanzescamente» (pp. 630-632). Perciò, Tessitore ha giustamente individuato il centro della ricerca nicoliniana nella «ricostruzione della biografia e del mondo di Vico» (p. 628), nelle forme di un'esplorazione accuratissima che, senza mai nulla concedere all'aneddotica, resta felicemente sorretta da una sensibilità letteraria, esperta della lezione manzoniana (p. 635) e da un'originale prospettiva interpretativa fedele all'impostazione neoidealistica (alla vera biografia del filosofo identificata con lo sviluppo ascendente del suo pensiero nelle tre edizioni della *Scienza nuova*), eppure inconsapevolmente disposta ad attenuare la nota tesi crociana della «solitudine» del Vico (pp. 633-635). A testimoniarlo è l'ampio *excursus* sulla cultura scientifica e politica della Napoli vichiana nel capitolo V della ben nota monografia del 1932 su *La giovinezza di Giambattista Vico*. Qui la ricostruzione dell'ambiente storico esaminato è raggiunta con ricchezza di dati per mostrare come dalla metà del secolo XVII all'erosione del tradizionale edificio speculativo d'origine aristotelico-scolastica contribuirono i sostenitori napoletani della *libertas philosophandi* (da Cornelio a di Capua, da Porzio ad Aulisio), di un indirizzo filosofico-scientifico, in cui si intrecciavano la filosofia del Rinascimento, il moderno pensiero cartesiano, la ripresa dell'atomismo democriteo ed epicureo ad opera di Gassendi, lo sperimentalismo baconiano e galileiano. Ma tutte queste opzioni d'ordine generale, mai perse di vista dall'indagine, si collocano sempre sullo sfondo, perché il primo piano è di gran lunga assegnato al particolare concreto, alle relazioni umane, ai fatti di vita vissuta dagli uomini nelle loro passioni che con-

sentono allo storico autentico di evitare generiche astrazioni intellettualistiche. Erudizione e filologia ne appagano l'ansia di conoscenza, perché sanno diventare storia, guidando il ricercatore alla scoperta del tutto nel frammento. Non voli di fantasia né solo pezzi di bravura stilistico-descrittiva, ma una serie di dati precisi, topografici, archivistici e cronostorici delinea l'interessante fisionomia dell'ambiente napoletano (dei D'Andrea, dei Valletta e dei Bulifon), confrontandolo con i contenuti dell'*Autobiografia* del filosofo. Particolare rilievo assume la descrizione del 'salotto' di Nicola Caravita che accolse il giovane Vico tra la fine del 1695 e gli inizi del 1696. Era il cenacolo degli antibarocchisti e degli anticurialisti con i quali il futuro autore della *Scienza nuova* strinse rapporti di stima e di simpatia, pur restando estraneo a ogni forma di adesione all'anticurialismo militante, grazie all'«apoliticità» della sua riflessione. In quest'ultima motivazione, destinata ad alimentare una delle tesi fondamentali di tutta l'interpretazione nicoliniana, si riflette già un'autonoma posizione critica, al di là dell'immediata occasione di studio. Veniva, infatti, ridisegnata del filosofo un'immagine, certo fedele alla lettura di Croce ma originalissima, perché interna a un'indagine interessata a storicizzare anche quel carattere di assoluta eccezionalità riconosciuta a Vico in sede teorica. Nasceva la «biografia» del non più isolato filosofo, osservato in sé e per sé, e in relazione alle ragioni di quella «napoletanità europea», già al centro delle fortunate proposte critiche del Tessitore e ben note ai lettori di questo «Bollettino» (cfr. XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 376-377) a proposito della *Napoletanità europea di Fausto Nicolini* [1979], in ID., *Filosofia e storiografia*, Napoli, Morano, 1985, pp. 397-400, poi ripubblicate in ID., *La mia Napoli. Frammenti di ricordi e di pensieri*, Napoli, Grimaldi & C., 1998, pp. 105-109.

[F. L.]

116. TESSITORE Fulvio, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giam-*

battista Vico y la cultura europea, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 537-570.

117. TESSITORE Fulvio, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in ID., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 7-33.

Il saggio riproduce l'Introduzione al volume di G. VICO, *Opere*, a cura di M. Sanna e F. Tessitore (Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2000, pp. III-XXV), pubblicata anche 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): v. in questo «Bollettino» XXXI-XXXII (2001-2002) la segnalazione alle pp. 230-231.

118. TESSITORE Fulvio, *Vico, la decadenza e il ricorso*, in «Archivio di storia della cultura» XII (1999), pp. 3-19, ora in ID., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 35-53.

Utilizzate per inaugurare, nel 1997, i corsi internazionali di studio della Fondazione Cini, queste pagine sono state scritte per festeggiare i settant'anni di Giuseppe Giarrizzo. E, certo, allo storico siciliano si ispirano le riflessioni introduttive sul tema della *decadenza* che domina «tutta la filosofia della storia vichiana» con la sua «riposta politicita» (p. 35) impegnata a comprendere le origini e i «nascimenti» delle nazioni, partendo dal «rischio storico della caduta», ossia nella prospettiva della loro compiuta storicità che è la chiave della loro comprensione (pp. 36-37). L'A. avverte tutto ciò, distinguendo nella lettura di Vico l'erudizione dalla filologia nel suo intimo nesso con la filosofia, documentato dalle Dignità V, VI, VII, VIII e X della *Scienza nuova Terza* (p. 37). Punto d'avvio dello studio sono le pagine del *De ratione*, richiamate per la centralità del nesso *prudentia-sapientia* in quel progetto di coerente

pedagogia politica che già il Vico delle sei *Orazioni inaugurali* aveva proposto, ponendo la questione di come recuperare alla vita civile l'*imperita multitudo* (p. 38). Una risposta significativa è quella colta efficacemente da Tessitore nell'opera del 1708 e, in particolare, nella polemica contro la «nuova critica» di impostazione cartesiana che al disordine della storia oppone «l'ordine d'una logicissima ragione» (p. 39). Ma se della storia occorre riconoscere anche la possibilità di un ordine o, meglio, l'ordine come *possibilità* e *ricerca*, allora diventa opportuno sottolineare in Vico il ruolo fondamentale assunto dalla *iurisprudencia*. Su questa l'attenzione di Tessitore si sofferma commentando, in acuta sintesi, il capitolo finale del *De ratione* che introduce il tema della *decadenza*, per leggere nella storia di Roma antica il rapporto tra l'*eloquentia*, strumento dell'*ingegno*, e la *giurisprudencia*. Lo scopo è di dar voce all'esigenza di trasformare i *docti imprudentes* in *sapientes*, un'esigenza che l'A. giudica costantemente perseguita fino alle *Scienze nuove* (pp. 40-41). Ad esse sono dedicate le pagine centrali dello studio, considerato che le «questioni del nuovo sapere» del *De ratione*, coniugate con la riflessione sulla storia contemporanea al filosofo e sulla storia di Roma antica (dalla repubblica all'impero, dalla *iurisprudencia rigida* e quella *laxa*), saranno approfondite (anche grazie alla meditazione su Grozio tra il *De rebus* e il *De uno*) con l'introduzione di un motivo che distingue la ricerca di un nuovo *ius gentium*, «capace di dare significato etico alla ragion di stato: l'idea umana [...] della *pietà*» (p. 43). Questa incarna assai bene il principio della sapienza civile, perché coincide con l'origine delle aggregazioni familiari e cittadine (p. 45), descritte nell'ampio libro II della *Scienza nuova Terza* corrispondente ai primi due del 1725. Le fasi del progredire e della durata delle forme di governo sono oggetto di più concise ma non meno profonde osservazioni che riconoscono la «normatività quasi naturale del processo» ma senza attenuarne la «dinamicità storicissima» (p. 46). Lo scopo è di riconoscere alla necessità naturale i contrassegni dell'ordine storico che giustamente l'A. sottolinea commentando l'epoca delle



«città eroiche» (p. 47) e la riproposta questione dell'*imperita multitudo* da rendere «prudente» (p. 48). È la questione che apre la riflessione sull'interna dialetticità di quel momento del processo storico segnato dalla trasformazione delle repubbliche aristocratiche in popolari; momento in cui si consegue la «libertà storicissima dell'utile individuale che non si fa arbitrio ma principio di universale eguaglianza» (p. 49), per scoprire nel rinnovato eroismo il «criterio storicissimo, la misura concretissima della ragione filosofica affidata al Platone di Vico, [...] filosofo politico e non monastico» (p. 50). Ma se qui può cogliersi l'*acme*, lo stato perfetto delle nazioni, già nella *Scienza nuova* del 1725 e più storicamente in quella del 1744, si avverte il valore del «rischio della caduta», inevitabile nel mondo umano delle nazioni che non è uno *stare* nella perfezione, ma un divenire di cui il filosofo deve intendere l'*ordine*. Il tema è al centro delle riflessioni di Tessoro, attento a notare il ritorno, nella redazione del 1744, di un motivo del *De ratione*: il limite delle repubbliche popolari e le ragioni della loro decadenza, identificabili con la «necessità imposta dalla fragilità della natura umana cui contrasta l'aspirazione all'eternità che, però, è di Dio». La decadenza è movimento, è la «colpa per una aspirazione superiore alla forza dell'umanità e alle forme dei suoi governi ed [...] anche lo strumento che salda la grande conquista di Vico, ovvero la storicizzazione che il diritto naturale delle genti conquista dinanzi alla possibilità così della durata come della caduta» (p. 52). Qui si instaura il *ricorso* cui sono dedicate le considerazioni finali, avvertendo che il tema illumina la fondamentale esigenza di veder coniugate la «necessaria normatività del diritto naturale con la storicità della teologia civile ragionata cui Vico affida il senso e il significato della storia ideale eterna delle nazioni nel loro corso e più ancora nel loro ricorso» (*ivi*). E con ciò si giunge a identificare una delle ragioni degli interessi di Pietro Piovani, studioso di Vico e del Vico di Rosmini, l'artefice, nel secondo Novecento, di un «nuovo corso» di studi e l'ispiratore di queste pagine che, non a caso, lo ricordano nella nota finale accanto ai già citati lavori di Giarrizzo e a quelli più

recenti di Riccardo Caporali (spec. al Vico: la «decadenza» e lo «Stato» e al Vico: la «moltitudine» e il «moderno» del 1995, segnalati da me in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX, 1998-1999, pp. 384-385) che del maestro napoletano ha condiviso, riproponendola, la definizione della «nuova filosofia» di Vico come interpretazione della «inquieta modernità» (p. 53 e n.).

[F. L.]

119. TORRINI Maurizio, *Vico nella scienza del tempo*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. II, pp. 571-587.

L'A. sottolinea come la pubblicazione nel 1745 del manuale di fisica sperimentale del newtoniano olandese P. van Musschenbroeck, arricchito dalle note del G. Orlandi e dalla *Disputatio phisico-historica de rerum corporearum origine et constitutione* del Genovesi, segni a Napoli un punto di svolta nella cultura scientifica meridionale, per la prima volta chiamata, attraverso il testo genovesiano, a misurarsi con le importanti questioni filosofiche sollevate dietro l'apparente neutralità dell'approccio storico adottato dalla trattazione. Il Genovesi, infatti, ripercorrendo le teorie degli antichi e dei moderni è ben attento a sottolineare l'irreversibile cesura epistemologica della scienza moderna operata sul terreno del metodo, senza per questo negare la costante necessità di un ripensamento dei fondamenti filosofici del nuovo concetto di verità implicito nella visione scientifica della realtà.

Per rimarcare le differenze di fondo tra Genovesi e il «giovane» Vico a proposito del rapporto scienza – filosofia, l'A. ripercorre alcuni momenti salienti della nuova scienza sullo scorcio del XVII secolo, segnata dalla crisi della tradizione investigante e infine approdata nella svolta 'mentalistica' dell'Accademia del Medinacoeli. Se da un lato, il personale percorso vichiano di ridimensionamento della scienza passa attraverso il con-

fronto con atomismo, gassendismo, sperimentalismo e cartesianesimo rispecchiando le tensioni interne alla nuova scienza, non solo napoletana, dall'altro il ripensamento critico del filosofo si esaurisce nella postulata necessità di distinguere il fisico dal metafisico, con la conseguente riduzione della scienza a mero controllo tecnico della natura. Limitata nella sua portata veritativa, per Vico, come per altri esponenti della cultura tardocartesiana napoletana, «la scienza deve trovare la giustificazione della propria esistenza non già nel controllo sperimentale e nell'operare umano, ma nei confronti dell'onnipotenza divina» (p. 579).

[R. M.]

120. TRABANT Jürgen, *La lingua di questa Scienza: lingua antica – scienza nuova*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 189-218.

L'A., partendo da *Il Dialogo delle lingue* (1542) di Sperone Speroni (un documento della crisi europea della lingua latina) attraverso la riflessione intorno al linguaggio di Bacone, Locke, Condillac, Cartesio e Leibniz, per stabilire che dopo la critica linguistica di Bacone vengono proposte due soluzioni per una lingua delle scienze. Da un lato si pongono coloro che vogliono riformare le lingue utilizzate più correntemente e «curare» le lingue naturali; dall'altro quelli che intendono una nuova lingua delle scienze. Entrambe le proposte accettano la critica baconiana alle lingue naturali e deducono che la lingua deve essere adattata all'uso scientifico. Vico, influenzato da Bacone, porta avanti il tentativo di trasferire il metodo dello scienziato inglese dal mondo della natura al mondo della cultura. La scienza vichiana è da intendersi nuova in senso doppio, cioè rispetto al metodo e rispetto al suo campo di ricerca. Infatti, «da un lato è nuova come il metodo baconiano, cioè è empirica e induttiva; bisogna partire dai fatti concreti, dai quali si induce l'universale ed eterno, la legge. Dall'al-

tro lato la Scienza Nuova è nuova in senso specificamente e completamente vichiano, in quanto è una scienza della cultura, del mondo civile» (p. 202). Di questa scienza (in quanto ricerca l'universale e l'eterno) nuova (giacché si muove per via empirica, induttiva) possiamo avere certezza di conoscenza ma, nota l'A., Vico non è baconiano solo per averne adottato il metodo, ma anche per la rivendicazione di una nuova lingua per questa scienza, e l'idea centrale della sua concezione linguistica è che alla base delle diverse lingue vi sia un *Dizionario Mentale Comune*, il quale va costruito mediante la «decostruzione» delle parole delle lingue esistenti. Dopo aver accennato alla teoria vichiana delle tre lingue (dall'A. stesso dettagliatamente analizzata nel volume *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*), il discorso si concentra intorno al 'Dizionario Mentale Comune' (con particolare riferimento al ruolo e al significato del mito in una Voce Mentale) e, soprattutto, intorno alla questione: «in che senso questa strana ricostruzione di un mito originario sia la lingua della scienza, e cosa dobbiamo intendere per l'uso' che la *Scienza nuova* fa di questa 'lingua mentale'» (p. 212). Il 'Dizionario Mentale Comune' ricerca l'universale nel materiale empirico il quale proviene dal mondo civile ed è costituito in gran parte di segni e testi da esso prodotto. Il 'Dizionario Mentale Comune' è la lingua originale che sta per il 'Dritto Originale Comune'; inoltre esso è anche la terminologia della *Scienza nuova*, cioè la lingua che ne garantisce il carattere scientifico, rende in definitiva superflua anche una riforma della lingua naturale e contiene, rischiarandoli, tutti i significati. Ma ciò che lo caratterizza originalmente è il fatto che «la decostruzione dei segni è allo stesso tempo anche costruzione della lingua di questa scienza», e la lingua della *Scienza nuova* è la lingua antica, la 'Lingua Mentale Comune'.

[M. M.]

121. VENEZIANI Marco, «Per malignum aditum puncti». Segni e lingue nell'opera di Vico, in *Signum. IX Colloquio internazionale*.

Roma 8-10 gennaio 1998, a cura di M. L. Bianchi, Firenze, Olschki, 1999, pp. 343-377.

Attraverso l'analisi filologica dell'uso del termine «signum», l'A. precisa la posizione vichiana rispetto al concetto di lingua. L'attenzione della Dipintura nei confronti di insegne, medaglie e imprese denota un gusto tutto umanistico e una fiducia nel segno quale modalità di accesso alle cose. Vico pare «persuaso che alla natura del segno non si addicano del tutto né il travestimento né la malizia. Certo è che nei suoi scritti sottolinea sempre con vigore l'anomalia dei segni che tradiscono la loro autentica vocazione» (p. 344). Con lucidità e competenza l'A. utilizza in parallelo l'esempio della considerazione vichiana del sintomo medico, segno empirico che trova spontaneo completamento nella diagnosi eziologica, e si sofferma sul rapporto problematico «fra cause e occasioni, fra momento fondativo e momento empirico del sapere» (p. 347). Seguendo il percorso del *De antiquissima*, l'A. entra nel vivo della questione del discusso rapporto tra «verum» e «factum», e l'analisi in relazione a Malebranche e all'idea innata. «Ma ciò che per molte ragioni era sfuggito a Malebranche – agli uomini possiamo imputare direttamente verità eterne e contingenti – Vico integra con un tocco che sembra di autentico galileismo. D'ora in poi egli non si stancherà di sottolineare che il 'facere' dell'uomo è una 'particella' di quello divino, nel senso che alle ovvie limitazioni naturali aggiunge una sua fondamentale positività e quello slancio realizzativi proprio delle cause 'a se'» (p. 353).

Ai segni, cause seconde e occasionali, – ci ricorda l'A., – Vico attribuisce potere conoscitivo variabile a seconda della partecipazione del facere umano e divino, per giungere al rapporto stretto tra occasionalismo e lingua, e quindi ingegno. L'esplosione delle idee contenute nella *Scienza nuova* introduce, rispetto alle opere precedenti, una nuova accezione della «vis veri» e viene ridimensionato radicalmente «il dispositivo epistemico basato sul dispiegamento di idee innate» (p. 375).

[M. S.]

122. VERDIRAME Rita, *Vico, Pirandello e il mito dei giganti (con sparse osservazioni sul «vichismo» di alcuni scrittori del Novecento)*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 235-252.

Riprese di Vico si incontrano in numerosi autori italiani dello scorso secolo: da Carlo Levi a – con maggiore forza ed esplicitazione – Cesare Pavese, nel quale Vico assume un ruolo importante per la riflessione sul significato antropologico-religioso del mito sottesa, ad esempio, ai *Dialoghi con Leucò*. Un uso più attualizzante si riconosce in Vittorini, per il quale Vico è, da una parte, l'*auctoritas* per la legittimazione di «un'idea di civiltà e di storia che egli andava definendo nel periodo della militanza fascista» e, dall'altra, un archivio di immagini «cui lo scrittore avrebbe attinto per raccontare le ferite del 'mondo offeso' nei romanzi scaturiti dalla crisi ideologica e politica e per denunciare i falsi idoli del fascismo» (p. 238). In particolare nella *Conversazione in Sicilia* operano «gli stimoli che gli provenivano dall'impeto visionario e dall'accensione mitica che percorrono la *Scienza vichiana*», dove l'«esempio più vistoso è legato all'iperbole del gigantismo». Ma se per Vittorini in questa *imago* «si incarna l'umanità libera» (p. 244), nel conterraneo Pirandello che pure a quest'immagine si rifà, essa «è portatrice di un senso negativo, di brutalità e tracotanza» (p. 245). Così i titani dei pirandelliani *Giganti della montagna* – «estremo esito della *techne*», come argomenta l'A. (p. 248), «polifemi violentatori della terra [...], indifferenti all'arte» (p. 251) – possono ben apparire, anche al di qua di dimostrabili derivazioni, «i moderni eredi degli sconci 'famoli' vichiani» (p. 245).

[L. P. C.]

123. VERENE Donald Ph., *Poetic Wisdom*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J.

Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. I, pp. 219-234.

L'A. riprende l'antica disputa fra poesia e filosofia su quale delle due sia in grado di attingere al vero, nella convinzione che «the only true problem in philosophy is the relation of philosophy to poetry» (p. 226). Il confronto con la poesia e con il mito pone alla tradizione filosofica il problema delle sue origini perdute. La conoscenza è innanzitutto mitico-poetica, fondata sulla memoria, e diventa successivamente discorsiva in uno sviluppo che conduce alla perdita dell'unità fra il soggetto e il mondo: «The serious poem of the world is lost as the mind develops distance from the immediate presence of the object» (p. 222).

L'affermazione dell'esistenza di un'originaria sapienza poetica si riflette nell'esame del valore civile della conoscenza, e rappresenta il presupposto affinché i filosofi possano ricercare alla scuola dei poeti le linee di un'istruzione filosofica riguardante l'essere, il dato, la morale.

La separazione dalla poesia e dai poeti ha infatti condotto la filosofia ad essere «simply analytic, critical reflective, and uninteresting» (p. 233): uno stato di «barbarie dell'intelletto» conseguente all'affermazione del lato «notturno» della filosofia, quello rivolto alla riflessione critica sull'oggetto, sul contenuto della percezione. Ad esso l'A. contrappone un (minoritario) lato «diurno», speculativo, che, consapevole della separazione dalla sapienza originaria del mito, fa suo il progetto socratico del «conosci te stesso» recuperando la valenza etimologica del termine «filosofia».

[D. A.]

124. VIANA Amadeu, «*Abora empieza la historia*»: *interdependencia y géneros difusos* in G. B. Vico, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1149-1166.

*Abora empieza la historia*, adesso comincia la storia, è la traduzione che i fratelli Soz-

zini diedero dell'*incipit* del Vangelo di Giovanni. Una traduzione che, agli occhi dell'A., ben rappresenta, sia nel suo palese tradimento dell'originale, che in ciò che tale tradimento veicola, il lavoro dell'interpretazione, di aprire con ogni lettura un nuovo inizio.

Cosa accade quando si «traduce» Vico nella concettualità contemporanea? L'operazione ermeneutica risulta qui particolarmente imponente, in quanto il testo vichiano trasporta significati «antichi», «rinvia sistematicamente al significato greco o latino, mimetizza il suo valore immediato e la sua presenza in volgare». Questo persistere di livelli differenti, di lemmi e temi antichi in contesti nuovi, fanno dell'opera di Vico un edificio policentrico, caratterizzato da una poliedricità che si accentua con il compinarsi della struttura nelle versioni successive della *Scienza nuova*. Sembra inevitabile che il «traduttore» moderno debba mettere ordine, ricomporre i livelli di discorso che si alternano repentinamente nel discorso vichiano. Un'impresa in cui l'A. si cimenta comparando diversi passaggi del discorso vichiano dal *De ratione* alla *Scienza nuova* del 1744, interrogandosi in particolare sul modo in cui Vico istituisce e ridefinisce i diversi campi disciplinari o «generi istituzionali».

La mobilitazione dei significati tradizionali delle discipline, intorno ai quali Vico costruisce un fitto sistema di rimandi reciproci, conformemente al principio da lui stesso sancito, che «non è cosa, che da questa scienza si ragiona, nella quale non convengano altre innumerabili d'altre spezie, che tratta, con le quali fa acconcezza, e partitamente con ciascheduna, e con tutto insieme nel tutto» (*Scienza nuova* 1730, p. 95), ha il significato programmatico di dimostrare e esemplificare l'interdipendenza tra i singoli campi del sapere, la circolarità del loro rimando reciproco. La peculiarità dello stile e dell'operare vichiano, in quanto «esplorazione di significati antichi, intersezione di idee, nuova argomentazione, riunificazione di traduzioni testuali», risponde così al «mandato della retorica», volto alla «scoperta e interrelazione di temi» e dunque a costituire in ul-

tima istanza una «trama per la combinazione delle discipline».

[S. C.]

125. VIANA Amadeu, *Recordándonos a Vico*, recensione a L.V. ARACIL, *La mort humana* (Barcelona, Editorial Empúries, 1998), in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 404-407.

Vedi scheda dell'Avvisatore in questo «Bollettino» XXX (2000), p. 316.

126. VICO Giambattista, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt und eingeleitet von Erich Auerbach, 2. Auflage mit einem Nachwort von W. Schmidt-Biggemann, Berlin / New York, de Gruyter, 2000, pp. 477.

Viene qui riproposta la traduzione tedesca della *Scienza nuova* di Auerbach in ristampa anastatica, corredata di una nuova postfazione di Schmidt-Biggemann. La traduzione di Auerbach, apparsa per la prima volta nel 1924, è certamente quella che maggiormente ha determinato la recezione di Vico nella cultura tedesca novecentesca. Già ristampata nel 1965, viene riproposta un anno dopo in versione tascabile. Ma nel momento in cui si dispone della traduzione tedesca integrale della *Scienza nuova 1744* ad opera di V. Hösle e C. Jermann, uscita nel 1990 (e di cui si è anche ampiamente discusso in questo «Bollettino» XXI, 1991, pp. 129-151), ci si può chiedere perché riproporre questa vecchia traduzione. La versione auerbachiana vanta senz'altro eleganza linguistica, ma bisogna sempre tener presente i numerosi interventi sul testo. Auerbach ha accorciato e omesso vari passi, creando così una versione molto più maneggevole del testo, ma la «limitazione all'essenziale» a cui si richiamava nella *Introduzione* (p. 10) non può certo offrire una garanzia di affidabilità filologica. L'interesse che può suscitare oggi la traduzione auerbachiana è dunque piuttosto di carattere storico anziché che possa servire da strumento di lavoro.

Alla ristampa anastatica dell'edizione auerbachiana è stata aggiunta ora, come si è detto, una postfazione di Wilhelm Schmidt-Biggemann (pp. 445-477), che parte da una breve presentazione della figura di Auerbach senza però offrire un rendiconto preciso dei suoi testi né dei vari contributi relativi alla interpretazione auerbachiana di Vico (si pensi, ad esempio, ai saggi di Della Terza, Welleck, Bahti, Battistini, Trabant e così via). All'A. della postfazione non sembra invece problematico dal punto di vista filologico il procedere di Auerbach. Sebbene parli di una «Auswahlübersetzung», commenta poi che la «limitazione all'essenziale» nel caso di un libro come la *Scienza nuova* sia un gran merito (p. 451). Anziché dunque valutare in una prospettiva storica meriti e limiti del lavoro di Auerbach, Schmidt-Biggemann preferisce offrire una propria ricostruzione del pensiero vichiano, riproponendo in questo modo le modalità dell'*Introduzione* di Auerbach (cfr. pp. 9-39), e si concentra sui problemi relativi al concetto di storia universale nel rapporto tra storia biblica e storia profana. La presentazione biografica che viene fornita su Vico è poi non priva di inesattezze. L'A. ritorna ad esempio più volte sul soggiorno vichiano a «Vattola» (pp. 452-453) e ci informa di una laurea di Vico all'Università di Salerno senza altri riferimenti. Infine, la postfazione è priva di qualsiasi riferimento alla letteratura critica, e le stesse citazioni della *Scienza nuova* con «Nr.» (che sarebbero i capoversi nicoliniani) non sembrano dimostrare grande familiarità con gli odierni studi vichiani.

[Th. G.]

127. VICO Giambattista, *La Scienza nuova*. Libro primo, a cura di G. Consalvi. Pavia, Bonomi, 2000, pp. 332.

128. *Giambattista Vico: i segni della storia*, numero monografico de «Il Pensiero» XLI (2002) 1, pp. 7-89.

Nella sezione della rivista dedicata ai saggi sono pubblicati gli atti del convegno su

«Giambattista Vico: i segni della storia», promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Salerno, dal Centro internazionale di Studi Vichiani e dalla Fondazione «Filiberto Menna», nella cui sede salernitana, il 30 e 31 marzo 2001, ha avuto luogo l'incontro di studio.

Aprire la sezione il saggio di S. OTTO, *Sulla convertibilità di segni e significati. La «rappresentazione figurata» della storia in Vico* (pp. 7-16), che mette a fuoco – come peraltro si dichiara già nel sottotitolo – il concetto ed il ruolo della «rappresentazione figurata» nell'opera di Vico. L'analisi, che si avvale di un'impostazione generale di carattere semiologico, è svolta in connessione con il «paradosso della somiglianza» fra segno e significato e nel più ampio contesto storico-filosofico delle relazioni polemiche fra il filosofo napoletano ed i suoi grandi interlocutori moderni (Malebranche, Cartesio, Hobbes, Arnauld).

Segue l'articolata relazione di E. NUZZO, *I segni delle storie in Vico* (pp. 17-30), in cui l'A. ravvisa, beninteso «non da primo» – come lui stesso precisa –, la presenza nel pensiero vichiano di una pervasiva «dimensione 'segnica'» (p. 19). Tale ramificata e diffusa «onnisegnicità» (*ivi*) non consente di ridurre la funzione del segno alla mera, seppur «grandiosa, consapevole 'discoversa' vichiana sul piano del linguaggio» (p. 22), ma ne fa, al contrario (se si pensa al cenno di Giove), persino l'annuncio di «un ordine provvidenziale», di una «'storia ideale eterna' che sorregge tutta la storia umana: o almeno la 'storia delle nazioni gentili'» (p. 21).

Terzo contributo, quello di B. DE GIOVANNI, intitolato *Topica e critica* (pp. 31-45). L'A. dirige la propria attenzione sulla topica, che, contrapposta ed anteposta alla critica, fa la sua comparsa nel 1709 con il *De ratione*, «vero atto di nascita della filosofia vichiana» (p. 31). Baricentro della riflessione vichiana, la topica, per la sua natura di ricerca viva immersa nel probabile e nel verosimile – modalità con cui il mondo dell'umano si consegna al conoscere empirico –, costituisce la vera e propria proposta polemica di Vico contro le pretese del metodo cartesiano, tutto rappreso nell'*hortus conclusus* di un pensie-

ro astratto che unifica, mortificandola e dissolvendola, la ricchezza e la polidirezionalità del vivere e dell'agire storici.

Si arriva, quindi, al saggio di V. VITIELLO, *Tra natura e storia: l'iconologia della mente* (pp. 47-56), in cui, partendo dalla successione di «corpo favella mente», che scandisce le modificazioni intervenute nella storia filogenetica della mente umana, l'A. chiarisce, con un esame accurato e con dovizia di argomentazioni, come il «passaggio dalla 'natura' alla 'storia'» coincida con la costituzione della mente «a partire dal corpo» e si attui non riconquistando la «purezza del pensiero» per mezzo di un'astrazione dal corpo, ma piuttosto attraverso un processo consistente nel «trasportare' le immagini del corpo a 'significati' della mente», trasformando così «l' 'iconografia' animale del corpo nell' 'iconologia' umana della mente» (p. 49).

Penultimo intervento quello di J. M. SEVILLA, intitolato *«La lingua con cui parla la storia ideal-eterna». Il dire della storia: ragione narrativo-storica. (Una prospettiva orteghiana di Vico)* (pp. 57-76) e già apparso in castigliano, in *Filosofia e storia della cultura*, Studi in onore di Fulvio Tessoro, 3 voll., a cura di G. Cacciatore - M. Martirano - E. Massimilla, Napoli, Morano, 1998, vol. II, pp. 661-678. In questo lavoro l'A. mette a confronto – un'operazione non inedita in verità (cfr. G. CACCIATORE, *Ortega e Vico*, in questo «Bollettino» XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 236-246) – il pensiero dei due filosofi, Vico e Ortega y Gasset, trovando la loro cifra comune nel nesso virtuoso, per dirla con Ortega, fra «la curiosità per l'eterno ed invariabile che è la filosofia e la curiosità per il volubile e mutevole che è la storia» (cit. a p. 62).

Infine, chiude la sezione il saggio di G. CACCIATORE, *Simbolo e segno di Vico. La storia tra fantasia e razionalità* (pp. 77-89), che avanza la suggestiva proposta ermeneutica di considerare il librarsi della storia fra razionalità e fantasia come «filo conduttore nell'interpretazione dei passaggi-chiave del pensiero vichiano» (p. 89). L'A. sottolinea la centralità della fantasia come facoltà capace «di attivare procedure di formalizzazione concettuale» (*ivi*), le quali, proprio perché in un certo senso intermedie fra la mera «regi-

strazione dell'evento» e la sua riconduzione ad un'interpretazione metafisica, sono in grado di conservare il «necessario equilibrio» tra la «metafisica dei principi e l'inaghirabile empiricità del mondo umano» (*ivi*).

[R. D.]

129. VILLALOBOS DOMÍNGUEZ José, *La mirada y la creación*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1167-1178.

L'A. si sofferma sul tema dello 'sguardo filosofico' e sul significato che può avere oggi la filosofia, e auspica una «mirada radical», che vada alla radice dei grandi interrogativi; uno sguardo che «transporta más allá de lo meramente, cósicamente, visto; por eso nos alarga la mirada, nos amplia nuestra experiencia» (p. 1171). Il riferimento a Vico è immediato, anche se poco esplicitato, ma si pensa a lui nel riferirsi a una ragione che elabora «todos los aspectos con que el hombre se encuentra, y con cuyas actitudes los ha de transformar» (p. 1178).

[A. S.]

130. VITIELLO Vincenzo, *Vico e la topologia*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1179-1201.

Si rimanda alla recensione di Giuseppe Cacciatore in questo «Bollettino» XXX (2000), pp. 262-268.

131. VOLPE CACCIATORE Paola, *Plutarco Vico e la fortuna dei Romani*, in «Filologia Antica e Moderna» XX (2001), pp. 7-17.

Già a partire dalla seconda metà del II secolo a.C. era diffusa tra gli intellettuali la

consapevolezza che tra l'invitta e gloriosa Roma e la colta e celebrata Atene vi fosse un rapporto di bipolarità, che poteva condurre a due posizioni contrapposte, assegnando all'una o all'altra la supremazia, oppure al riconoscimento che tra questi due poli di civiltà fosse necessaria una integrazione. Su quest'ultima via si può collocare, sia pure problematicamente, Plutarco, che se da un lato concepiva l'intervento romano come violazione della libertà della polis, dall'altro, come storico di Alessandro, lo giudicava come sovrano ideale e come colui il quale avrebbe superato la contrapposizione tra Occidente e Oriente, attraverso l'ellenizzazione di tutto l'impero. L'atteggiamento di Plutarco è dettato dunque dalla consapevolezza della grandezza di Roma, ma contemporaneamente dalla convinzione che la Grecia debba essere anch'essa un elemento costitutivo essenziale dell'impero. Per quanto attiene alla considerazione della grandezza di Roma, nel *De fortuna Romanorum* Plutarco attribuisce in parte alla fortuna i successi dei Romani, ma riconosce anche che in egual parte vi ha contribuito la virtù. Essenziale nel ragionamento di Plutarco è il concetto di *tyche*, definita come «attività provvidenziale». Essa è incostante e mutevole, e certamente può favorire il successo; ma, proprio per la sua incostanza e mutevolezza, se non è sorretta dalla virtù genera il caos. Giambattista Vico, nel *De constantia philologiae*, ha rivolto la sua attenzione a questo opuscolo plutarco, criticando il Cheroneo per aver imputato alla fortuna, ciò che invece deriva dalla prosperità. La grandezza di Roma è ciò che consentì l'ampliarsi dell'impero, e che produsse «la più saggia giurisprudenza del mondo». L'impero è stato così «voluto dagli dèi perché il suo popolo aveva assicurato al mondo uno *ius optimum, plenissimum, certissimum*». Così la storia di Roma, considerata soprattutto dal punto di vista della sua legislazione, può apparire come la progressiva rivelazione della giustizia divina, «come una immensa teodicea». Ma – suggerisce in conclusione Paola Volpe Cacciatore, in consonanza con una tesi di Luigi Torraca – non è così che la intende anche il giovane Plutarco quando rappresenta la fortuna come espres-

sione di un disegno provvidenziale, che operando sempre assieme alla virtù e alla sapienza, ha reso possibile la grande costruzione della civiltà romana?

[G. Cant.]

132. VOLTAGGIO Franco, recensione a F. RATTO, *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico*, in «International Review of Sociology» X (2000) 3, pp. 421-424.

133. ZACARÉS PAMBLANCO Amparo, *Humanismo versus positivismo. La inevitabilidad de un itinerario de vuelta: del Cours de philosophie positive a la Scienza nuova*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, La Città del Sole, 2001, vol. III, pp. 1203-1224.

L'A. propone un itinerario a ritroso, cioè una ripresa delle argomentazioni vichiane come strumenti di critica della concezione positivista della scienza, e in particolare della storia, che «solo alla fine del secolo XIX Comte ha incluso [...] nel medesimo termine di riferimento metodologico delle scienze empirico-analitiche» (p. 1203). Tuttavia l'intento di «opporre l'umanesimo di Vico al positivismo del nostro tempo non dev'essere

letto con accento nostalgico o come un discorso contro la scienza» (p. 1208); piuttosto, «l'opposizione Vico-Comte che voglio mettere in rilievo si viene a manifestare nella distinzione stabilita tra sapere positivo e pensiero ermeneutico, tra il *nomotetico* e l'*ideografico*, tra spiegare e comprendere». Mentre infatti «il sapere positivo si limita a costatare fatti [...], Vico ambi a creare una scienza [...] capace di addentrarsi nella conoscenza della storia delle nazioni per il medio della *intuizione empatica*» (p. 1209). In questo senso «il pensiero del filosofo napoletano è un alleato naturale del nostro tempo» (p. 1224), anzi, «tra le ombre del secolo XXI», appare all'A. «un faro la cui luce nell'oscurità localizza le scogliere, per cui possiamo correggere la rotta ed evitare il naufragio» (p. 1219).

[L. P. C.]

134. WILLIAMS Mark, *Ancient Language and Myth as New Science: Vico's Response to the Moderns*, recensione a G. MAZZOTTA, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* (Princeton, Princeton U. P., 1998); J. R. GOETSCH, *Vico's Axioms: The Geometry of the Human World* (New Haven, Yale U. P., 1995), in «Eighteenth-Century Studies» XXXV (2002) 2, pp. 301-304.



## NOTIZIARIO

È prematuramente scomparso Franco Ratto, uno studioso che ha dedicato a Vico gran parte dei suoi vasti interessi filosofici, che spaziavano da Hobbes a Marx, a Gramsci ecc. In particolare, va ricordata la sua assidua collaborazione con le maggiori riviste d'interesse vichiano, da questo «Bollettino» al «New Vico Studies», ai «Cuadernos sobre Vico», nonché l'attenta cura di alcuni volumi quali *All'ombra di Vico* (Roma, 1999), *Da Napoli e New York* (Ripatransone, 1999), *Il mondo di Vico / Vico nel mondo* (Perugia, 2000), volumi che commemoravano la figura di un insigne studioso vichiano, anch'esso scomparso, Giorgio Tagliacozzo. Infine, il volume *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico* (Perugia, 2000), concludeva proprio nel nome del filosofo napoletano un percorso intellettuale fecondo e stimolante.

Si è svolto a Nizza dal 15 al 17 maggio 2003, presso la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines, un Convegno sul tema «La *Scienza nuova* de Vico: quelle science? Le conflit des interpretations», organizzato dal «Centre de Recherche d'Histoire des Idées» del CNRS con la collaborazione della sezione napoletana dell'«Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno» del CNR. Vi hanno partecipato Giuseppe Cacciatore, Paolo Cristofolini, Maria Donzelli, Pierre Girard, Thierry Gontier, Jean-Paul Larthomas, Maurizio Martirano, Georges Navet, Enrico Nuzzo, Paul Olivier, Stephan Otto, Bruno Pinchard, Alain Pons, Olivier Remaud, Monica Riccio, Manuela Sanna, Bal-dine Saint-Girons, André Tosel, Jurgen Trabant.

Hayden White, Professore Emerito dell'Università di California (Santa Cruz), ha donato alla Biblioteca del nostro Istituto la sua *Collectio viciana*. Gli siamo grati per un gesto che sottolinea la sua sensibilità e il rapporto che da molti anni lo lega proficuamente agli studi vichiani.

Si è svolto a Napoli, il giorno 21 novembre 2003, presso la sede dell'ISPF, il Seminario Internazionale su «Vico nella storia della filologia». Hanno svolto relazioni Cecilia Asso, Giuseppe Cacciatore, Silvia Caianiello, Pierre Girard, Ferran Grau, Olivier Remaud, Amadeu Viana.



## 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) 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); p. 51 nota 3.

*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 *Recensioni* 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>Coniur.</i>	<i>De parthenopea coniuratione</i> (1701)
<i>De const.</i>	<i>De constantia</i>
<i>Du</i>	<i>Diritto universale</i> (1721-1723)
<i>Inst.</i>	<i>Institutiones oratoriae</i>
<i>Epist</i>	<i>Lettere</i>
<i>De mente</i>	<i>De mente heroica</i> (1732)
<i>Notae</i>	<i>Notae in duos libros</i> (1722)
<i>Orat.</i>	<i>Orazioni</i>
<i>Or. I...VI</i>	<i>Orazioni inaugurali</i>
<i>Pan.</i>	<i>Panegyricus Philippo V</i> (1702)
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</i>
<i>De rat.</i>	<i>De ratione</i> (1709)
<i>De reb.</i>	<i>De rebus</i> (1716)
<i>Risp. I</i>	<i>Risposta</i> (1711)
<i>Risp. II</i>	<i>Risposta</i> (1712)
<i>Sn25</i>	<i>Scienza nuova</i> (1725)
<i>Sn30</i>	<i>Scienza nuova</i> (1730)
<i>Sn44</i>	<i>Scienza nuova</i> (1744)
<i>Sin.</i>	<i>Sinopsi</i> (1720)
<i>De uno</i>	<i>De uno</i> (1720)

**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](http://www.liguori.it))**

Finito di stampare nel mese di dicembre 2003  
dalla Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali  
per conto di Rubbettino Editore Srl  
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)