

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Anno XXXVII 2007



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Questo Bollettino è l'organo della sezione napoletana (Centro di Studi Vichiani) dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR, con sede in Napoli, Via Porta di Massa 1, 80133 (www.ispf.cnr.it).

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

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

Il Bollettino è stampato dalle Edizioni di Storia e Letteratura - via delle Fornaci 24 - 00165 Roma - tel. 06.39.67.03.07 - clienti@storiaeletteratura.it, cui bisogna rivolgersi anche per richieste di prenotazioni, abbonamenti, arretrati, ecc. I manoscritti inviati in visione saranno esaminati da un Comitato di Lettura, composto da studiosi italiani e stranieri, che comunicherà agli autori l'esito della valutazione; in ogni caso, non si restituiscono i contributi pervenuti. Le tesi sostenute negli scritti pubblicati rispecchiano, ovviamente, solo il pensiero di ciascun autore. Non vengono pubblicati Saggi e Schede già comparsi su riviste italiane o straniere.

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

SOMMARIO

VINCENZO PLACELLA, Ricordo di un vichista importante: Salvatore Monti	p. 5
FABRIZIO LOMONACO, Rodolfo Mondolfo interprete del Vico di Fiorentino	» 9
ALESSIA SCOGNAMIGLIO, L'origine del linguaggio. Spunti su alcuni motivi vichiani nella <i>Filosofia delle forme simboliche</i> di Ernst Cassirer	» 33
ROSARIO DIANA, «Memore evidentemente dell'esempio vichia- no». Croce e l'autobiografia intellettuale	» 49
ANDREA DI MIELE, La cifra nel tappeto. Note su Paci inter- prete di Vico	» 87

SCHEDE E SPUNTI

GIAN GALEAZZO VISCONTI, Vico. I 'corsi' e i 'ricorsi'. La Provvidenza storica e umana	» 105
EMILIO SERGIO, Hobbes a Napoli (1661-1744): Note sulla ricezione della vita e dell'opera di Hobbes nel previ- chismo napoletano e nell'opera di Vico	» 113
PIERPAOLO CICCARELLI, Storicità del diritto. A proposito di un recente saggio sulle <i>tracce</i> di Vico nel Settecento italiano	» 143
ROBERTO MAZZOLA, Scienza e Filosofia della natura nella Napoli del tardo Settecento. Note sul <i>Plantarum rariorum</i> <i>Regni Neapolitani</i> di Domenico Cirillo	» 159

RECENSIONI

RICCARDO CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico* (Fabrizio Lomonaco) » 177

STEFANIA SINI, *Figure vichiane. Retorica e topica della Scienza nuova* (Annarita Placella) » 184

SILVIA CAIANIELLO, *Scienza e tempo alle origini dello storicismo tedesco* (Stefano Poggi) » 195

CHRISTIAN DEL VENTO, *Un allievo della rivoluzione. Ugo Foscolo dal «noviziato letterario» al «nuovo classicismo» (1795-1806)* (Maurizio Martirano) » 198

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO » 205

NOTIZIARIO » 235

RICORDO DI UN VICHISTA IMPORTANTE: SALVATORE MONTI

Salvatore Monti è stato uno dei fondatori della rinnovata filologia vichiana, con il suo volume *Sulla tradizione e sul testo delle Orazioni inaugurali di Vico* (Napoli, Guida, 1977). Questo libro costituì la prima disamina, in profondità, della stratificazione compositiva di un *corpus* vichiano, quello delle *Orazioni inaugurali*.

Monti fu classicista e studioso anche di Medioevo e Umanesimo, secondo gli interessi scientifici della scuola di Francesco Arnaldi. L'estensione dei suoi studi risulta anche dal volume, preparato in suo onore, *Classicità, Medioevo e umanesimo: studi in onore di Salvatore Monti*, a cura di Giuseppe Germano, con una premessa di Salvatore D'Elia (Napoli, F. Giannini, 1996).

La filologia più scaltrita fu applicata da Monti a questo *corpus* vichiano, sulla cui storia redazionale non si sospettava vi fosse altro da dire dopo quello che ne aveva scritto Fausto Nicolini. Monti, invece, rivisitò dalle fondamenta il problema in un'appassionante inchiesta, a partire dal manoscritto apografo delle *Orazioni* (compreso il *De ratione*, l'unica delle sette *Orazioni* poi pubblicata dall'autore, in una redazione ampliata rispetto a quella primitiva e pubblicamente letta), D, vergato dal fratello di Vico, il notaio Giuseppe, ma corretto autograficamente da Giambattista, fino all'unica delle *Orazioni* pubblicata vivente l'autore, cioè il *De ratione*. Lo studioso si occupò di tutto il contenuto del Codice XIII B 55 della Biblioteca Nazionale di Napoli (comprendente, oltre che D, il ms C e inoltre le edizioni ottocentesche delle *Orazioni* fino a quella di Fausto Nicolini).

In realtà, al testo di nessuna delle opere di Vico erano state, fino ad allora, applicate le cure di un vero filologo. L'appassionato e meritorio lavoro di Fausto Nicolini non era quello rigoroso di un filologo. Salvatore Monti, al quale era stata affidata da Piovani l'edizione critica del *De ratione* (la VII *Orazione*), giustamente sentì l'esigenza di veder chiaro nella genesi dell'intero *corpus* delle *Orazioni*, anche se le *Orazioni*

inaugurali I-VI erano state affidate a un altro bravo studioso, Gian Galeazzo Visconti. Monti volle studiare a fondo tutti i testimoni delle *Orazioni*: il manoscritto apografo di I-VII (D), l'apografo XIII B 36 della Biblioteca Nazionale di Napoli (C) recante la sola seconda *Orazione*, mutilo all'inizio; il cosiddetto «Sommario», autografo di G. Vico che nel codice XIII B 55 si trova prima di D, le *Emendationes* autografe alle prime cinque *Orazioni inaugurali* contenute nello stesso codice. Con stringente argomentazione Monti dimostra che le *Emendationes* si riferiscono alle prime cinque *Orazioni*, sì, ma in una redazione antecedente a quella esibita da D; inoltre, dallo studio attento di tutti i testimoni, comprese le stampe ottocentesche, Monti giunge, magistralmente, a una vera e propria ricostruzione stemmatica della vicenda compositiva della sette *Orazioni*. Inoltre, mai su un manoscritto vichiano era stata applicata una *expertise* pari a quella esibita da Monti, tra l'altro nello studiare le stratificazioni interne a D, distinguendo fra testo d'impianto, correzioni innovative e correzioni restaurative da parte dell'autore. Erano gli anni della grande filologia applicata da Dante Isella al *Giorno* e alle *Odi* del Parini – e Isella era stato più volte invitato nei seminari vichiani del Centro su mio suggerimento.

Utilizzando tutte le testimonianze disponibili, Monti offre, inoltre, una nuova cronologia delle *Orazioni inaugurali* così come furono lette.

Di alta filologia il cap. V del libro, «*Emendationes*» e storia del testo, dove il filologo, esaminando queste pagine autografe del Vico, dimostra, con un approfondito esame di tutti i testimoni, che esse si riferiscono al testo primitivo delle *Orazioni inaugurali*, quello effettivamente letto all'Università, anzi ai testi primitivi: dimostra anche che si trattava di cinque fascicoli distinti. Mostra, inoltre (nessuno se n'era accorto) che le *Emendationes* furono rifuse nel codice D.

Non è questa la sede per un esame particolareggiato di questo importante libro (del resto, ne discussi, come accennato, nel citato mio volume del 1979, e a quelle pagine mi permetto di rimandare). Basti aver ricordato e riaffermato l'importanza fondante di quello studio del Monti.

Esisteva un'antica amicizia, affetto e stima, tra me e Salvatore Monti. Pietro Piovani volle farmi leggere le bozze di stampa del libro dello studioso, raccomandandomi di non dirlo a nessuno. Mantenni la promessa fatta al caro Maestro e non penso di tradirla parlandone adesso. Dopo la lettura espressi il mio entusiasmo a Piovani per l'alto valore dello scavo compiuto da Salvatore Monti. Era un periodo di intenso e appassionato lavoro; si stavano ponendo le fondamenta di una impresa

molto importante, la nuova edizione di Vico. Io avevo studiato lo *status quaestionis* dal punto di vista ecdotico di tutte le opere di Vico, studi che confluirono nel mio saggio: *Alcune proposte per la nuova edizione delle opere di Vico (in particolare di quelle filosofiche)* (in questo «Bollettino» VIII, 1978, pp. 47-81). In particolare, essendomi stata assegnata dal Centro di Studi Vichiani l'edizione critica del *De antiquissima Italorum sapientia*, andavo approfondendo la situazione dei testimoni delle opere ad essa vicine nel tempo, tra cui le *Orazioni inaugurali*, appunto, e il *De ratione*. Ciò mi metteva nella condizione di poter seguire lo 'scavo' operato da Monti molto da vicino, con i testimoni alla mano. Ed ebbi modo di scrivere sull'argomento (*Appunti sulle Orazioni inaugurali*, nel mio volume *Dalla «cortesia» alla «Discoverta del vero Omero»*, Perugia, Università degli Studi, 1978, pp. 105-124). Discutevo, in quello scritto, ovviamente, anche del libro di Monti: la grande amicizia e la stima verso di lui non mi impedirono, dopo intensa riflessione e studio, di riferire, accanto all'ammirazione per l'importante impresa dello studioso, anche qualche risultato diverso che le mie ricerche avevano raggiunto rispetto a Monti. Mi verrebbe di dire, guardando indietro, dopo tanti anni, a quelle cose: 'Oh gran bontà de' Cavalieri antiqui!' C'era in noi soltanto la ricerca della verità e nessun altro calcolo, per cui, nella stima reciproca e senza ombre, ci era consentito anche di dissentire dalle persone amate e stimate.

Monti aveva assunto l'incarico di curare l'edizione critica del *De nostri temporis studiorum ratione*. Per circa trent'anni vi ha lavorato, pervenendo a risultati importanti, che potevamo evincere dalle periodiche relazioni che egli faceva a proposito del suo lavoro nell'ambito degli incontri-seminari che si tenevano presso il Centro di Studi Vichiani. Ma non ha pubblicato la sua edizione. Forse il perseguimento ad oltranza del vero e l'enorme rispetto della Comunità scientifica portavano questo onesto studioso a non sentirsi mai pronto. Il Centro pubblicherà questi materiali nella maniera più fedele possibile, mettendo a disposizione della Comunità scientifica i preziosi frutti del lavoro del valoroso filologo.

Anche questo accomuna chi scrive a questo nostro Amico: anch'io ho nel cassetto da molti anni la mia edizione del *De antiquissima* e delle due *Risposte* del Vico al «Giornale de' Letterati d'Italia»...

VINCENZO PLACELLA

RODOLFO MONDOLFO INTERPRETE DEL VICO DI FIORENTINO

Da un saggio di Giovanni Gentile del 1912 (*Veritas filia temporis*), convinto di poter identificare nel filosofo di Nola il primo teorico del concetto «tutto proprio dell'età moderna» di storia «come attualità dello spirito nel suo svolgimento»¹, Rodolfo Mondolfo, nel 1925, prende lo spunto per riferire il tema in discussione alla filosofia di Aristotele. E all'autore della *Metafisica* attribuisce la consapevolezza di un concetto dinamico della realtà e di un graduale sviluppo della conoscenza da riferire alle prerogative del soggetto conoscente e non a una verità in sé, eterna e immutabile². Prima di ritornare nelle pagine del 1957, *Intorno alla Storia della Filosofia*, il tema è al centro delle mature riflessioni su *Problemi e metodi di ricerca nella Storia della Filosofia* (1952) per sostenere la tesi di una «concezione storicistica» in Aristotele. Entra, in tale contesto, Vico e la sua celebre Dignità XIV («natura di cose altro non è che nascita di esse») il cui significato Mondolfo giudica preannunciato dall'opposizione aristotelica all'«idealismo» platonico e dall'affermazione, nella *Politica*, dell'esigenza dello «studio ge-

¹ G. GENTILE, *Veritas filia temporis* [1912], poi in ID., *Il pensiero italiano del Rinascimento*. Terza edizione accresciuta e riordinata, Firenze, 1955, poi in ID., *Opere complete*, vol. XIV, Firenze, 1968, p. 338.

² «Nel sistema di Aristotele, che tutto s'impenna sul concetto dello sviluppo, anche la formazione della conoscenza umana tende a presentarsi come un processo storico [...]. Da questa convinzione [...] nasce la preoccupazione iniziale e preliminare di Aristotele in ogni ricerca: questo è sempre per lui il compito e la funzione della conoscenza storica della filosofia, la quale viene a rinnovare negli spiriti individuali quel processo di sviluppo, che egli vede essersi compiuto nella successione stessa dei filosofi, per il graduale svolgersi dei problemi l'uno dall'altro, come anelli di una catena» (R. MONDOLFO, *Veritas filia temporis in Aristotele*, in *Scritti filosofici pubblicati per le onoranze nazionali a Bernardino Varisco nel suo LXXV anno di età*, Firenze, s. a. [ma 1925], pp. 235, 238-239). Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Lo storicismo di Rodolfo Mondolfo nella sua applicazione alla storia del pensiero antico*, in *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, presentazione di A. Santucci, Bologna, 1979, pp. 92 sgg. e 97-98.

netico per la conoscenza e la comprensione di ogni realtà», cui si connette «l'idea dinamica dello sviluppo continuo dell'umanità, come derivante da un impulso di vita totalmente interiore». Eppure, il limite di questa «filosofia» sta nella pretesa, documentata dalla *Metafisica*, di aver raggiunto la verità perfetta e di poter, quindi, presentare il proprio *sistema* come «conclusione finale» e, perciò, definitiva del processo storico. Subordinate, infatti, le precedenti teorie filosofiche alla verità della propria metafisica, la storicità del sapere è riferita solo al passato. Si perde, allora, ogni possibile consapevolezza del processo infinito del sapere, quella «continuità infinita» che rende possibile l'applicazione dell'«idea storicistica» e la difesa dal «difetto» teorico della concezione storica di Hegel, nonostante «l'infinitismo inerente alla sua concezione dialettica»³. Nasce proprio in contrasto con tale modello il perseguito ideale della «continuità» di sviluppo delle formazioni culturali che in Mondolfo – non senza esiti problematici sul piano teorico e storiografico – incontra l'esigenza stessa di storicità del conoscere umano. In proposito, è certo utile notare la specificità dell'impostazione mondolfiana anche in relazione ad altre esperienze del Novecento italiano. È opportuno, innanzitutto, ricordare la riproposizione del saggio su Aristotele del 1925 nei *Momenti del pensiero greco e cristiano* del 1964, in un volume che, a Napoli, inaugura la «Collana di filosofia» dell'editore Morano, fondata e diretta da E. Paolo Lamanna e Pietro Piovani, accomunati dalla convinzione che «alla filosofia contemporanea [...] la verità appare assai più bisogno ansioso di verità che rivelazione di concettuali veri manifestabili in sistematica totalità»⁴. E proprio Piovani sarebbe ritornato, per suo conto, sul modello tradizionale di storia della filosofia, denunciando in pagine ben note di *Filosofia e storia delle idee* (1965), l'«aristotelismo storico-filosofico», il modo, cioè, «con cui la valutazione delle posizioni speculative precedenti è tutta *in funzione* della posizione speculativa da cui si parte». Da qui il rischio di concepire la *verità* della propria filosofia come l'*unica* di tutta la storia della filosofia, come accade in Hegel, che Piovani richiama, sottolineandone con acutezza la «strumentalità di ogni

³ R. MONDOLFO, *Problemi e metodi di ricerca nella Storia della Filosofia*, Firenze, 1952, pp. 27-28, 32-33 e ID., *Intorno alla Storia della Filosofia*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia» XII (1957) 2, pp. 211 sgg. e pp. 229-230.

⁴ ID., *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, 1964 (in retro di copertina, pagina non numerata).

elogio [...] della *determinatezza*» in vista dell'«interezza del pensiero» e citando, in nota, di Mondolfo, i *Problemi* del 1952 e le pagine del 1957. È questo pioviano un giudizio critico impegnato a sostenere le ragioni della «storia della filosofia come storia», della «storia *di filosofia*» assistita dalla *storia delle idee* che, fondata su «tensioni ideali» e vichiane «umane azioni colte nel loro slancio più vero», è idonea a frangere l'insufficienza degli schemi storici generali e rigidamente concettuali nella loro assoluta oggettività. Eppure, alla rivendicazione dell'autonomia della ricerca storica non corrisponde la liquidazione *tout court* della filosofia, perché la storia non può ridursi a metodologia pura in una sfera specialistica del sapere accanto ad altre. Invece, dalla filosofia la storia riceve l'attitudine a pluralizzare i suoi contenuti possibili e a non violarne i contrassegni specifici, consapevole dell'inevitabile riferimento di ogni «filosofia» all'individualità storica di chi l'ha elaborata. Ed è in questa motivazione – raggiunta condividendo i principi ispiratori della *filosofia come sapere storico* di Garin – la ragione del fatto che in una nota del volume in questione non si esita a contestare l'analogia prospettata da Mondolfo tra le caratteristiche del «metodo genetico», riconoscibile nella *Politica* di Aristotele, e il contenuto della ricordata Dignità XIV di Vico sulla *natura* delle cose riferita al loro «nascimento»⁵.

Né al tema delle origini è estraneo il contenuto della polemica tra Mondolfo e Werner Jaeger circa la definizione dell'«idea di legge». Piovani la ricostruisce, tenendo conto degli studi sui *Problemi del pensiero antico* (1935) e delle successive pagine su «Natura e cultura alle origini della filosofia», che introducono *Alle origini della filosofia della cultura* (1942). Qui il rifiuto della tesi tradizionale circa l'estraneità dell'antico naturalismo ai temi del mondo e della vita sociale dell'uomo

⁵ P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965, pp. 201, 213, 212 e nota, 193, 244, 316, 228, 201. Documentate riserve critiche sulla tesi di uno «storicismo» in Aristotele ha espresso E. GARIN (*Osservazioni preliminari a una storia della filosofia* [1959], poi in ID., *La filosofia come sapere storico*, Roma-Bari, 1959, rist., ivi, 1990, pp. 48-49, nota) a proposito delle pagine ripubblicate nei *Problemi*, tese «a proiettare nell'antichità una tematica che le è estranea, in base ad accostamenti in cui va perduto il proprio del processo storico»; una lettura, quella del Mondolfo, che «rischia, nei suoi ultimi sviluppi, di svuotare di senso, in nome della continuità, tutto il processo, eliminandone nella sostanza ogni *invenzione e scoperta*» (ivi, p. 49 n.): cfr. anche qui, nota 39. Per un aggiornato bilancio critico sui temi pioviani rinvio a G. CACCIATORE, *La storiografia filosofica italiana tra storia delle idee e storia della cultura*, in «Rivista di storia della filosofia» LVI (2001) 2, pp. 205-224.

moderno tocca da vicino le posizioni del Piovani filosofo del diritto, convinto che rivendicare con Mondolfo la «priorità tutta *sociale* dell'idea di legge» e separarla da quell'«unità in cui la greicità [...] l'ha inserita», significa sottrarre al diritto quell'ampliamento che gli è necessario, perché lo mette in relazione alla «vita tutta». È quanto, del resto, confermano i contributi di Jaeger alla comprensione della dissoluzione dell'antico ordine cosmologico, della complicata transizione dal *diritto naturale* classico ai *diritti naturali* moderni, nonché della relazione tra «l'idea della legge e la legge come idea» che pone la questione dell'*universalità* del diritto. Per tutto ciò, la riflessione dell'autore di *Paideia*, concentratasi sulla «problematica iniziale» della filosofia giuridica, non è mai un'esercitazione erudita, perché è già la «problematica» di questa filosofia, non immemore della lezione moderna di Vico e della sua Dignità XIV, la stessa evocata da Mondolfo e riproposta da Piovani con diversa intenzione teorica, laddove si osserva che si hanno «differenti concezioni della natura della filosofia giuridica se si hanno differenti concezioni del suo 'nascimento'»⁶.

⁶ P. PIOVANI, *Una critica di Rodolfo Mondolfo a Werner Jaeger e le origini della filosofia del diritto* [1957], poi in ID., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Milano, 1963, pp. 412, 407, 409, 410, 412, 413. In una lettera del giugno 1957, dopo aver espresso particolare gratitudine non formale all'interlocutore napoletano, Mondolfo non esitava a respingere alcune conclusioni dello scritto del 1957: «[...] Il mio dissenso non riguarda l'esigenza da Lei affermata per la fondazione di una filosofia giuridica, cioè l'essenzialità della relazione fra la giustizia e l'essere, che io non intendo affatto oppugnare, bensì l'antitesi da Lei vista fra la posizione mia e quella di Jaeger. [...] Non credo che la vicinanza sia tolta dalla mia rivendicazione della priorità cronologica della riflessione greca sulle cose umane rispetto a quella sulle cose della natura: anche Jaeger parla 'del processo di proiezione della polis nell'universo' e 'dell'ordine dell'esistenza umana come chiave per l'interpretazione della φύσις'; il che *implica* l'antiorità della scoperta fatta nel campo umano rispetto alla sua applicazione nella sfera cosmica. Ma con ciò io non intendo dire che nella stessa fase anteriore al sorgere della filosofia presocratica, quando la saggezza greca segue il precetto che l'uomo debba pensare a cose umane, sia negato il rapporto della giustizia e del diritto con la natura universale. Ho parlato di una *concezione etico-religiosa* del mondo umano, da cui deriva la concezione etico-religiosa della natura. Ora la concezione etico-religiosa implica appunto l'universalità dei principî e delle leggi che dominano il mondo umano, in quanto sono leggi divine, che quindi (implicitamente) son leggi dell'universo. Ma la prima scoperta loro si compie secondo me (e direi *anche secondo Jaeger*) nel mondo umano – pur con il sentimento della loro universalità – perché il mondo umano è il più immediato oggetto della riflessione preparatrice della filosofia, la quale poi rende esplicita l'universalità prima implicita, proiettando nel cosmo i concetti raggiunti dall'anteriore riflessione morale. Con la opposizione sofistica di *nomos* e *physis* l'unità anteriore si

Nel saggio mondolfiano del 1925 su Fiorentino, a sottolineare il *trait de union* delle ricerche sul pensiero antico e quelle sul moderno, interviene con Vico e prima di Vico l'opera di Giordano Bruno. Si esprime in essa quell'«esigenza di libertà dello spirito» che dalla «trascendenza medievale» conduce all'«affermazione filosofica dell'immanenza dell'assoluto», motivo ispiratore – secondo Mondolfo – di tutto Fiorentino storico del Rinascimento, nonché della sua polemica con Mamiani *Sul concetto della religione* (1868). Esso affiora già nelle pagine del 1861 su *Il panteismo di Giordano Bruno*, attraversate dall'irrisolto contrasto tra la generale concezione teoretico-platonica (la «filosofia della creazione») del cattolicesimo giobertiano e la filosofia «immanentistica» del nolano che incarna il collegamento della «libera speculazione del Rinascimento» con la moderna «filosofia della identità» di Hegel e il suo «concetto cardinale» nella concezione della storia: la «razionalità dello sviluppo»⁷.

rompe; e nella caratterizzazione differenziale dei due mondi della cultura e della natura appare un principio di una filosofia della cultura (una fra le possibili) che, secondo me, fu arrestata nel suo sviluppo autonomo fra i sofisti dall'esigenza alla quale essi ubbidirono (benché in varia misura) di subordinare il *nomos* alla *physis*. Ma l'eredità della loro scoperta, di un'unità interna al mondo della cultura, si comunica al pensiero greco successivo, come appare in Platone col concetto della solidarietà che vincola fra loro tutti i molteplici aspetti e settori del mondo della cultura. Unità interna, che non significa peraltro di per sé stessa (com'è evidente in Platone) esclusione di una più ampia unità con l'essere universale: la separazione fra i due mondi era necessaria ai sofisti per un maggior sviluppo della loro filosofia della cultura, che partiva dall'opposizione fra *nomos* e *physis* come antitesi fra convenzione arbitraria e necessità naturale; ma non era più necessaria ad altri filosofi per i quali il finalismo e dinamismo del mondo spirituale non era più convenzione arbitraria opposta alla naturalità universale [...]» (Rodolfo Mondolfo a Pietro Piovani, Buenos Aires, 13 giugno 1957, ora in Archivio della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», cartella provv. n. 5 'Per Mondolfo-Jaeger', c. 1r-v. Ringrazio il professor Fulvio Tessitore, Presidente della suddetta Fondazione, per avermi autorizzato alla consultazione di questa documentazione inedita, concedendomi, altresì, l'onore di avviare i lavori preparatori alla raccolta e sistemazione del carteggio piovaniiano. Cfr., da ultimo, *La Biblioteca della Fondazione Piovani. La Collectio Viciana*, a cura di P. Annunziata, intr. di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, 2005, in partic. parte V: «Carte e Documenti di Pietro Piovani», pp. 137-153).

⁷ R. MONDOLFO, *Da Ardigò a Gramsci*, Milano, 1962, pp. 64, 50-51, 53, 61, 62. Del saggio su Fiorentino – pubblicato per la prima volta nella «Nuova Rivista Storica» IX (1925) 2-3, pp. 161-188 – è conservata una redazione manoscritta nell'Archivio 'Bassi' della Fondazione di studi storici «Filippo Turati» di Firenze: cfr. *Archivio Rodolfo Mondolfo. Inventari*, a cura di S. Vitali e P. Giordanetti, Roma, 1996, p. 271. Di Fio-

È una trasformazione, questa, maturata dal punto di vista teorico nel riavvicinamento a Vico, letto non più con gli occhi del cattolico-giobertiano, sensibile ai temi dell'ontologia tradizionale e, in particolare, a quel «principio di creazione», premessa – nella *Lettera filosofica ad Antonio Catara-Lettieri* (1858) – dell'entusiastico giudizio su Tommaso Rossi, avvicinato al contemporaneo filosofo napoletano per le condivise fonti che vanno a «sboccare nel medesimo mare [...] infinito dell'Essere» e per il teorizzato accordo tra l'antichissima tradizione italica e quella cristiana⁸. Mossa dall'intenzione di contribuire al riscatto religioso, civile e culturale della nazione, la lettura fiorentiniana di Vico apprende da Spaventa una coerente linea critica che già nell'Introduzione al *Saggio storico sulla filosofia greca* (1864) sorregge l'elogio del filosofo della *Scienza nuova*, primo e originale teorico del legame tra mitologia e filosofia, del pensiero umano in quanto dinamicità immanente e coscienza della storia, luogo di conciliazione di individuale e universale: «[...] Quello che fa l'individuo nella serie dei suoi ragionamenti vien fatto da tutto l'uman genere nel corso del suo progresso»⁹.

Ma l'attenzione del Mondolfo sul Vico di Fiorentino è motivata, soprattutto, dall'identificazione del pensiero moderno con quel processo di «immanenza dell'assoluto» che, nelle *Lettere sovra la Scienza nuova* (1865), si coglie nell'interpretazione del principio fondamentale della Provvidenza, «tutta umana», riportata soltanto alla «persuasione che noi ne abbiamo», alla «persuasione che gli umani eventi abbiano una norma che li moderi e li governi». Eppure, non si tratta di eludere incertezze e ambiguità che certo non mancano in Vico e che impongono di riconoscere con Cataldo Jannelli una «provvidenza [...] come azione veramente divina ed esterna», retaggio della vecchia metafisica nel *De antiquissima*, destinato a essere «corretto» nell'opera del 1725.

rentino cfr. *Sul concetto della Storia della Filosofia di Hegel. Lettera al prof. Francesco Acri* [1872], poi in ID., *Scritti vari di letteratura, filosofia e critica*, Napoli, 1876, pp. 342, 345. «Con Gioberti e con Hegel – si osserva nel 1861 – contrastano due tradizioni, due filosofie, e dirò anche due nazioni [...], e sotto questi due celebrati nomi combattono filosofia della creazione e filosofia della identità, cattolicesimo e razionalismo, Italia e Germania» (ID., *Il panteismo di Giordano Bruno*, Napoli, 1861, pp. 142-143). Su questo brano e, più in generale, sulla fedeltà dell'autore alla scuola hegeliana di Spaventa, si è soffermato G. OLDRINI, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Milano, 1990, pp. 174 sgg. e 184-185.

⁸ F. FIORENTINO, *Lettera Filosofica al Chiarissimo Professore Signor Antonio Catara-Lettieri* (Catanzaro, 24 agosto 1858), s.i.t., pp. 5-6.

⁹ ID., *Saggio storico sulla filosofia greca* [...], Firenze, 1864, pp. 3, 5.

In essa è dominante quell'«unità dello spirito», a sua volta coincidente con il complicato corso delle nazioni che è il vero problema nuovo della *scienza* di Vico¹⁰. Se non la smentita della matrice hegeliana della lettura spaventiana, interessata all'aggiornamento della ricerca sui temi della «metafisica della mente», l'interpretazione di Fiorentino propone varianti e integrazioni a quella matrice, riprodotta quasi a rovescio, lontano da ogni meccanica trasposizione di moduli e luoghi comuni. La sensibilità per una rigorosa impostazione dei problemi teorici e le ricerche storiche, per la ridefinizione di una tradizione filosofica nazionale si alimenta dell'opposizione spaventiana a ogni forma di dogmatismo e di improvvisato diletterismo. L'impegno dell'interprete non si riduce mai all'esteriore esaltazione della *Scienza nuova* quale testimonianza di una gloria filosofica da venerare¹¹. Le capacità storiografiche di Fiorentino maturano nelle «prove» storiche, sia pure utilizzate, poi, come strumenti di verifica di una storia speculativa della filosofia. La dimensione autentica e veramente nuova della lettura di Vico sta nella tendenziale disposizione a introdurre esigenze di approfondimento critico, per coltivare una storia della filosofia fatta non solo di grandi idee o sistemi ispirati a un astratto modello logico ma soprattutto di problemi e di risultati, nati dalla conoscenza effettiva di «occasioni esteriori» e «nuovi bisogni». Tutto ciò impone una predisposizione ad accogliere le sollecitazioni dell'erudizione e della filologia, a intendere i

¹⁰ ID., *Lettere sopra la Scienza nuova* [1865], in *Scritti vari...*, cit., pp. 189-191. Sulla «filosofia dell'immanenza» e la sua incidenza sull'attività storiografica si veda l'ampio, documentato studio di L. MALUSA, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento*, Milano, 1977, pp. 114 sgg. Per le relazioni tra filosofia e religione a proposito della Provvidenza nelle *Lettere* e della polemica contro Mamiani (nella «Rivista bolognese» del 1868, poi in *Scritti vari...*, cit., pp. 257-293), rinvio al documentato studio di N. SICILIANI DE CUMIS, *Il Vico di Francesco Fiorentino*, Napoli, 1979, pp. 61 sgg.

¹¹ Nel «declino della fortuna del Vico», ricostruito da B. Croce e F. Nicolini (*Bibliografia vichiana* [...], Napoli, 1948, vol. II) e riferito agli anni 1860-1900, spicca il vichismo dell'allievo di Spaventa, presentato tra i «maggiori» studiosi che, pur non resistendo alle «lusinghe dell'imperante positivismo, [...] serbò immutato il culto per l'autore della *Scienza nuova*» (ivi, pp. 673, 676, 677). Propensa a considerare in Fiorentino un'assimilazione integrale dello «storicismo assoluto» d'origine hegeliana è M. DONZELLI, *Interpretazioni ed assimilazioni del pensiero vichiano in Francesco Fiorentino*, in «Rivista di studi crociani» IV (1967) 3, p. 337. Un'ampia e acuta ricognizione del dibattito teorico e storiografico su *La tradizione filosofica meridionale* è stata offerta da E. NUZZO in *Storia del Mezzogiorno*, vol. X, Napoli, 1992, t. III, pp. 19-127.

fatti umani nella molteplicità e varietà dei moventi e dei condizionamenti della storia concreta, disincarnata dalle astratte vedute in grande della storia *filosofica* della filosofia di origine hegeliana, onnicomprensiva nelle sue istanze definitorie e definitive. Nella *filologia* quale autentico «metodo critico» di riconoscimento e finanche di costituzione del *verum* è la svolta del pensiero vichiano, il grande «merito storico» della *Scienza nuova* che trasforma alle radici il senso delle relazioni tra *filosofia* e *filologia*, disancorando quest'ultima dal tradizionale ruolo puramente strumentale rispetto alla prima che diventa uno degli esiti possibili della sua attività:

La filologia egli [Vico] aggrandì, e dalla significazione minuta delle parole sollevolla all'altezza di un sistema scientifico; e la vita dei popoli studiò in tutte le più serie manifestazioni in cui suole improntarsi, né contentassi a raccogliere strambotti e novelline, come si usa oggi dai più, non so con quanto costruito.

Proprio da filologo, Vico eguaglia per capacità filosofica Descartes e lo supera, al punto che un anno dopo aver pubblicato la sua grande opera attribuisce al filosofo francese quel «medesimo difetto» dell'autore del *De antiquissima* in fatto di definizione dell'idea per *genere* e *differenza*. Nella relazione con il filosofo francese, fatta di sintonie e di contraddizioni, sta il fascino e la complessità di un pensiero che vede le riserve anticartesiane applicarsi alla propria nozione di «mente infinita» e che, nel «mutare consiglio», può «raggiungere la stessa meta per diversa via». Lo documenta, in particolare, la storia delle origini del diritto romano, dove si è certi di trovare manifestazioni originali di quel popolo e «se non la speculativa, almeno la pratica sapienza», risultando quello *ius* «quasi un transito dalla sapienza riposta e speculativa alla volgare e spontanea». È una trasformazione delicata ma originalissima che fa vedere «le vere origini della scienza e della storia» dentro la storia dei «tempi oscuri». Vico intende rifarla non sopra le antiche tradizioni, «infide custodi dei fatti antichi, ma su la lingua la cui impronta mai non si cancella, e che perciò basta a ricongiungere l'età presente con le più remote»¹². Per i già numerosi lettori, consapevoli delle arbitrarie interpretazioni e che, perciò, non «credono più su la parola, come in altri tempi», queste considerazioni sono un antidoto

¹² F. FIORENTINO, *Lettere sopra la Scienza nuova*, cit., pp. 165, 171-172, 175, 177, 179, 203.

e un monito di grande rilievo. Il pensiero di Vico va rispettato in sé e per sé, perché non c'è comparazione critico-filosofica senza un preliminare studio filologicamente adeguato e completo:

[...] Mi sembra chiarito abbastanza in che modo le investigazioni filologiche [...] avessero fatto progredire Vico dall'antichissima sapienza degli Italiani al dritto universale; e da questo poi alla scienza nuova. Non è stato adunque un processo filosofico, che ve lo abbia condotto [...] ma invece un processo filologico.

Così, si giunge al Vico «secondo Vico» che non si sofferma sui fatti per ritrarsene, vivendo nell'ordine e nel disordine dei suoi pensieri, nel fondamentale nesso di *mens* e azione storica, punto critico, questo, del tentativo di «coordinare in un sistema unico tutto il mondo ideale». È il grande tema del *circolo di dominio, tutela e libertà* che Fiorentino discute, rintracciando in esso l'origine e lo sviluppo del «processo dell'umano sapere», la forma del conoscere e l'«ordine del fare», già «al primo posto nel *Diritto universale*» e, poi, al centro della *Scienza nuova*. Qui, nella connessione della filosofia con il mondo dell'etica e della politica nella storia sta il possibile recupero del vero Vico che impone al lettore contemporaneo un complicato lavoro di rieducazione alla riflessione sui «veri temi» dell'opera (il *verum factum*, la sapienza antichissima degli italiani, la storia ideale eterna, la *discoperta* della poesia e del vero Omero), tutti incentrati sulla nuova «consapevolezza della interiorità» della ragione che è essa stessa processo, divenire. Di tutto ciò il filosofo napoletano si è «benissimo accorto» quando, per distinguere «tre ragioni che chiamò l'una divina, l'altra di stato, la terza umana», ha messo l'erudizione al servizio della ricostruzione della genesi e del metodo della *Scienza nuova*, la cui *unità* è già nei «precedenti» del *Diritto universale*¹³.

Proprio di questo Fiorentino, che guarda a Vico nell'intero processo della sua «mente», Mondolfo procura un profilo speculativo e filologicamente adeguato a considerare l'intenso, graduale divenire di un pensiero nelle sue diverse «fasi» che, a loro volta, sono all'origine del recupero della dimensione temporale della filosofia per la sua

¹³ ID., *Considerazioni sul movimento della filosofia in Italia dopo l'ultima rivoluzione del 1860* [1875], poi in *Scritti vari*..., cit., p. 45 e *Lettere sopra la Scienza nuova*, cit., pp. 180, 194, 195, 188, 193-194. Sul tema cfr. N. SICILIANI DE CUMIS, *Il Vico di Francesco Fiorentino*, cit., pp. 33-35, 49 sgg., 63 sgg.

costitutiva relazione con la totalità dei fenomeni culturali dell'epoca di riferimento. Perciò, in Mondolfo con Vico ritornano Bruno e l'esigenza di una rigorosa ricostruzione storico-filologica delle tre *fasi* della sua opera (mistico-neoplatonica, monistica e atomistica), proposte da Felice Tocco, il maestro che Mondolfo difende, nelle pagine de «La Cultura Filosofica» (1911), considerando il valore degli individuati momenti (in particolare, quello relativo al rapporto tra anima del mondo e anime individuali) come «inconsapevoli variazioni di orientamento e successione di tendenze predominanti, non quali sistemazioni organicamente e coerentemente concepite»¹⁴. La difesa è, in particolare, dalle critiche di Gentile, sostenitore dell'*unità spirituale* del pensatore, ridotta, invece, dalla filologia erudita all'accumulo di motivi eterogenei, alla «giustapposizione, resa possibile dal concetto generale della possibilità di risolvere tutta quanta la filosofia bruniana nella somma degli elementi che vi confluirono»¹⁵. Se è innegabile l'influenza del Gentile sulle *figure* e le *idee* del Rinascimento ricostruite da Mondolfo, non si può, però, in quest'ultimo sottovalutare la tendenziale distanza dalle conseguenze storiografiche dell'attualismo, dalla loro richiamata matrice hegeliana che dell'«età nuova» aveva fatto quasi un «miracolo improvviso, difficile a comprendersi e senza possibilità di spiegazione storica»¹⁶. Per Mondolfo, invece, la storia della filosofia non è idealistica-

¹⁴ R. MONDOLFO, *La filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Tocco*, in «La Cultura Filosofica» V (1911) 5-6, p. 481.

¹⁵ G. GENTILE, *Le fasi della filosofia bruniana* [1912], poi in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 313, 321. Al giudizio critico sul Tocco erudito corrisponde quello elogiativo ma distaccato su Fiorentino, «poeta dell'idealismo italiano», più filologo che critico, storico di una filosofia ridotta a vera e propria «ricerca erudita» e «bibliografica» (ID., *La filosofia in Italia dopo il 1860. IV. I neokantiani. I. Francesco Fiorentino*, in «La Critica» IX, 1911, poi in ID., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* [1917-1923] e in ID., *Storia della Filosofia italiana*, 3 voll., a cura di E. Garin, Firenze, 1969, vol. II, p. 460). Di Gentile si veda anche *Francesco Fiorentino*, Discorso commemorativo tenuto nell'Aula Magna della R. Università di Napoli il 21 dicembre 1934, poi in F. FIORENTINO, *Ritratti storici e saggi critici*, raccolti da G. Gentile, Firenze, 1935, pp. 339-354. A queste pagine dedica particolare attenzione N. SICILIANI DE CUMIS, *Il Vico di Francesco Fiorentino*, cit., pp. 99 sgg. Per la teoria delle *fasi* nello studio di Tocco sulle opere latine di Bruno, cfr. L. MALUSA, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento*, cit., pp. 347-362. Sulla polemica Gentile-Mondolfo e lo sviluppo delle tesi di quest'ultimo, si veda S. BASSI, *Il sogno di Ezechiele. Tocco e Gentile interpreti di Bruno*, Roma, 2004, pp. 52-58 (e nota, ivi, p. 55).

¹⁶ «Su questo punto, pertanto, le ricerche di Spaventa e Fiorentino rispondevano ad una esigenza imprescindibile di comprensione storica, giacché rivelavano la continuità

mente un dato accidentale, riscattato solo dalla *verità* atemporale dell'*idea*, ma una perenne acquisizione di sapere e di nuovi problemi, legati alla situazione di un'epoca ben definita e, perciò, destinati a essere costantemente trasformati nel tempo di altre realtà storico-culturali. Tutto ciò non deve, però, mai indurre a declamazioni scetticeggianti sulla vanità dell'indagine filosofica che se non raggiunge l'assoluta perfezione, vive in una «continuità di lavoro fecondo; [...] nel presente coglie i frutti del passato» e, nello stesso tempo, prepara il futuro, mostrando lo sviluppo che si «avvera in una sempre più adeguata posizione dei problemi» senza poter mai conquistare risposte definitive¹⁷. Un principio, quindi, di trasformazione nella continuità che, nel 1868, regge la critica storiografica alle tesi del Brucker sulla «miscredenza» del Pomponazzi e conferma la proposta metodologica avanzata per la *Scienza nuova* di ricercarne il senso attraverso lo studio analitico delle condizioni storiche in cui il *nuovo* si mostra inconsapevolmente congiunto al *vecchio*¹⁸. Pur avendo scritto un'*Autobiografia*, Vico non «vede chiaro» – come ogni ingegno veramente creatore – ciò che «gli balena per la mente a sua insaputa», non coglie, cioè, la portata della sua riflessione, vera e propria sintesi di tradizione e innovazione¹⁹. A Mondolfo,

del processo di formazione e di sviluppo del pensiero moderno, mostrandone gli antecedenti e le radici nel pensiero del Rinascimento, che aveva compiuto il passaggio dalla tradizione scolastica medievale ai nuovi orientamenti spirituali» (R. MONDOLFO, *Figure e idee della filosofia del Rinascimento* [1955], tr. it. Firenze, 1963, rist., ivi, 1970, p. 258).

¹⁷ ID., *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*, in «La Cultura Filosofica» V (1911) 1, pp. 29-30.

¹⁸ «Nel trapasso da un'epoca in un'altra le condizioni sono assai diverse, né lo spirito umano procede a balzi, ma cammina a gradi [...]. Quanti nella nostra età non ondegiano tra il nuovo mondo ed il vecchio, eppure siamo discosti dal Pomponazzi di ben tre secoli! [...] Dalla filosofia scolastica al mondo moderno non c'è dunque salto, ma graduato passaggio, e questa continuità storica viene agevolmente riconosciuta da chi medita sul serio il significato della rinascenza italiana» (F. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Firenze, 1868, pp. 56, 475).

¹⁹ ID., *Lettere sopra la Scienza nuova*, cit., p. 163. «Ufficio della vera critica – continua Fiorentino – è perciò di investigare ciò che neppure l'autore stesso comprese [...]. In ogni grande ingegno s'incontrano l'uomo vecchio ed il nuovo, e si combattono sì acutamente, che la pugna pende gran tempo indecisa [...]; poi quasi per istinto si rifugia nel passato [...]; ma il definitivo trionfo è riservato sempre all'uomo nuovo [...]. Il creatore di un nuovo sistema si può dire un contrasto che piglia persona, onde non è avveduto consiglio il far disparire, sopprimendolo, uno degli elementi del conflitto, e il presentare i grandi uomini quasi colati di getto. La storia che procede di questo passo, mutilandone la generazione, travisa la scienza» (ivi, p. 164).

più che la fedeltà di Fiorentino alla tesi spaventiana del filosofo incompreso nel proprio tempo e «vero precursore di tutta l'Alemagna»²⁰, interessa la dettagliata analisi dello sviluppo di un pensiero resistente a presentarsi con chiarezza lineare, propenso, invece, a ritrovarsi in un complicato groviglio di nozioni arretrate, contraddittorie tortuosità e di folgoranti novità. Perciò, a valutare tutte le possibilità filosofiche della *Scienza nuova* interviene, ancora una volta, la filologia in grado di attestare l'insufficienza e il limite della pura speculazione. In Vico, «provveduto di scarsa suppellettile filologica», è fonte di contraddizioni la dimensione totalizzante del privilegiato mondo latino, assunto a metro di giudizio dello «svolgimento di ogni civiltà». Dall'incapacità a riconoscere le *differenze* nella storia umana nascono «quella [...] vaghezza di chiudere ogni popolo dentro ai suoi primi limiti» e, insieme, lo stimolo a riconsiderare la «vasta tela della *Scienza nuova*», questo «monumento gigantesco dell'ingegno italiano», capace di sollecitare a fare «cose serie e durature»:

[...] E so che – conclude Fiorentino – a Vico farebbesi cosa più grata, continuandone gli studii, e fecondandone la dottrina; [...] a lui [...] sarebbe caro il vedere emendati i suoi difetti, aggrandita la sua *Scienza nuova*, e cavati quegli ultimi corollari, che la iniquità dei tempi, il dispregio dei contemporanei e la propria pusillanimità non gli consentirono di cavare²¹.

Per tutto ciò, anche le oscillazioni e le incertezze del filosofo in quanto filologo costituiscono lo specchio più fedele dello stato della filosofia e della scienza nell'età moderna. Se il Vico che conta è anche l'«attuale», erede dell'atteggiamento di tutta un'epoca storica tra nuove scoperte e tradizionali certezze, l'approfondita riflessione sulla *Scienza nuova* deve guardare anche al di là del suo autore e della «resistenza» del suo stesso filosofare. È un vasto programma di lavoro teorico e storiografico quello che Fiorentino prospetta su Vico, spinto verso l'«Alemagna» dalle radici spaventiane della sua storiografia filosofica e dal nuovo kantismo europeo, filologicamente aggiornato e, tuttavia, attento a non chiudersi nel tradizionale modello storiografico

²⁰ B. SPAVENTA, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861* [1862], poi (col titolo mutato da Gentile in *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*) in ID., *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze, 1972, vol. II, I. *Della nazionalità nella filosofia. Prolusione*, pp. 446-447.

²¹ F. FIORENTINO, *Lettere sopra la Scienza nuova*, cit., pp. 203, 210-211.

che da Kant giunge a Hegel²². Nella prolusione bolognese del 1862 su *E. Kant e il mondo moderno*, la prospettiva di Fiorentino è ancora quella di Spaventa, capace di garantire all'hegelismo la necessaria criticità e di incontrare Vico che collabora a teorizzare il carattere fenomenico della conoscenza umana. Mondolfo enfatizza tale incontro, sottolineando, in Fiorentino, la centralità del concetto spaventiano di *mens* come «mente positiva» in cui il motivo idealistico della creatività convive con il riconoscimento del valore inderogabile e condizionante dell'esperienza²³.

Ancor prima di maturare nelle note indagini degli anni Sessanta sui «precedenti del *verum-factum*», l'analisi del Mondolfo non manca di soffermarsi sul tema delicatissimo dell'«attualità» del Vico di Fiorentino. Se, come per Spaventa, il filosofo napoletano «precorre» Kant, egli ha, tuttavia, ancora qualcosa di nuovo da dire. Esteso all'universo spirituale il metodo induttivo delle scienze sperimentali, il principio gnoseologico del *verum-factum* ha messo in crisi la certezza cartesiana del *cogito*, ma senza contraddire al «movimento filosofico che si è propagato da Cartesio a Kant». Successore del primo e «precursore» del secondo, l'autore della *Scienza nuova* superò se stesso e la consapevolezza che inizialmente aveva dei propri limiti:

[...] E questo poi è più mirabile di quel che è avvenuto fin qui, vale a dire che Vico fa non pure ciò che non sapeva di fare, ma ciò che prima non aveva stimato fattibile da scienza umana. Avendo infatti sottilmente avvertito, come il sapere fosse tutt'uno col fare, quella tenne per vera scienza, la quale fosse buona a spiegare la guisa del nascimento. [...] Si scorge come l'uomo faccia non più sole le matematiche, ma eziandio le altre che Vico chiamava le agibili cose, quali sono la storia, la religione, l'arte, le leggi, la scienza. Egli dunque rompe il divieto che si era fatto, ed allargò i limiti entro cui aveva chiuso improvvidamente lo spirito umano.

Così è rotta la regola della lineare successione cronologica, perché se Kant sorpassa Vico sul piano della «consapevole critica», entrambi

²² Cfr. N. SICILIANI DE CUMIS, *Il Vico di Francesco Fiorentino*, cit., pp. 115-116.

²³ «Tutta questa bagattella della mente, come unità positiva assoluta – pura, naturale, umana – è da Kant e dopo Kant il problema della filosofia tedesca. Questo è il suo valore: la mente come *unità positiva*. Questo è il mondo nuovo; il cui Colombo (anche per il compenso che n'ebbe) fu Vico» (B. SPAVENTA, *Paolottismo, positivismo, razionalismo. Lettera al prof. A. C. De Meis* [1868], poi in ID., *Opere*, cit., vol. I, p. 496).

si rivelano interessati a teorizzare la moderna «metafisica della mente» di spaventiana memoria, ma si distinguono quando si tratta di coglierla sul piano *individuale e collettivo*:

Vico descriv[e] lo sviluppo della Psiche umana in quanto si rivela nella storia, doveché il Kant ne disegna il processo in quanto si aggruppa nella coscienza individua. Imperocché Kant vide la insufficienza della filosofia sperimentale [...] Vico, invece, appigliossi allo stesso partito nella spiegazione della storia [...].

Qui, prima della svolta teorica, annunciata nella prolusione pisana del 1876 su *idealismo e positivismo*, è deciso l'approfondimento di temi che investono direttamente la questione dell'identità di *storia e filosofia*, teorizzata dall'idealismo:

I due fattori della scienza nuova sono adunque ragione ed autorità [...]. Se non che questi due elementi già belli ed apparecchiati giacevano prima di lui sconnessi, anzi stimati inconciliabili. La filosofia procedeva per astrazioni, e [...] poco badava al corso storico degli umani eventi; mentre dall'altra parte la storia [...] o non curava i processi ideali, o trascorrendo più in là li metteva in derisione; ed entrambe scapitavano, la prima mancando di riprova, la seconda di ragionevolezza e di legame²⁴.

²⁴ F. FIORENTINO, *Lettere sovra la Scienza nuova*, cit., pp. 183, 181, 180, 170, 171. Il vero positivismo è l'«idealismo», depurato dalle astrattezze dei «noiosi e pappagalleschi ripetitori dell'Hegel»; sono due facce di un «sistema» più ampio che si può chiamare «monismo», una vera e propria filosofia dell'immanenza opposta a ogni assoluto fuori del tempo: «L'Idealismo può essere vuoto, il Positivismo può essere cieco, se scompagnati l'uno dall'altro [...]. Il vero Idealismo non deve trascurare né i risultati delle scienze positive, né la storia; ed il vero Positivismo dee ricordare, che tra i fatti il massimo è il pensiero umano». Ritorna anche in tale contesto una lezione di metodo storiografico ispirata a Vico e messa in luce, nel 1925, dall'interprete di Fiorentino che traduce il rapporto tra i «fatti» e le «idee» in quello tra storia *interna* ed *esterna* alle origini del concreto sapere storiografico: «Nelle nostre lezioni adunque noi seguiremo costantemente questa via, d'ingegnarci, cioè, a mostrare nelle nostre idee non solo il processo interiore, mercé cui si sono elaborate nella coscienza subbiettiva; ma ancora il processo storico, col quale esse sono comparse nella umanità [...]. Così se non potremo applicare alla nostra scienza il metodo identico delle scienze positive, le applicheremo quello che più gli rassomiglia, e che noi diciamo il *metodo storico*. Storico, ben inteso, nel doppio senso, in cui l'abbiamo descritto, e senza rinunziare al bisogno dell'unità, ch'è [...] indispensabile» (ID., *Positivismo e idealismo* [1876], poi in *Ritratti storici...*, cit., pp. 14, 15, 20, 21, 22). Sull'unità e distinzione di storia *interna* ed *esterna* della filosofia in Fiorentino, cfr. L. MALUSA, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento*, cit., pp. 217 sgg.

A documentare il senso di tale *empasse* intervengono le pagine della prolusione napoletana del 1881 su *Svolgimento storico e condizioni presenti della filosofia della storia* (1881), laddove si approfondiscono le ragioni della crisi di ogni garanzia filosofica del processo storico e si giunge alla denuncia del «determinismo» della tradizionale filosofia della storia, ancora insoddisfacente se tesa – come in Bodin – a «prognosticare gli eventi» o, in Hegel, ad adattarli allo «schema della sua dialettica». All'opposto, la novità vera di Vico sta nel fatto che la sua filosofia della storia è una «*storia delle idee umane*; storia non di fatti, ma d'idee, s'intende; ma pur sempre storia, non profezia». Il suo grande merito è di aver impostato una ricerca genetica, rifacendo il processo «onde si sono formate quelle idee, che prima di lui o si assumevano come rivelate, o si presupponevano come innate, con un dommatismo o religioso o filosofico, che rendeva impossibile ogni spiegazione scientifica della storia». Perciò il ritorno a Vico non si giustifica con il rispetto o l'ossequio richiesto a un classico del pensiero moderno che può, però, restare lettera morta nel presente e nel futuro. Il suo ritorno tradisce, invece, l'adesione a una prospettiva autenticamente innovativa, al punto che in essa la filosofia della storia «nacque veramente» e, insieme, si estinse, perché la *nuova* opera ne fissò i «limiti». La sua non occasionale «verità» la colloca al centro della cultura contemporanea e invita l'interprete a riconoscere la presenza in Vico di temi e problemi che eccedono l'ambito culturale della stessa *Scienza nuova*²⁵. Dal punto di vista metodologico l'«utilità» di quest'opera è tale da essere richiamata nelle nuove indagini scientifiche sulla «psicologia comparata». Trasformata la tradizionale filosofia della storia in «scienza della storia», si tratta di opporre alla linea Kant-Hegel la filiazione vichiana dalla tradizione *sperimentale e positiva* avviata in età moderna da Bacone

²⁵ F. FIORENTINO, *Svolgimento storico e condizioni presenti della filosofia della storia* [1881], poi in *Ritratti storici...*, cit., pp. 264, 265, 270, 264. «Gli studi recenti [...] – si legge nel *Manuale di Storia della Filosofia* (1879-1881) – possono avergli dato torto in gran parte delle sue interpretazioni particolari, nessun filosofo, nessun filologo, nessun giureconsulto però può contendergli il singolar merito di aver allargato il giro tradizionale della filosofia e di aver additato il vero criterio per la interpretazione de' miti, de' linguaggi, de' riti, e delle leggi [...] di tutta quanta l'antichità» (ID., *Manuale di Storia della Filosofia*, a cura di G. Monticelli, vol. II, Torino-Roma-Milano-Firenze-Napoli-Palermo-Genova, 1921, p. 84). Su quest'opera, si veda ora L. MALUSA, *Identità nazionale e istanze metodiche nella storiografia filosofica dell'Italia post-unitaria*, cap. III della *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello e G. Piaia, vol. V, Roma-Padova, 2004, pp. 608-611.

e applicata dal filosofo napoletano alle «cose umani civili». Questi non è più semplicemente l'antefatto di Kant, perché entrambi – sia pure in un contesto storico generale che idealmente li coinvolge – presentano differenze specifiche. Vico, infatti, diventa il fondatore di un'idea della storia e del suo sviluppo perseguito da un «nuovo Kant», quello letto e utilizzato nelle scuole dello sperimentalismo europeo (con la «psicologia dei popoli» di Lazarus e Steinthal), compatibile, soprattutto, con le istanze sperimentali di Herbert Spencer, la cui «ricerca genetica delle cose umane» sembra continuare il pensiero vichiano, quando ne condivide le riserve sulla possibilità di fondazione *a priori* della storia contro la «preoccupazione sistematica» – solo in parte condivisa da Vico – e l'uso di «fantastici modelli» che con la loro fissità contraddicono alla storia. La teorizzata «effettualità» di quest'ultima segna la messa in mora del modello classico di *filosofia della storia* e l'insorgere di un'altra prospettiva interpretativa che, nella ricerca della genesi dei fatti, non scade mai nell'astratto «sistematico» o nell'identico assolutamente unitario. Al di là delle loro tradizionali delimitazioni di campo d'indagine, *Sociologia* e *Scienza nuova* scoprono motivi comuni nell'analisi della «modificazioni della nostra mente» e della «psiche umana, il ceppo, donde germoglia ogni prima idea umana» e l'origine stessa della sua storia identificata con la pratica delle *sepulture*²⁶.

Di Fiorentino e del suo Vico Mondolfo dà una lettura in cui convergono le sue esperienze di studioso del positivismo e del materialismo, sintonizzati sul mai rinnegato idealismo degli anni della formazione. E proprio alle ragioni di tale convergenza non appare estraneo l'orientamento del pensiero dell'Ardigò ne *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (1877), «documento – si legge nel saggio del 1935 – anch'esso della medesima esigenza, coll'affermazione dell'infinito presente e operante in ogni finito, dell'indistinto immanente in ogni distinto, del ritmo intrinseco alla realtà, concepita tutta quanta nella sua unità quale ritmo dei molteplici ritmi»²⁷. La rilevanza del tema è certo causa non ultima dell'approfondimento delle relazioni tra

²⁶ F. FIORENTINO, *Svolgimento storico e condizioni presenti della filosofia della storia*, cit., pp. 271, 272, 270, 272. «L'umanità incomincia per entrambi dalle sepulture: l'*humanitas* per Vico come per Spencer, comincia dall'*humare*» (ivi, p. 272).

²⁷ R. MONDOLFO, *Francesco Fiorentino e il positivismo*, poi in *Onoranze a Francesco Fiorentino nel cinquantenario della sua morte*, Napoli, 1935, p. 96. Cfr. A. SANTUCCI, *Mondolfo, Ardigò e il positivismo*, in *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, a cura di E. Garin, Firenze, 1979, p. 139.

«positivismo e marxismo» nelle pagine conclusive su *Il pensiero politico nel Risorgimento italiano* (1959), un volume che pubblica i testi delle lezioni tenute tra il 1922 e il 1923. In esso la polemica con gli «storici idealisti» (Gentile) e i loro autori più celebrati (Galluppi, Rosmini e Gioberti) giunge alla rivendicazione dell'originale presenza nella cultura italiana dei primi critici del sensismo (Melchiorre Gioia e Giandomenico Romagnosi) che, pur non ancora del tutto fuoriusciti da esso, si pongono, tuttavia, il problema del nesso tra *coscienza e azione*; lo stesso, presente, al di là delle astratte e inutili distinzioni di scuola, nell'opera di Ardigò, nella «sua contrapposizione alla gretta dottrina materialistica», nel «riconoscimento esplicito della coscienza come elemento irriducibile e primordiale, come il primo fatto, la prima evidenza e certezza, e quindi il centro della filosofia positiva»²⁸.

Proprio il ricorso al «fatto di coscienza» consente di liberare il positivismo dai limiti di un volgare materialismo e di privilegiare, invece, l'analisi delle condizioni che rendono concreto il sapere umano alla luce della costitutiva tendenza degli uomini alla vita sociale. Caduto ogni presupposto naturalistico, la scienza dev'essere riferita alla prassi. Qui matura l'incontro con il marxismo autentico, con quella «filosofia», cioè, che stabilisce l'indissolubilità nel nesso *coscienza-azione* e si rivolge a Vico²⁹. È noto, infatti, che il primo approccio alla filosofia della *Scienza nuova* in Mondolfo risalgia agli studi di inizio Novecento, confluiti nel saggio su *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx* (1909). In esso la prima vera e propria applicazione del noto principio *verum ipsum factum* è attribuita all'autore del *Wesen des Christenthums* che riferisce finanche l'autocoscienza e la conoscenza del mondo all'attività del pensiero umano: se pensare è «prodursi», «pensare il

²⁸ R. MONDOLFO, *Il pensiero politico nel Risorgimento italiano*, Milano, 1959, pp. 29, 115, 116. In proposito è fondamentale l'analisi di A. AGNELLI, *Mondolfo storico della filosofia politica del Risorgimento*, in *Rodolfo Mondolfo*, «Critica Sociale» LXXVII (20 dicembre 1967), supplemento al fascicolo n. 24, pp. 23-25.

²⁹ In uno scritto del 1920, commemorativo della morte dell'Ardigò, Mondolfo rievoca del suo predecessore sulla cattedra bolognese la profonda «consapevolezza e presenza continua dell'infinito», la «*primalità* dell'attitudine psichica, che genera i fatti» e che, superando l'antitesi soggetto-oggetto, si rivela compatibile con la concezione dinamica e critica, fortemente antideterministica della filosofia di Marx e con il relativo concetto di storia umana «come *rovesciamento della praxis*», sintonizzato sulla tradizione dello sperimentalismo rinascimentale e sul *verum-factum* vichiano (R. MONDOLFO, *Roberto Ardigò*, in «Critica Sociale» XXX, 1920, 18, p. 287). Cfr., in proposito, M. ISNARDI PARENTE, *Lo storicismo di Rodolfo Mondolfo...*, cit., p. 96.

mondo è crearlo», al punto che dalla coscienza proviene il mondo in quanto idea³⁰. Qui si documenta il complesso rapporto di Feuerbach per un verso con Hegel e, per l'altro, con Engels e Marx. Condividendo le riserve critiche espresse da Gentile, nel 1899, sul «materialismo» della filosofia di Marx, Mondolfo esalta di Feuerbach l'autentico *humanismus* che è la via di accesso al vero Marx, quello che il «rovesciamento» delle tesi di Hegel lo vive come contrapposizione di uno storicismo umanistico a uno 'teologico'. Perciò, con l'approdo a una vera unità dialettica di soggetto e oggetto il richiamo al *Capitale* segna la caduta definitiva dell'interpretazione oggettivistica della storia che aveva fatto confluire il marxismo nel positivismo³¹. Il vero Marx è maestro autentico di «umanismo» che oltrepassa l'antropologia «naturalistica» di Feuerbach e capovolge l'idealismo di Hegel, per fare dell'uomo il protagonista della storia. Questa non è né rivelazione della Provvidenza né specchio della natura ma dimensione costitutiva dell'essere umano nella sua concreta partecipazione alla vita della natura e al mondo sociale. C'è, quindi, in Mondolfo la consapevolezza dell'azione reciproca di soggetto e oggetto, del rapporto fondamentale di interazione tra il momento del volontarismo antimaterialistico e la dimensione storicistica delle condizioni non soggettive. Se l'uomo è *oggetto*, perché dipendente dalla realtà materiale, è, però, anche *soggetto*, risultando tale realtà prodotta da lui. In quanto processo di trasformazione dell'uomo, la storia si risolve nella sua stessa autotrasformazione. A sancirla è la *prassi* che il marxista Mondolfo, non immemore della lezione idealistica (Gentile), definisce come l'attività pratica del soggetto vivente nel mondo sociale, l'azione che compie nel suo costitutivo relazionarsi alla realtà delle istituzioni. Ed è questa corrispondenza tra attività pratica del soggetto e oggettivazione etico-politica il punto di maggior contatto del marxismo con la filosofia di Vico. In tale contesto – non trascurato dalle acute osservazioni di Garin sulla genesi idea-

³⁰ R. MONDOLFO, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx* [1909], poi in ID., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino, 1968, p. 34. Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Il Vico e il pre-Vico di Rodolfo Mondolfo*, in questo «Bollettino» VII (1977), pp. 68 sgg.

³¹ Cfr. N. BOBBIO, *Introduzione a R. MONDOLFO, Umanismo di Marx...*, cit., pp. XLVII, XX e, per i richiami alle tesi di G. GENTILE [*La filosofia di Marx. Studi critici* (Pisa, 1899), V edizione riveduta e accresciuta, a cura di V. A. Bellezza, Firenze, 1974], il fondamentale studio di E. GARIN, *Mondolfo e la cultura italiana*, in *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, cit., p. 23 e nota.

listica del concetto di prassi in Mondolfo – l'esigenza «realistica» si risolve nell'interpretazione del processo di sviluppo economico come «resultante dalla continuità della prassi» alla luce di una più generale intuizione della vita degli uomini creatori della propria storia, secondo la lezione «che Marx trae da G. B. Vico, che noi possiamo aver scienza vera solo di ciò che facciamo, e che ciò vale precisamente per la storia, in quanto essa è opera nostra»³². L'idealismo non hegeliano si collega alla teoria del socialismo marxistico, rivendicando l'unità di pensiero e azione, di teoria e prassi che il *Contributo ad un chiarimento di idee* (1924) ripropone, chiamando in soccorso l'*exemplum* di Vico. Il filosofo napoletano contribuisce a teorizzare una «visione attivistica e volontaristica della storia» presente anche nel *Capitale*: «Ma è sempre, qui come altrove, un volontarismo concreto, in rapporto con la realtà delle condizioni, dalle quali provengono gli stimoli all'azione, e sulle quali si deve operare: è sempre una concezione *critico-pratica*, è sempre il processo della *praxis che si rovescia*»³³. In quest'ultima espressione, attinta direttamente da Gentile, sta il sottofondo della concezione mondolfiana della storia e, in particolare, il concetto cardine del marxismo, impegnato ad abbandonare la tradizionale contrapposizione tra idealismo e materialismo, per assicurare una fondazione etica alla moderna filosofia dell'uomo nel rapporto tra storia, autonomia della volontà e della prassi, in una prospettiva che richiede «l'unità e la continuità della *Menschlichkeit*, intendendone tutto lo sviluppo come uno svolgimento ad essa interiore»³⁴. Con ciò siamo a uno dei grandi temi che guida Mondolfo nella lettura di Vico fino agli studi maturi degli anni Sessanta sui «precedenti del *verum-factum*» in cui è ribadita la definizione

³² R. MONDOLFO, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx*, cit., p. 73; ma si veda anche *Lo sviluppo organico dello storicismo in Marx*, § VI del cap. «Feuerbach e Marx», in ID., *Sulle orme di Marx*, Bologna, 1923³, vol. II, pp. 210-217 (poi col titolo *Dal naturalismo di Feuerbach allo storicismo di Marx*, in «Rivista di psicologia» XX, 1924, 1, pp. 36-42). Di GARIN, cfr. *Mondolfo e la cultura italiana*, cit., pp. 25 sgg.

³³ R. MONDOLFO, *Contributo ad un chiarimento di idee* [1924], poi in *Umanismo di Marx...*, cit., p. 237.

³⁴ ID., *Revolutionärer Geist und historischer Sinn* [1915], tr. it. in «Nuova Rivista Storica» del 1917, poi in *Umanismo di Marx...*, cit., p. 135. Per le posizioni di Gentile, cfr. *La filosofia di Marx ...*, cit., pp. 163 sgg. Sul tema, dopo le note pagine di E. GARIN (*Mondolfo e la cultura italiana*, cit., pp. 25 sgg.) e N. BOBBIO (*Introduzione a R. MONDOLFO, Umanismo di Marx...*, cit., pp. XVI sgg., XXI sgg.), si veda A. FUSARI, *Mediazione neo-idealistica e filosofia della prassi*, in *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, cit., pp. 226 sgg.

del marxismo come «umanismo» e definitivo superamento dei residui naturalistici di Feuerbach nel passaggio a uno «storicismo» che Marx realizza, «ponendo l'umanità dinamicamente in rapporto e in lotta continua con se stessa, cioè con le sue stesse creazioni storiche [...]». Così egli raggiunge la visione della continuità che si intreccia e si lega all'opposizione, dell'unità che s'identifica con la stessa dialettica della prassi umana: della *storia* in una parola»³⁵. Una filosofia per la vita che è lotta inarrestabile per la libertà nella storia come processo vivente, fatto di mutamenti e trasformazioni ma in uno sviluppo continuativo di *forme e prodotti* della *praxis* che «si raccolgono ad unità nella unità della vita»³⁶. Sta qui una delle coerenti e costanti premesse di tutta la pratica storiografica di Mondolfo, la cui applicazione è documentata dalle ricostruzioni del pensiero politico del Risorgimento italiano, assai acute nel mostrare il complicato passaggio dalla reazione antisensistica (e dall'insorgere del criticismo e dell'idealismo) al positivismo e al marxismo cui corrisponde l'emergere della nuova «questione sociale» strettamente collegata alla moderna «coscienza della nazionalità», dell'unità e dell'indipendenza politiche; il tutto in prospettiva di quel ritorno all'idealismo di inizio Novecento ma «con altra, più matura e complessa coscienza, che risponde al nuovo e più ampio sviluppo delle condizioni storiche». E anche nella ricostruzione di questa fase storica di lungo periodo («dal Rinascimento al Risorgimento») non è eluso il ricorso a Vico che nel secolo XIX resta un'«eccezione», secondo l'interpretazione spaventiana, accolta senza riserve anche da Fiorentino. Eppure, quello che nel filosofo calabrese è il filosofo «quasi oscuro fra i contemporanei», ispiratosi «ad esigenze nate presso altri popoli, da lui intravedute oscuramente e quasi per salto» diventa, in Mondolfo, il pensatore che non fa «eccezione» al criterio fondamentale di continui-

³⁵ R. MONDOLFO, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Napoli, 1969, p. 83. Il brano è tratto dall'ultima appendice (su «*Prassi che rovescia*» o «*prassi che si rovescia*»?) a *Il materialismo storico in Federico Engels*, Firenze, 1952², p. 403. Il tema è stato al centro delle magistrali pagine di Giuseppe Capograssi, attento a definire i motivi di contatto e di differenza tra Vico e Marx («*Prassi che rovescia*» o «*prassi che si rovescia*»? (Postilla a R. Mondolfo) [1933], poi in ID., *Opere*, vol. IV, Milano, 1959, pp. 91-92 e, con una nota introduttiva di P. PIOVANI, in «*Rivista di Studi Salernitani*» II (1969), 3, pp. 4-8; ora in ID., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, premessa di F. Tessitore, Napoli, 2006, pp. 497-500).

³⁶ R. MONDOLFO, *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 285.

tà dinamica dello sviluppo storico. L'autore della *Scienza nuova* appartiene, infatti, alla storia del proprio tempo anche come

voce [...] isolata o con eco affatto inadeguata e, tuttavia, destinata a influire sopra vari scrittori: storici, come Giannone, Botta, Colletta; economisti, come l'abate Galiani; filosofi e moralisti, come Jacopo Stellini e Antonio Genovesi. Ma nessuno di questi arriva ad essere figura di primo piano nella storia del pensiero filosofico, né imprime alla dottrina vichiana sviluppi ulteriori comparabili a quelli che si presentano nei secoli XIX e XX.³⁷

In uno storico come Mondolfo, tanto sensibile ai richiami del suo privilegiato oggetto di studio, l'interpretazione di un «classico» del pensiero filosofico moderno non rimane fine a se stessa; è parte di una più generale rimediazione, interessata ad ampliare i confini della «filosofia della prassi» in quelli di una «filosofia della cultura» che, contro ogni forma di dualismo, punta a «umanizzare» [...] il naturale»³⁸. Il limite di tale impostazione è nell'impegno storiografico votato a chiudersi in una dialettica interna di idee o di problemi ripetuti e riproposti in una *continuità* uniforme e senza novità, alla luce della quale la chiave di lettura del pensiero di Vico coincide quasi esclusivamente con l'analisi delle filosofie del passato che l'hanno anticipato o di quelle che quel pensiero ha stimolato. Perciò, in conclusione, di Fiorentino Mondolfo accoglie la soluzione offerta al complesso tema delle relazioni tra storia e filosofia che, pur nella tendenziale infedeltà alle premesse idealistiche, orienta la *storia della filosofia* in direzione di un'unità di senso senza,

³⁷ ID., *Il pensiero politico nel Risorgimento italiano*, cit., pp. 18, 13, 14-15 e ID., *La filosofia contemporanea in Italia. Risposta [...] al professore Francesco Acri*, Napoli, 1876, p. 2. Sull'applicazione del principio di «continuità» in ambito storiografico è intervenuto G. CAMBIANO (*Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari, 1988, p. 108) che, trattando anche di «Mondolfo e il pensiero tecnico degli antichi», ha acutamente osservato che la necessità dell'interprete di modificare «i risultati della storiografia idealistica gli aveva fatto ritrovare l'idealismo nell'antichità» (ivi, p. 125). Cfr. qui, *infra*, nota 39.

³⁸ Così G. STATERA (*Rodolfo Mondolfo e le scienze della cultura*, in *Rodolfo Mondolfo*, «Critica Sociale», cit., pp. 26-27), propenso a distinguere la «filosofia» mondolfiana dal richiamato «storicismo tedesco quanto ai problemi delle scienze della cultura». Al rapporto tra «natura e cultura» si riferisce R. MEDICI (*Tra storia della filosofia e filosofia della cultura: l'esempio di Rodolfo Mondolfo*, in *Le nuove frontiere della storiografia filosofica*. Atti del I Convegno Nazionale della Società Italiana di Storia della Filosofia, intr. di G. Cotroneo, Soveria Mannelli, 2003), individuando nell'«umanismo» un importante motivo di «attualità» che, tuttavia, problematizza poco i due termini del rapporto in esame (ivi, pp. 134 sgg.).

però, rinunciare alle ragioni della sua *unicità*³⁹. Il rifiuto della subordinazione della storia alla logica astratta dei sistemi non è rinuncia alla filosofia *tout court* ma affermazione con accenti hegeliani e vichiani di un complicato «monismo», esito di un'eterna produzione spirituale dal cui «mutamento» scaturiscono i fatti. Se la storia «non è tutto l'uomo, ma solo quel tanto di lui che si è attuato nel tempo trascorso», la

filosofia non è dunque riducibile alla storia, perché è invece la filosofia che produce la storia, essendo essa la scienza che solleva lo spirito al nuovo orizzonte, che la storia poi descrive e contempla. La storia contiene la filosofia del passato, ma in ricambio la filosofia racchiude la storia dell'avvenire⁴⁰.

FABRIZIO LOMONACO

³⁹ Questo è l'esito di un'impostazione che ha attirato le riserve critiche di Garin, incline a riconoscere che la «preoccupazione della 'continuità'» e l'«idea della persistenza dei 'massimi problemi' sempre uguali» conoscono «un'espressione quasi esemplare nella storiografia filosofica del Mondolfo [...]». Nella sua grande opera su *L'infinito nel pensiero dei Greci* «alla radice permane sempre il concetto della filosofia che si sviluppa per dialettica sua, delle idee che si svolgono per partenogenesi; quindi nel principio sarebbe già implicita la fine come nel germe la pianta. Tutte le impure fecondazioni della storia restano al di fuori di questi casti sponsali di puri pensieri cui sono estranei bisogni corpulenti, lavoro e passione, rivoluzioni e guerre e morti [...]» (E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 55 n.). Su questi giudizi e con riferimento alla storiografia del Mondolfo si vedano le acute osservazioni di P. PIOVANI (*Un esame di coscienza storiografica* [1959], poi in ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, 1966, p. 37) che interpreta la critica gariniana della *continuità* come rifiuto dell'«omogeneo» opposto al «variato», riconoscibile solo nell'«individuale storico» (ivi, pp. 37-38). In proposito, cfr. M. DONZELLI, *Studi vichiani e storia delle idee (A proposito di un saggio di Rodolfo Mondolfo)*, in «Filosofia» XXI (1970) 1, pp. 40-43.

⁴⁰ F. FIORENTINO, *Del positivismo e del platonismo in Italia* [1867], poi in *Scritti vari...*, cit., pp. 499, 501. Non è casuale, allora, che un interprete acuto abbia potuto parlare di Mondolfo come *filosofo della storia*, privilegiando tra le sue idee fondamentali quelle «dell'unità dell'umanità», dell'«orizzontalità», della «continuità» e del «carattere dialettico dello sviluppo storico» con l'uomo al centro delle «necessità e dei valori economici», dell'«unione di necessità e libertà» (D. F. PRÒ, *Rodolfo Mondolfo*, Buenos Aires, 1967, tr. it. parziale, in *Rodolfo Mondolfo*, «Critica Sociale», cit., pp. 28 sgg.). Sulla soluzione fiorentiniana del rapporto storia della natura-mondo dello spirito, opposta al «relazionismo» del positivismo di Villari, «rispettoso dell'autonomia dei due ambiti di ricerca», si veda il commento di F. TESSITORE, *Scienza e vita, decadenza e rinascenza da Settembrini a Villari* [1985], poi in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Roma, 1997, p. 135.

RODOLFO MONDOLFO INTERPRETER OF FIORENTINO'S VICO. *This paper focuses on the attention devoted by Rodolfo Mondolfo to the works of Fiorentino on Vico. Beginning from the Lettere sovra la Scienza Nuova (1865), he gets a speculative profile of his Author, but philologically suitable to consider the intense and gradual thought in different phases that are to the origin of the recovery of the temporal dimension of the philosophy for its constitutive relationship with the totality of the cultural phenomenons in the epoch of reference (Problemi e metodi di ricerca nella Storia della Filosofia, 1952). Mondolfo gives a reading in which the scholar of the positivism (Da Ardigò a Gramsci, 1962) and the materialism (La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx, 1909), non forgetful of the idealistic lesson, analyzes the practical activity (Il «verum-factum» prima di Vico, 1969) of the living subject in the social world, in his constitutive to report it to the reality of the institutions.*

L'ORIGINE DEL LINGUAGGIO.
SPUNTI SU ALCUNI MOTIVI VICHIANI
NELLA FILOSOFIA DELLE FORME SIMBOLICHE
DI ERNST CASSIRER

1. I testi e i luoghi nei quali Ernst Cassirer si richiama a Giambattista Vico e al suo pensiero sono oramai fin troppo noti per essere menzionati e ricordati in questa breve nota¹. Quello che qui si vuole pro-

¹ Nella seconda metà del Secolo scorso il tema dei rapporti tra Vico e Cassirer è stato a lungo esaminato e discusso. Qui non è possibile fornire una notizia analitica dei principali studi relativi al confronto tra i due filosofi, per il quale si rimanda, pertanto, agli utili ausili bibliografici a disposizione, da consultare *ad vocem*. Per quanto concerne Vico: B. CROCE, *Bibliografia vichiana accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, 2 voll., Napoli, 1947-1948; M. DONZELLI, *Contributo alla bibliografia vichiana (1948-1970)*, Napoli, 1973; A. BATTISTINI, *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana (1971-1980)*, Napoli, 1983; R. MAZZOLA, *Terzo contributo alla bibliografia vichiana (1981-1985)*, supplemento a questo «Bollettino» XVII-XVIII (1987-1988), pp. 387-501; D. ROTOLI, A. STILE, *Quarto contributo alla bibliografia vichiana (1986-1990)*, supplemento a questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 415-583; M. MARTIRANO, *Quinto contributo alla bibliografia vichiana (1991-1995)*, Napoli, 1997; ID., *Sesto contributo alla bibliografia vichiana (1996-2000)*, Napoli, 2002. Utili selezioni bibliografiche – tematiche e ragionate – si trovano anche in appendice a studi monografici e a molte delle edizioni critiche dell'*opus* vichiano; tra queste si segnalano: N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, 1984, pp. 183-202; G. VICO, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. II, pp. 1899-1932.

Per Cassirer: R. KLIBANSKY, W. SOLMITZ, *Bibliography of Ernst Cassirer's Writings*, in *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, by R. Klibansky and H. J. Paton, New York, 1963², pp. 338-353; C. H. HAMBURG, W. SOLMITZ, *Bibliography of the Writings of Ernst Cassirer to 1946*, in *The Philosophy of Ernst Cassirer*, by P. A. Schilpp, Evanston, 1949, pp. 881-910; D. PH. VERENE, *Ernst Cassirer. A Bibliography*, in «Bulletin of Bibliography and Magazine Notes» XXIV (1964), pp. 103-106; ID., *Ernst Cassirer. Critical Work (1964-1970)*, in «Bulletin of Bibliography and Magazine Notes» XXIX (1972), pp. 21-24; R. NADEAU, *Bibliographie des textes sur Ernst Cassirer*, in «Revue Internationale de Philosophie» XXVIII (1974), pp. 492-510; S. W. ESTHIMER, *Ernst Cassirer. Critical Works and Translations (1969-1979)*, in «Bulletin of Bibliography» XL (1983) 1, pp. 40-44; W. EGGERS, S. MAYER, *Ernst Cassirer. An annotated Bibliography*, New York-London, 1988; F. CAPELLERES, *Bibliographie*, in E. CASSIRER, *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, présentation, traduction et notes par F. Capellères, Paris, 1989, pp. 183-226; R. NADEAU, *Etudes cassirériennes*.

porre, infatti, non è di certo un'analisi sistematica riguardo il rapporto che intercorre tra il pensiero di entrambi i filosofi, né tanto meno uno studio di insieme sui principali temi vichiani riscontrabili nell'ambito della cassireriana «logica universale delle scienze dello spirito»², quanto, piuttosto, un primo tentativo di individuazione di alcuni motivi di ripresa della fortuna – da parte del filosofo di Breslavia – del problema dell'origine del linguaggio in Vico.

Nelle pagine che seguono si proverà, pertanto, a mettere in rilievo alcune convergenze tematiche del concetto di linguaggio preso in esame da Cassirer nel volume I della *Filosofia delle forme simboliche*³ con la riflessione di Vico su lingua e linguaggio, al fine di rilevare che, entro tale ambito e al di là di ogni possibile forzatura testuale, la precedenza del linguaggio figurato poetico su quello utilitario e pratico è uno dei principali e più interessanti punti di incontro tra i due pensieri.

Tale confronto tematico sembra, comunque, non poter prendere inizio se non a partire dal principio chiave della speculazione di Cassirer, e dunque dal concetto di 'forma simbolica' e dalla definizione di 'simbolo' stesso⁴. Intento dell'analisi complessiva del filosofo di

Répertoire bibliographique, in Ernst Cassirer. *De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*, Actes du colloque de Nanterre 12-14 octobre 1988, sous la direction de J. Seidengart, Paris, 1990, pp. 323-359. In lingua italiana: R. KLIBANSKY, W. SOLMITZ, *Bibliografia degli scritti di Ernst Cassirer*, in E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, III, *Fenomenologia della conoscenza*, 2 voll., tr. it. di E. Arnaud, Firenze, 1966, vol. II, pp. 335-358; G. RAIÒ, *Introduzione a Cassirer*, Roma-Bari, 1991, pp. 213-246; R. LAZZARI, *Cinquant'anni di studi su Cassirer*, in *Ernst Cassirer cinquant'anni dopo*, fascicolo monografico della «Rivista di storia della filosofia» L (1995), pp. 889-921. Infine, per la fortuna di Cassirer in Italia si veda pure la rassegna curata da B. CENTI, *Die Cassirer. Forschung in Italien*, in *Symbolische Formen, mögliche Welten—Ernst Cassirer*, hrsg. v. E. Rudolph und H. J. Sandkühler, in «Dialektik» I (1995), pp. 145-154.

² E. CASSIRER, *La forma del concetto nel pensiero mitico* [*Die Begriffssform im mythischen Denken*, Leipzig-Berlin, 1922], in ID., *Mito e concetto*, tr. it. Firenze, 1992, pp. 8-11; d'ora in poi FCM.

³ ID., *Filosofia delle forme simboliche*, I, *Il linguaggio* [*Philosophie der symbolischen Formen*, I, *Die Sprache*, Oxford, 1923], tr. it. Firenze, 1961; d'ora in poi FFS I.

⁴ D. Ph. Verene fa risalire la prima occorrenza del lemma 'simbolo', nonché la formulazione del principio di 'forma simbolica' come superamento della teoria della conoscenza, al saggio del 1921, *La teoria della relatività di Einstein* [*Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921], tr. it. Roma, 1981, p. 160. Massimo Ferrari sostiene invece che il termine sia apparso per la prima volta nel 1904 nel primo volume delle *Hauptschriften* di Leibniz (G. W. LEIBNIZ, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, in ID., *Philosophische Werke*, vol. I, tr. di A. Buchenau, introduzione, revisione e note a

Breslavia è voler tracciare una fondazione 'filosofica' delle scienze dello spirito, articolare una 'morfologia dello spirito' entro la quale ciascuna forma di comprensione della realtà possa trovare la propria giustificazione metodica. Tutta la costruzione della *Filosofia delle forme simboliche* – questo è bene ricordarlo – muove da una scommessa teorica, e cioè dalla sentita necessità di superare la contrapposizione tra scienze della natura e scienze della cultura, nella piena e lucida consapevolezza che il processo costitutivo e conoscitivo è sempre anche un 'comprendere', così come il comprendere è sempre, di contro, un atto di conoscenza⁵. L'indagine di Cassirer si fonda dunque sull'intento di individuare una trama comune tra il mondo storico e tutte quelle 'forme' attraverso le quali, entro il confine di tale mondo, opera il «pro-durre spirituale»⁶.

cura di E. Cassirer, Leipzig, 1904). Cfr. D. PH. VERENE, *Introduzione* a E. CASSIRER, *Simbolo, mito e cultura* [*Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1939-1945*, New York-London, 1979], tr. it. Roma-Bari, 1981, p. 30; M. FERRARI, *Il giovane Cassirer e la Scuola di Marburgo*, Milano, 1988, p. 248.

⁵ G. Cacciatore sottolinea giustamente che «Non si tratta [...] di limitare la fondazione delle scienze dello spirito alla pur necessaria definizione di metodi e processi di ricerca autonomi e peculiari rispetto alle scienze della natura, né di assegnare loro la mera datità dei singoli fenomeni offerti dalla storia della civiltà. Il problema, piuttosto, è quello di considerare ogni contenuto della civiltà come 'fondato su di un generale principio formale', riconducibile sempre alla 'originaria attività dello spirito'» (G. CACCIATORE, *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, 1993, p. 323). Anche Leo Lugarini, uno dei più lucidi interpreti del pensiero di Cassirer, indica che esigenza fondamentale del filosofo di Breslavia è «un nuovo impianto filosofico, tale da consentire entro l'orizzonte del filosofare un autonomo insediamento delle scienze umane. Si pone così un 'compito fondativo', che trova corso nella ricerca della 'logica' di tali scienze. Viene, in un tale arco, marcata da Cassirer l'importanza filosofica di altri domini – linguistico, estetico, mitologico, religioso, storico – accanto a quello gnoseologico scientifico. Di tali domini, in quanto interi configuranti modalità specifiche e incipienti del nostro comprendere il mondo, vengono indagate le forme concettuali, viene esplorato il fondamento logico. In ciascuno di essi, che pure trovano un'originaria comunanza nel carattere di forme simboliche, è riconoscibile una funzione formatrice, caratterizzata in se medesima per un'intrinseca e specifica legge operativa» (L. LUGARINI, *Cassirer e il compito di fondazione delle scienze umane*, in «Il Pensiero» II, 1967, pp. 142-161. Nel saggio, Lugarini accenna brevemente anche al rapporto Cassirer-Vico).

⁶ «I diversi prodotti della cultura spirituale, il linguaggio, la conoscenza scientifica, il mito, l'arte, la religione diventano così, nonostante la loro interna diversità, membri di una unica grande connessione problematica, diventano diversi punti di partenza per giungere ad un unico scopo: trasformare il mondo passivo delle semplici *impressioni*,

L'interesse verso il problema della fondazione metodica delle *Geisteswissenschaften* si era manifestato inizialmente nel libro giovanile su Leibniz⁷ entro l'ampio quadro della trattazione della monade, che, consentendo l'estensione del concetto di 'individuo' dalla sfera della vita e della natura anche a quella della personalità morale, fa della spontaneità della coscienza il principio motore della realtà spirituale⁸. A partire da ciò, lo studio proponeva di dimostrare come l'etica leibniziana promuovesse una visione del mondo umano incentrata sul concetto di fine: Stato, diritto, società e storia – dunque l'intero ambito problematico delle *Geisteswissenschaften* – trovano la loro autentica fondazione nel dovere (*Sollen*) e nella legalità della coscienza morale, che a sua volta è anche il presupposto della sfera estetica. In questo studio l'etica assolve dunque la funzione di garantire per le scienze dello spirito una fondazione critica, qualificandosi come la logica specifica che esse richiedono. Pertanto, assumendo il compito di mediare il passaggio dalla legalità del conoscere alla legalità dell'azione morale, il *Leibniz' System* metteva in luce anche la fecondità della monade come principio trascendentale per le scienze dello spirito.

È significativo che, già in questa sede, Cassirer si richiami a Vico, la cui «metafisica dello spirito umano» veniva messa in parallelo con la critica di Leibniz alla sostanza cartesiana nella prospettiva di un'autonoma fondazione della «moderna filosofia della storia»⁹. Al di là di ogni riferimento testuale, ciò che comunque ci sembra importante rilevare è che Cassirer non può fare a meno di confrontarsi con quello che al neokantismo marburghese appariva essere un nodo cruciale e problematico, e al quale egli si era avvicinato al termine di un percorso di studi¹⁰: il problema del mondo spirituale, delle sue 'forme' e della storia, della 'logica' propria delle *Geisteswissenschaften* e del rapporto tra 'natura' e 'spirito'.

nelle quali lo spirito a tutta prima appare rinchiuso, in un mondo della pura espressione spirituale» (FFS I, p. 13).

⁷ E. CASSIRER, *Cartesio e Leibniz [Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen]*, Marburg, 1902, rist. anast. Darmstadt, 1962], tr. it. Roma-Bari, 1986.

⁸ Ivi, pp. 310-311.

⁹ Ivi, pp. 324-345.

¹⁰ ID., *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, 1916; ID., *Kants Leben und Lehre*, in *Immanuel Kants Werke*, vol. X, Berlin, 1918; ID., *Idee und Gestalt*, Berlin, 1921.

È, poi, nel saggio del 1923 *Il concetto della forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito*¹¹ – a ragione considerato insieme al precedente studio *La forma del concetto nel pensiero mitico*¹² quale prima vera, consapevole traccia di una ‘filosofia delle forme simboliche’ – che Cassirer riflette distesamente su questa tematica, ed elabora la formula sistematica del concetto di ‘simbolo’, chiarendone anche l’indicazione delle fonti specifiche¹³. Il saggio – che com’è noto inaugura la prestigiosa collana dei «Vorträge der Bibliothek Warburg» – offre la prima definizione veramente consapevole di ‘forma simbolica’, intesa come «ogni *energia* dello spirito mediante la quale un contenuto spirituale dotato di significato viene collegato ad un concreto segno sensibile e ad esso intimamente attribuito»¹⁴.

Punto di partenza è la ricerca di un principio unitario di configurazione delle forme spirituali di conoscenza e di comprensione del mondo. Tale principio è posto dal filosofo nella ‘forma simbolica’, nel ‘sim-

¹¹ ID., *Il concetto della forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito* [*Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in «Vorträge der Bibliothek Warburg» I (1921-1922), Leipzig-Berlin, 1923], in ID., *Mito e concetto*, cit., pp. 95-136; d’ora in poi CFS.

¹² Cfr. *supra*, nota 2. Il saggio riproduce il testo di una conferenza tenuta da Cassirer nel 1921 presso la *Religionswissenschaftlichen Gesellschaft* di Amburgo, e fu pubblicato l’anno successivo come volume inaugurale delle «Studien der Bibliothek Warburg». Cassirer, facendo seguire una riserva al tributo solo ‘apparentemente’ incondizionato che lo studio rivolge al suo maestro marburghese Cohen, dichiara – mettendo in rilievo una lacuna nella linea storico-sistematica rivendicata da Cohen – che il rapporto tra la logica intesa come «dottrina generale della scienza» e il sistema delle «scienze dello spirito» è molto più complesso e oscuro di quanto si possa realmente immaginare. A questo proposito egli ricorda ancora Vico come il primo filosofo moderno veramente consapevole della complessità di tale rapporto, e individua nella *Scienza nuova* «un audace tentativo di porre il problema di una logica generale delle scienze dello spirito che comparisse a pari titolo accanto a quella della matematica e della scienza della natura» (FCM, pp. 8-9).

¹³ Nell’introdurre il concetto di ‘forma simbolica’ è appena il caso – oltre che delinearne la provenienza concettuale e terminologica – di ricordare anche le fonti ‘filosofiche’ di Cassirer, che possono così essere sinteticamente ripartite: fonti logico-metafisiche (Cusano, Leibniz, Kant, Hegel), fonti estetiche (Goethe, Hegel, Humboldt, Vischer), fonti scientifiche (Helmholtz, Hertz), fonti mitologiche (Schelling, Usener, Vignoli), fonti iconologiche (Warburg, Saxl, Boll, Justi). Per un’analisi sistematica a riguardo si veda G. RAO, *Introduzione a Cassirer*, cit., pp. 47-67; mentre per indicazioni più complessive cfr. M. FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, 1996.

¹⁴ CFS, p. 175; il corsivo è nostro.

bolo' «considerato nel suo significato più ampio di *espressione simbolica* [*symbolischer Ausdruck*], di espressione di qualcosa di *spirituale* attraverso *segni* [*Zeichen*] e *immagini* [*Bilder*] sensibili»¹⁵. Dal punto di vista morfologico, il problema 'filosofico' fondamentale che qui viene posto non risiede tanto nella necessità del conoscere il significato e il ruolo del 'simbolo' in ogni particolare sfera spirituale o forma intesa come arte, mito e linguaggio, quanto nel comprendere «fino a che punto il linguaggio come *totalità*, il mito come *totalità*, l'arte come *totalità* portino in sé il carattere generale di formazione simbolica»¹⁶. Il rapporto tra soggetto e forma, tra soggetto e forme simboliche – sottolinea ancora Cassirer – è un rapporto di 'mediazione', visto che «ogni contenuto spirituale è per noi necessariamente legato alla forma della coscienza e con ciò alla forma del *tempo*»¹⁷.

2. Il volume I della *Filosofia delle forme simboliche* è – come si sa – dedicato al linguaggio¹⁸. Esigenza fondamentale del filosofo è, in questo caso specifico, garantire al linguaggio una «posizione speciale» nell'insieme delle forme simboliche, al fine di evitare requisizioni sterili e quanto mai riduttive assimilazioni da parte della logica e dell'estetica¹⁹.

Lo studio si apre con una fondamentale e quanto mai lucida sezione teorica che funge da prefazione all'intera opera, cui segue una storia del corso filosofico del problema del linguaggio – vera e propria *Fenomenologia della forma linguistica* – che analizza la lingua nella fase dell'espressione sensibile e in quella dell'espressione intuitiva, sino a pren-

¹⁵ Ivi, pp. 174-175.

¹⁶ Ivi, p. 176.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. *supra*, nota 3. Il secondo volume accoglie invece «l'abbozzo di una fenomenologia del pensiero mitico e religioso», mentre il terzo indaga sulla «vera e propria 'gnoseologia', cioè la dottrina delle forme del pensiero *scientifico*» (FFS I, p. VI). Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, II, *Il pensiero mitico* [*Philosophie der symbolischen Formen*, II, *Das mythische Denken*, Berlin, 1925], tr. it. Firenze, 1964; ID., *Filosofia delle forme simboliche*, III, *Fenomenologia della conoscenza* [*Philosophie der symbolischen Formen*, III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin, 1929], cit.

¹⁹ «Se il linguaggio deve essere mostrato come un'energia dello spirito realmente indipendente e originaria, non può fare a meno di inserirsi nel complesso di queste forme senza coincidere con alcun altro degli elementi singoli già esistenti; ad esso, nonostante il *nesso* sistematico in cui si viene a trovare con la logica e con l'estetica, deve essere assegnata in questo complesso una posizione *speciale* e deve essergli così assicurata la sua 'autonomia'» (FFS I, p. 143).

dere in esame il linguaggio come manifestazione di pensiero e di espressione formale e relazionale. Nelle prime pagine dell'*Introduzione*, Cassirer, introducendo inattese quanto evidenti analogie con il pensiero di Vico, individua la possibilità di un passaggio dalla «critica della ragione» alla «critica della civiltà» sulla base dell'abbandono di ogni semplicistico riduzionismo della riflessione filosofica «all'analisi della pura *forma conoscitiva*»:

Accanto alla pura funzione conoscitiva si tratta d'intendere la funzione del pensiero espresso nel linguaggio, la funzione del pensiero mitico-religioso e la funzione dell'intuizione estetica in tal maniera che risulti evidente come in esse si compia non tanto una ben determinata attività formatrice avente per oggetto il mondo quanto piuttosto un'attività formatrice tesa *verso* il mondo, verso un oggettivo nesso sensibile, e verso un'oggettiva totalità intuitiva. La critica della ragione diviene così critica della civiltà. Essa cerca di intendere e di dimostrare come ogni contenuto della civiltà, in quanto è più di un semplice contenuto singolo, in quanto è formato su di un generale principio formale, ha come presupposto una originaria attività dello spirito. Solo qui la tesi fondamentale dell'idealismo trova la sua vera e compiuta conferma. Fino a quando la riflessione filosofica si riferisce solamente all'analisi della pura *forma conoscitiva* e si limita a questo compito, non può essere distrutta del tutto neppure la forza della visione ingenuamente realistica del mondo²⁰.

La lunga citazione mette in rilievo come per il filosofo di Breslavia, in maniera certo non dissimile dall'assunto vichiano della «Storia delle nazioni», ogni produzione dello spirito – linguaggio, mito, arte, ma in senso generale 'semplicemente' scienza – si articola senza gerarchia entro quella che egli definisce *civiltà*.

Poco più oltre il richiamo a Vico torna a farsi sentire nuovamente, e questa volta in maniera ancora più esplicita. Dopo avere chiarito che nell'ambito del proprio sistema speculativo il 'simbolo' riveste una funzione di mediazione tra «mondo dell'esperienza» ed «elaborazione delle forme», Cassirer mostra la ferma convinzione che alla sfera del sensibile è dato manifestarsi nei diversi campi della «creatività spirituale» solo attraverso quella che egli – insieme a Goethe – definisce «vera e propria fantasia sensibile»:

²⁰ Ivi, p. 12.

In tutti questi campi si appalesa in effetti come vero mezzo del loro immanente progresso il fatto che essi fanno sorgere accanto al mondo della percezione e al di sopra di esso uno specifico libero *mondo di immagini*: un mondo che per la sua natura immediata porta tuttavia in sé il colore del sensibile, ma che rappresenta una sensibilità già formata e quindi dominata dallo spirito. Qui non si tratta di un sensibile semplicemente dato e trovato, ma di un sistema di molteplicità sensibili prodotte in una qualche forma del libero immaginare²¹.

L'autonomia conoscitiva della fantasia così come la sua funzione 'formatrice' sono dunque rilevate e accertate tramite un ragionamento che non è poi tanto distante da quello elaborato da Vico, il quale a partire dal contesto delle *Orazioni inaugurali* individuava proprio nella fantasia la facoltà di «rappresentare con immagini la realtà»²².

Il riferimento sia pur mediato e analogico a Vico si pone così all'origine di un processo di chiarificazione 'filosofica' riguardo la piena dignità da conferire alla sfera dell'immaginazione. Gli assunti del *De ratione* nei quali Vico riconosce nella fantasia e nella memoria parti essenziali e imprescindibili dell'articolazione del metodo degli studi dei

²¹ Ivi, p. 22. E ancora poco oltre: «Anche la fantasia mitica, per quanto fortemente radicata nel mondo della sensibilità, è purtuttavia al di sopra della mera passività del fatto sensibile [...]. Il mondo del mito non è un mero prodotto dell'estro o del caso, esso ha invece le sue proprie leggi fondamentali che ne regolano l'attività formatrice e influiscono su tutte le sue particolari manifestazioni» (ivi, p. 23).

²² «Essa [la fantasia] immaginò le divinità maggiori e le minori, essa immaginò gli eroi, essa ora svolge le sue idee, ora le collega, ora le distingue; essa pone sotto i nostri occhi terre infinitamente lontane, abbraccia quelle distinte fra loro, valica quelle inaccessibili, scopre quelle inesplorate, apre strade per quelle impervie [...]. Quanto poco degnamente hai dissertato sinora sui moti dell'animo, o filosofia, tu che consideri questa operazione della mente [la fantasia] come una delle sue prime percezioni sensoriali, benché sia chiaro che vi sono in essa tante e così complete deduzioni e tanti ragionamenti» (G. VICO, *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982, *Or. I*, pp. 83, 85).

Fondamentale a tale proposito resta la lucida analisi di Giuseppe Cacciatore, che a tale riguardo afferma: «Nella fantasia – e nei suoi procedimenti, primo fra tutti la metafora – si esprime una potenza di configurazione del reale che non ha pari: una profonda 'facultas percipiendi', una rapida capacità di collegare e distinguere ('componendi secernendique') e una altrettanto veloce di ragionare ('ratiocinandi'). La fantasia, dunque, non è solo il necessario supporto del discorso metaforico ma diventa forza formatrice indispensabile allo stesso procedimento razionale del pensiero» (G. CACCIATORE, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, in *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Tübingen, 1995, p. 258).

fanciulli²³, e ancora quelli dove indica la metafora e il discorso metaforico essere più pertinenti che non il metodo geometrico al compito della ricerca filosofica²⁴, chiariscono bene quanto si sta provando a mettere in rilievo.

Come la metafora vichiana è stata acutamente definita quale «elemento trascendentale del linguaggio»²⁵, non diversamente il 'simbolo' in Cassirer tende ad assumere un carattere «formale e trascendentale»²⁶. E come per Vico il procedimento fantastico-metaforico rappresenta oltre che un dato momento dell'attività della mente umana, anche «uno strumento più adeguatamente filosofico di sintesi, comparazione e commisurazione delle cose», per Cassirer il simbolo esprime «un momento storicamente determinato di una autonoma fenomenologia dell'attività creativa dell'uomo», oltre che la manifestazione della capacità dell'esercizio di sintesi dello spirito stesso²⁷.

Per Cassirer, una delle prove decisive per dimostrare in che modo una data attività dello spirito possa manifestarsi nei sistemi simbolici, risiede nel fatto che gli stessi 'simboli' si rivelano con un proprio carattere specifico e con una propria pretesa di validità conoscitiva. Ciò risulta chiaramente attraverso l'osmosi che si determina tra la cosa e il simbolo in tutte quelle manifestazioni del pensiero ancora legate al linguaggio e al pensiero mitico e irriflesso:

²³ «[...] Sarei d'avviso d'istruire i giovani in tutte le arti e scienze con giudizio integrale. A tal fine la topica li arricchisca dei suoi luoghi e intanto col senso comune progrediscono nella pratica della vita e nell'eloquenza, con la fantasia e la memoria si irrobustiscano in quelle arti che si servono di queste facoltà, infine apprendano la critica, per giudicare in ultimo col proprio cervello sulle cose apprese e si esercitino sui medesimi argomenti, sostenendo le due tesi opposte» (G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in ID., *Opere*, cit., vol. I, p. 111).

²⁴ «Non sono infatti la stessa cosa la sottigliezza e l'acutezza, giacché il sottile consta di una sola linea, l'acuto di due e tra le molte acutezze il primo posto è tenuto dalla metafora, la più insigne finezza e l'ornamento più splendido di ogni parlare ornato» (ivi, p. 117; ma cfr. pure p. 119).

²⁵ Cfr. D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in Vico*, in questo «Bollettino» XVI (1986), p. 326.

²⁶ Cfr. G. CACCIATORE, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, cit., p. 260, dove per altro viene fornita una essenziale e imprescindibile indicazione metodologica, secondo la quale la possibile analogia tra il procedimento metaforico in Vico e la concezione del simbolo in Cassirer deve essere individuata entro un comune profilo teoretico, e non entro specifici riferimenti testuali e consonanza di testi.

²⁷ Ivi, pp. 260-261. Ma cfr. anche *FFS* I, pp. 23 sgg. e pp. 48 sgg.

Nello sviluppo immanente dello spirito, l'acquisizione del *simbolo* costituisce sempre un primo e necessario passo per l'acquisizione della conoscenza obiettiva dell'essenza. Il simbolo costituisce per la conoscenza, per così dire, il primo stadio e la prima prova dell'obiettività perché, grazie ad esso, per la prima volta viene offerto un punto fermo al perenne mutare del contenuto della coscienza, perché in esso viene determinato e messo in rilievo un elemento permanente²⁸.

Nel definire l'universale fantastico Vico aveva ragionato in modo analogo, acquisendo, inoltre, una consapevole comprensione razionale della realtà, strettamente legata al ruolo dell'attività creativa e immaginativa della fantasia, segnalando il delinarsi di un comune motivo di vero sulla base del formarsi di idee uniformi in nazioni e culture tra loro distanti e diverse.

3. È nella *Fenomenologia della forma linguistica* che Cassirer si interroga compiutamente sul problema 'filosofico' dell'origine e dell'essenza del linguaggio nella storia della filosofia, un tema – egli dichiara – «in fondo antico quanto il problema dell'essenza e dell'origine dell'essere»²⁹, se è vero, come lo è, che la prima riflessione conscia sul mondo, nel suo complesso, individua linguaggio ed essere, «parola e significato» come un'unità inscindibile.

Le teorie sulla lingua sono passate al vaglio: dapprima egli considera il problema del linguaggio entro i confini della storia dell'idealismo filosofico, prendendo in esame il pensiero di Platone, Cartesio e Leibniz, successivamente affronta tale questione rispettivamente secondo l'impostazione che le è stata attribuita dai sistemi empiristici (Bacone, Hobbes, Locke, Berkeley), e da quelli fondati dagli illuministi francesi (Condillac, Maupertuis, Diderot). Cassirer riflette sul dato di fatto che molte di queste concezioni – «le empiristiche e le razionalistiche, le psicologiche e le logiche»³⁰ – sebbene siano profondamente distanti tra loro, presentano tuttavia un non trascurabile tratto comune, che risiede nell'aver considerato il linguaggio essenzialmente secondo il suo contenuto teoretico, e dunque «secondo la sua posizione nel complesso della conoscenza», e in relazione ai risultati che fornisce

²⁸ FFS I, p. 25, e cfr. ancora G. CACCIATORE, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, cit., p. 264.

²⁹ FFS I, p. 63.

³⁰ Ivi, p. 104.

per la costruzione di essa³¹. Eppure – prosegue il filosofo – il linguaggio, se se ne seguono le tracce fin dai suoi primi inizi, appare come un'espressione affettiva e spontanea, un «segno emozionale dell'affetto e dell'istinto sensibile [...] necessario e naturale»³², non una mera convenzione o composizione arbitraria. È dunque proprio in queste pagine che egli concede particolare rilievo alla posizione che Vico ha assunto proprio riguardo tale problema, quello dell'origine del linguaggio³³.

La complessa questione del linguaggio nella riflessione di Vico trova una prima e compiuta espressione nel *De antiquissima*, dove da subito, a partire dal *Proemio*, il filosofo manifesta l'esigenza di meditare intorno alle origini della lingua latina, che deve essere necessariamente dedotta da una «riposta dottrina», dalla quale provengono le origini dotte delle parole latine³⁴. Ma il vero contesto nel quale prende finalmente forma l'indagine vichiana sul linguaggio è quello che si deter-

³¹ *Ibid.*

³² Ivi, p. 105. Poco oltre Cassirer, richiamandosi a Lucrezio, così prosegue: «il linguaggio si sviluppa come un campo particolare dall'impulso generale verso l'espressione mimico-sensibile, che è innata e naturale nell'uomo e che è insita in lui non come opera di riflessione, ma *inconsapevole e involontaria*» (ivi, p. 106; il corsivo è nostro). Per il rimando testuale a Lucrezio cfr. LUCR., *De rerum natura*, vv. 1026 sgg.).

³³ Il problema dell'origine del linguaggio in Vico è estremamente complesso e foderio di troppe digressioni per poter essere trattato in maniera anche solo essenziale in questa sede. Pertanto si rimanda agli ausili bibliografici a disposizione da consultare *ad vocem*, per i quali cfr. *supra*, nota 1. Di certo tra la vasta letteratura critica non si può prescindere dagli importanti studi compiuti da J. TRABANT tra i quali si segnalano, tra i più recenti: *Phantasie und Sprache bei Vico und Humboldt*, in «Kodicas/Code. Ars Semiotica» XI (1988) 1-2, pp. 23-41; *Parlare cantando: language singing in Vico and Herder*, in «New Vico Studies» IX (1991), pp. 1-16; *Immagine o segno. Osservazioni sul linguaggio in Vico e Humboldt*, in *Vico in Italia e in Germania*, a cura di G. Cacciatores e G. Cantillo, Napoli, 1993, pp. 235-250; *Über das Dictionario Mentale Comune, in Vico und die Zeichen / Vico e i segni*, cit., pp. 63-69; *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico [Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie]*, Frankfurt a. M., 1994, tr. it. Roma-Bari, 1996; *Tristi segni. Per una sematologia vichiana*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 11-27; *La lingua di questa scienza: lingua antica – Scienza nuova*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, 3 voll. a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla e J. Villalobos, Napoli, 2001, vol. I, pp. 189-218; *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, tr. it. Napoli, 2007. Fondamentale resta poi lo studio classico di E. AUERBACH, *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, tr. it. Roma, 1987. Si vedano inoltre gli studi a riguardo in *Vico in Italia e Germania*, cit.

³⁴ G. VICO, *De antiquissima Italarum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005, pp. 2 sgg.

mina a partire dal centrale problema filosofico della possibilità di fondare una 'scienza nuova', a partire dalle importanti novità annunciate nel *De uno*: il punto chiave diventa la piena assunzione da parte di Vico dell'idea della «poieticità» umana, della capacità insita nell'uomo di pensare Dio e di dare vita al mondo storico, una problematica che apre a sua volta la strada alla possibilità di porre la questione del 'significato' che gli uomini attribuiscono alle cose, e del carattere simbolico che queste naturalmente assumono. Vico insiste fermamente sulla stretta connessione che esiste tra lo sviluppo della vita civile e quello della lingua, visto che di fatto tale relazione fa sì che il linguaggio tenda ad assumere la stessa articolazione triadica che è propria della vita civile, giacché anche esso, come le età dell'uomo e della storia, è prima *divino*, poi *eroico* e infine *umano*³⁵. In ogni caso, ciò che qui crediamo debba essere sottolineato è la forte esigenza di universalità espressa da Vico, un'universalità che, procedendo dalla coscienza umana, rende possibile la comunicazione degli uomini tra loro³⁶.

Il nesso profondo che esiste tra le forme della vita politico-culturale e quelle del linguaggio consente pertanto a Vico l'individuazione di un principio generale, secondo il quale le lingue sono da sempre e imprescindibilmente legate ai vari gradi e contenuti dell'esperienza umana. La lingua divina è per Vico «muta per cenni o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee ch'essi volevan significare», quella eroica è invece una favella «per imprese eroiche [...] per simiglianze, comparazioni, immagini, metafore e naturali descrizioni», quella umana, infine, si articola «per voci convenute da' popoli, della quale sono assoluti signori i popoli»³⁷. In ciascuna di queste forme linguistiche si esprime allora la

³⁵ «[...] L'età degli dei, nella quale gli uomini gentili credettero vivere sotto divini governi, e ogni cosa essere loro comandata con gli auspici e con gli oracoli, che sono le più vecchie cose della storia profana; – l'età degli eroi, nella quale dappertutto essi regnarono in repubbliche aristocratiche, per una certa da essi riputata differenza di superior natura a quelli de' lor plebei; – e finalmente l'età degli uomini, nella quale tutti si riconobbero esser uguali in natura umana, e perciò vi si celebrarono prima le repubbliche popolari e finalmente le monarchie, le quali entrambe sono forme di governi umani» (ID., *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in *Opere*, cit., vol. I, p. 438, § 31; d'ora in poi *Sn44*).

³⁶ «Ogni processo di generalizzazione avviene sotto la spinta della *vis veri* e dell'esigenza di universalità in cui essa si esprime, perciò il *carattere poetico* è qualificato anche come *universale fantastico*» (A. M. JACOBELLI ISOLDI, *La teoria vichiana del linguaggio*, in «Il Cannocchiale» I, 1992, p. 12; il corsivo è nostro).

³⁷ *Sn44*, p. 439, § 32.

capacità 'simbolizzatrice' dell'uomo, e ciascuna di esse ha il proprio carattere poetico, il segno che l'uomo vede, coglie e interpreta. Intenzione di Vico è, infatti, voler dimostrare che la lingua convenzionalmente usata dagli uomini per comunicare tra loro è solo apparentemente arbitraria: serve appunto per 'comunicare'. Dietro di essa, a ben vedere, si scorgono stratificate addirittura due forme di 'semiosi', e cioè una lingua che si esprime tramite gesti, «cenni», «geroglifici» e «caratteri» prevalentemente visivi, e una lingua eroica che si articola grazie a segni, immagini visive e acustiche. Pur presentandosi razionale, la lingua umana affonda dunque le proprie radici nella facoltà più corporea della mente: la fantasia³⁸.

Così Vico – «il pensatore che per primo ha osato abbozzare un disegno comprensivo e sistematico delle scienze dello spirito»³⁹ – ha per Cassirer il merito di aver rifiutato giustamente le tesi convenzionalistiche, e di avere finalmente posto non solo la questione del reperimento di un legame 'naturale' tra le parole e il loro significato da ricercarsi nell'idea di un «dizionario universale» comune⁴⁰, ma di aver messo altresì in atto l'arduo tentativo di ricostruire l'origine e l'evoluzione delle lingue, sostenendo la genesi poetica e individuale del linguaggio.

³⁸ Fondamentale e indispensabile in questo senso è tutta l'analisi di J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, cit.

³⁹ FFS I, p. 106.

⁴⁰ L'idea di un «vocabolario» o «dizionario mentale comune» è esposta in un passo della *Scienza nuova* del 1725 (G. VICO, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni* [1725], in ID., *Opere*, cit., vol. II, pp. 1164-1166). Nella redazione del 1744 Vico riprende più volte il concetto di «vocabolario» o «lingua mentale comune»: «È necessario che vi sia nella natura delle cose umane una lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possan aver esse cose» (*Sn44*, p. 503, ma cfr. pure le pp. 441, 498-499, 613-615, 631, 661, 669-670).

Essenziale, a tale riguardo, è l'accorta analisi di D. Ph. Verene, il quale partendo proprio dall'intuizione vichiana del «vocabolario mentale comune» si collega alla nozione di un senso comune del genere umano che «sotteso a ogni attività umana [...], non varia da nazione a nazione o da popolo a popolo [...], è base della nuova arte critica da cui dipende la nuova scienza vichiana nel suo complesso» (D. PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, Roma, 1984, p. 183); ma cfr. anche *Vico's Influence on Cassirer*, in «New Vico Studies» III (1985), pp. 105-111, in partic. pp. 107-109; e *Vico's Science of Imaginative universals and the Philosophy of symbolic forms*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene, Baltimore-London, 1976, pp. 295-317.

L'idea centrale e forte della concezione linguistica vichiana è che alla base delle diverse lingue ci sia un dizionario 'mentale' comune, e che al di là dei diversi lemmi degli idiomi concreti ci sia una 'voce mentale' comune in grado di dare vita alla lingua 'antica' dell'umanità, collettiva e universale. Se – osserva Vico – presso popoli diversi e sconosciuti tra loro nascono idee nelle quali si riscontra un grado alto di uniformità, ciò vuol dire che esiste «un motivo comune di vero». Il senso comune del genere umano, quella capacità sintetica concessa ai popoli dalla provvidenza, per giungere a definire il certo «d'intorno al diritto natural delle genti, del quale le nazioni si accertano con intendere l'unità sostanziali di cotal diritto», consente la formazione di quel *dizionario mentale* che è – di certo – all'origine di tutte le lingue articolate diverse, ma che è anche la base su cui «sta concepita la storia ideal eterna che ne dia le storie in tempo di tutte le nazioni»⁴¹.

L'intuizione vichiana di «un vocabolario mentale» che sia da sempre comune a tutte le lingue, appare a Cassirer come una supposizione giusta, visto che anch'egli condivide l'idea del filosofo napoletano secondo cui quasi tutte le espressioni sono nate da qualità *naturali* delle cose, o da impressioni sensibili ed emozioni⁴². Per Vico tutte le parole originarie erano generate da radici monosillabiche, in grado di riprodurre per onomatopea un suono naturale oggettivo, e quali puri suoni sensibili esse erano perciò anche l'espressione diretta e spontanea di uno o più stati d'animo. Alla formazione delle interiezioni si riallaccia poi, in maniera congiunta, quella di pronomi e particelle che nella loro forma fondamentale si riconducono anch'essi a pure radici monosillabiche, dalle quali avrebbero avuto origine i nomi, e solo da questi i verbi, secondo un processo che è proprio del linguaggio infantile⁴³.

Di certo a Cassirer non sfugge l'ingenua arbitrarietà dell'etimologia vichiana, che è «puramente speculativa» e priva di qualsiasi supporto,

⁴¹ *Sn44*, p. 499, § 145.

⁴² *FFS I*, p. 105.

⁴³ Si veda il contributo di G. DORFLES, *Mito e metafora in Cassirer e Vico*, in «Il Pensiero» XIII (1968), pp. 145-158, in partic. le pp. 147-149, dove, sebbene si prenda essenzialmente in esame il problema dell'origine del pensiero mitico tanto in Vico quanto in Cassirer, si riscontrano pure indicazioni interessanti riguardo la concezione dell'origine del linguaggio secondo i processi mentali legati all'infanzia. Utili spunti su ciò possono essere rinvenuti anche in parte del discorso più generale di B. LAURETANO, *Il linguaggio tra mito e logo nel pensiero di Ernst Cassirer*, in «Il Pensiero» XIII (1968), pp. 159-293, in partic. le pp. 159-173; e di S. VECA, *Elementi di morfologia. Saggio su Cassirer*, in «Il Pensiero» XIV (1969), pp. 35-70.

e critico e storico. Ciò, tuttavia, non gli impedisce di guardare a Vico come al primo pensatore che ha finalmente individuato il valore costruttivo del sentimento e della fantasia nella genesi e nell'origine della lingua. E ancora, di ammettere che la teoria del filosofo napoletano riguarda la nascita del parlare «contiene [...] un germe importante e fecondo per la concezione generale del linguaggio»: in luogo di un rapporto «statico» tra suono e significato subentra finalmente con Vico una relazione «dinamica», grazie alla quale il linguaggio è ricondotto all'evoluzione del parlare, e quest'ultima poi è a sua volta riferita alla dinamica del sentimento e dell'affetto⁴⁴.

Ecco perché Vico e il suo pensiero hanno per Cassirer l'indiscusso merito di avere aperto la strada al secolo XVIII e con esso alle riflessioni di Hamann, Herder e Humboldt⁴⁵, i quali si pongono davvero come un punto di svolta nella riflessione sull'origine del linguaggio per aver rivalutato nel sentimento l'originaria potenza creatrice del mondo spirituale, per aver riconosciuto nella poesia la lingua madre del genere umano, e per aver inaugurato la concezione del linguaggio inteso come 'organismo'.

Senza Wilhelm von Humboldt non si potrebbe intendere adeguatamente né la riflessione di Cassirer sul linguaggio, né la sua convinzione che anche il linguaggio possa rinvenire la propria chiarificazione filosofica solo «entro un sistema completo dell'idealismo filosofico»⁴⁶. Il significato forse più profondo del linguaggio in quanto 'forma simbolica' risiede, allora, per Cassirer proprio nell'accento posto sul costante «lavoro dello spirito», attraverso cui lo spirito fa del suono una parola conferendo senso alle cose del mondo, e istituendo una mediazione sim-

⁴⁴ FFS I, p. 108.

⁴⁵ Wilhem von Humboldt è naturalmente il punto di riferimento costante della riflessione cassireriana sul tema del linguaggio. A Humboldt e al criticismo linguistico Cassirer ha dedicato lo scritto *Die kantischen Elemente in Wilhem von Humboldts Sprachphilosophie*, in *Festschrift für Paul Hensel*, Greiz i. V., Ohag, 1923, pp. 105-127, dove delinea, in maniera quasi programmatica, le ragioni del proprio approccio sistematico alla filosofia del linguaggio. Anche per la letteratura secondaria riguardo il rapporto tra Cassirer e von Humboldt – ma pure per gli studi critici sul legame del pensiero di Vico con quello di Hamann, Herder e von Humboldt – si rimanda ai repertori bibliografici a disposizione, da consultare *ad vocem* e per i quali ancora cfr. *supra*, nota 1.

⁴⁶ FFS I, p. IX. Su Humboldt cfr. F. TESSITORE, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Napoli, 1965; W. VON HUMBOLDT, *Università e umanità*, scritti a cura di F. Tessitore, Napoli, 1974; ID., *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Torino, 2004.

bolica tra l'uomo e l'oggetto⁴⁷. Il linguaggio – rileva Cassirer – «non è mai un semplice inseguire le impressioni e le rappresentazioni, ma si pone di fronte ad esse «con una sua azione autonoma [...]. Solo grazie a tale presa di posizione esso distingue, sceglie e orienta e crea determinati centri, determinati punti privilegiati dell'intuizione oggettiva stessa»⁴⁸.

È allora attraverso il linguaggio inteso con Humboldt quale «forma interna» (*innere Form*) che per l'uomo il mondo acquista un senso, ed è attraverso il linguaggio vichianamente inteso come pensiero mitico e poetico che è dato cogliere il carattere originario dello spirito, come si intuisce dalle parole di Cassirer:

Il linguaggio primevo dell'umanità fu un pensiero mitico o poetico; ed il linguaggio primo ed originario fu la poesia. L'idea che in seguito sarebbe stata espressa da Hamann e Herder nelle parole 'Poesie ist die Muttersprache des Menschengeschlechts', è stata anticipata da Vico [...]. Le prime nazioni non pensarono per concetti. Pensarono in immagini poetiche, parlarono per favole, scrissero in geroglifici⁴⁹.

ALESSIA SCOGNAMIGLIO

THE ORIGIN OF THE LANGUAGE. NOTES ON SOME VICO'S TOPICS IN THE PHILOSOPHY OF THE SYMBOLIC FORMS OF ERNST CASSIRER. This essay examines some thematic convergences between the concept of language investigated by Ernst Cassirer in the first volume of the Philosophy of the symbolic forms and Vico's theory of language. The precedence of the poetic figured language on the practical utilitarian one emerges as one of main and more interesting contact points between the two theories.

⁴⁷ Ivi, p. 303.

⁴⁸ Ivi, p. 329.

⁴⁹ E. CASSIRER, *Descartes, Leibniz e Vico* [1941-1942], in *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 114.

«MEMORE EVIDENTEMENTE DELL'ESEMPIO VICHIANO». CROCE E L'AUTOBIOGRAFIA INTELLETTUALE

Il 'gatto' della finzione concettuale non ci fa conoscere nessun singolo gatto, come ce lo fa conoscere un pittore o un biografo di gatti; ma, in forza di quel nome, molte immagini di animali che sarebbero rimaste disperse, o ciascuna congiunta e fusa nel quadro complessivo in cui era stata immaginata e percepita, vengono ordinate in serie e sono ricondotte in gruppi. Ciò importa poco, anzi nulla, a chi sogna da poeta o ricerca la verità universale; ma importa assai a colui che, avendo la casa infestata da topi, deve dare l'incarico per l'acquisto di un gatto¹.

1. Sospese nel bel mezzo di una complessa e sottile esposizione della natura dello pseudoconcetto e destinate a fornirne una chiarificazione esemplificativa, queste parole, che si leggono nella *Logica* del 1909 – non pura e semplice riproposizione in volume, è risaputo, della precedente Memoria pontaniana², ma, per affermazione esplicita dello stesso filosofo, «seconda edizione del [suo] pensiero»³ – tendono a suscitare il sorriso più o meno compiaciuto anche del più riflessivo ed austero dei lettori. In realtà sotto l'apparente registro ironico e l'innegabile sfumatura paradossale si nasconde una questione filosofica profonda e pertinente – lo si vedrà – al tema che qui si intende svolgere.

Com'è noto, nel 1902 la prima pagina dell'*Estetica* si apriva con la distinzione delle due forme in cui si articola e si esaurisce l'attività teoretica dello spirito: la «conoscenza intuitiva [...] delle cose singole», realizzata dalla «fantasia» per mezzo di «immagini», e la «conoscenza logica» delle «relazioni» fra le cose singole, «produttrice di concetti» e

¹ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* [1909], a cura di C. Farnetti, con una Nota di G. Sasso, Napoli, 1996, p. 49.

² Cfr. ID., *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana» XXXV (1905).

³ ID., *Avvertenza* [novembre 1908], in *Logica...*, cit., p. 7.

dominio esclusivo dell'«intelletto»⁴. Pur sussistendo un nesso profondo, strutturale fra rappresentazione e concetto, dal momento che «l'individuale e l'universale» sono «due stadii successivi, un arricchimento continuo della coscienza, che dalla prima forma si solleva alla seconda, e torna sulla prima per apprenderla in nuovi modi»⁵, essi conservano però, presi in se stessi e proprio in quanto «distinti», una loro specifica fisionomia che li rende reciprocamente inassimilabili. Pertanto, così come «il concetto» è «pensamento dell'universale, cioè del diverso dall'individuale»⁶, l'intuizione è apprensione diretta di un singolo individuo irripetibile, e dunque «un concetto vero e proprio, appunto perché non è rappresentazione, non può avere a suo contenuto un singolo elemento rappresentativo»⁷, e un'intuizione, dal canto suo, non può mai esprimere un universale. Conoscenza intuitiva e conoscenza logica si intrecciano reciprocamente arricchendosi – la «distinzione» fra loro delle forme dello spirito dice appunto nel medesimo tempo la loro differenza e la loro unità – ragion per cui non è concepibile né un'*intuizione dell'universale* né – ed è ciò che qui più interessa – un *concetto dell'individuale*, quale potrebbe essere, ad esempio, «il concetto di Socrate, distinto dall'intuizione dell'individuo Socrate, il concetto di Napoli, distinto dalla visione della città di Napoli»⁸. Tuttavia, se è vero che di un singolo individuo non può darsi il concetto, non è altrettanto vero che un individuo non possa essere assunto quale simbolo rappresentativo di tutti gli esemplari del proprio genere; in modo tale che, accanto ai veri e propri concetti di natura teoretica, quali – per elencarne solo alcuni – quelli di «qualità», «svolgimento», «bellezza», «finalità»⁹, convivono quelli che solo impropriamente possono definirsi concetti – in quanto privi di alcuni dei caratteri specifici di questi ultimi ed inoltre afferenti alla sfera pratica dello spirito – e perciò sono detti «pseudocconcetti». Utili ma non apportatrici di conoscenza, tali «finzioni

⁴ ID., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [1902], a cura di G. Galasso, Milano, 1990, p. 3.

⁵ *Lineamenti...*, cit., p. 16. A proposito del legame indissolubile fra individuale e universale, molti anni più tardi e con un'efficace prosa immaginosa Croce scriverà che «l'universo è impensabile senza l'individuo e l'individuo senza l'universo, la terra senza il cielo e l'uomo senza Dio» (ID., *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, 1929, p. 6).

⁶ *Lineamenti...*, cit., p. 20.

⁷ *Logica...*, cit., pp. 39 sgg.

⁸ *Lineamenti...*, cit., p. 20.

⁹ *Logica...*, cit., p. 40.

concettuali» sono costituite da una intuizione singolare che, senza alcuna pretesa di consentire la conoscenza di un individuo, si pone invece come rappresentante simbolica di caratteri comuni; per fare un esempio: quando vuole formare uno pseudoconcetto, «lo spirito pratico [...] in fatto di conoscenza del tutto sterile [...] dice a un gatto: 'tu mi rappresenterai tutti i gatti', o a una rosa: 'ecco, ti disegno nel mio trattato di botanica, e tu rappresenterai tutte le rose'»¹⁰. Ciò che si può fare a proposito dell'intera massa complessiva degli esemplari di un determinato genere di oggetti, si può ripetere anche di fronte alla ricchezza dei vari momenti che si susseguono lungo il corso di un'intera vita; «lo spirito pratico» può cioè estrapolare dalla palpitante molteplicità della storia vissuta di un individuo un singolo aspetto e sentenziare arbitrariamente che esso rappresenterà simbolicamente quel tale individuo nella sua totalità. Vale a dire: se allo spirito atteggiato teoricamente è interdotta la formazione del *concetto* di un individuo, lo stesso, nel suo agire pratico, ne può però costruire lo *pseudoconcetto*.

Socrate – spiega Croce con un esempio – fu un cittadino e filosofo ateniese, che, come filosofo, oltrepassò la sofistica e, come cittadino, fu un novatore: questo, si dirà, è il concetto di Socrate, e, rispetto a questo, l'aver Socrate lavorato da scultore e fatto il gruppo delle Cariati che si vedeva a pie' della scala dell'Acropoli, e l'aver combattuto a Potidea salvando la vita ad Alcibiade, e discusso con Protagora, e nell'anno primo della XCV Olimpiade sorbito la cicuta, appariranno le rappresentazioni in cui quel concetto s'incarna. Basta un momento di riflessione per riconoscere che *Socrate non è se non la vita di Socrate*: pure, quell'*estratto concentrato*, quello *pseudoconcetto* dell'individuo Socrate, ci rende qualche servizio, e però noi lo formiamo e adoperiamo, malgrado la sua irrazionalità teoretica, che non è poi irrazionalità allorché dal momento propriamente teoretico siamo già fuori¹¹.

¹⁰ Ivi, pp. 47 sgg.

¹¹ *Lineamenti...*, cit., pp. 66 sgg.; i corsivi sono nostri. Diversi anni più tardi, riferendosi alla «coincidenza» del carattere di un popolo con la sua storia, Croce farà affermazioni di tenore analogo: «Qual è il carattere di un popolo? La sua storia: tutta la sua storia e nient'altro che la sua storia. La coincidenza è, in questo caso, perfetta, o, piuttosto, non si tratta di coincidenza ma di identità» (B. CROCE, *Le descrizioni dei caratteri dei popoli*, nei *Marginalia di Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Milano, 1989 – per notizie sull'edizione originale cfr. *infra*, nota 12 –, pp. 378-380, qui p. 378).

Sia detto qui per inciso: escludere la possibilità del concetto di individuo era di importanza vitale per il Croce della *Logica*, poiché l'obiettivo finale della riflessione contenuta nel secondo volume della *Filosofia dello Spirito* doveva essere la riconduzione del giudizio definitorio – avente per soggetto e per predicato due concetti universali di pari estensione che si dicono reciprocamente e dunque tautologicamente (es.: «la volontà è la forma pratica dello spirito») – al giudizio individuale, il che Croce poteva fare con agio postulando implicitamente una sorta di 'contemporaneità' della filosofia – cronologicamente anteriore rispetto a quella più famosa della storia enunciata pochi anni dopo in *Teoria e storia della storiografia*¹² – secondo cui la definizione veniva considerata una risposta trovata ad un problema circoscritto in sorto entro la «condizionalità individuale e storica» di chi quella definizione aveva formulato¹³. Questo processo logico di riduzione del giudizio definitorio a quello individuale o storico poteva così chiudersi con la fondazione nella sua esclusività del secondo dei due – unico rimasto appunto e costituito dall'unione copulativa di un soggetto di natura singolare, appreso dunque per via rappresentativa, e di un con-

¹² Pubblicato come quarto volume della *Filosofia dello Spirito*, il libro, che raccoglie nella sua fisionomia originaria saggi pubblicati negli anni 1912-1913, uscì – com'è noto – dapprima in tedesco (*Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen, 1915) e poi in italiano (*Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1917). Per un esame ampio e dettagliato dell'articolata costituzione testuale dell'opera, cfr. E. MASSIMILLA, T. TAGLIAFERRI, *L'edizione critica di Teoria e storia della storiografia*, in *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, a cura di M. Martirano ed E. Massimilla, Napoli, 2002, pp. 371-378; ID., *Ancora sull'edizione critica di Teoria e storia della storiografia*, in «Archivio di storia della cultura» XVII (2004), pp. 185-203. Negli intenti di Croce, da lui stesso ricostruiti *ex post*, il compito teorico affidato a *Teoria e storia della storiografia* andava individuato nell'aver determinato «la natura della vera storiografia come storia sempre 'contemporanea', cioè nascente dai bisogni intellettuali e morali del presente» (B. CROCE, *Note autobiografiche*, 1934, in ID., *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, Milano, 1989, pp. 73-92, qui p. 73; il corsivo è nostro). Nel 1912 il libro in preparazione veniva invece riguardato come un'occasione per 'armarsi', per impadronirsi cioè degli strumenti teorici necessari, affinché il suo autore potesse successivamente dedicarsi – e qui l'allusione è evidentemente alla futura *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, che vedrà la luce in due volumi a Bari nel 1921 – ad una «specie di critica [...] degli studi storici in Italia» finalizzata a procurarne una vera e propria «riforma» (lettera di Croce a Giustino Fortunato del 3 febbraio 1912, in G. FORTUNATO, *Carteggio 1865-1932*, a cura di E. Gentile, 4 voll., Roma-Bari, 1978-1981, vol. II, *Carteggio 1912-1922*, 1979, p. 22).

¹³ *Logica...*, cit., p. 161.

cetto universale quale predicato (es.: «Pietro è buono»¹⁴) – e con la conseguente tesi, ormai facile da dimostrare, della vicendevole penetrazione, della identità di filosofia e storia¹⁵.

Ciò detto e riprendendo le fila dell'argomentazione, possiamo domandarci: se, per le ragioni che abbiamo addotto, dell'individuo non si dà un concetto logico ('vero'), ma soltanto uno pseudoconcetto ('utile') inadatto a fornircene un sapere adeguato, e se la comprensione di un individuo non può prescindere da un esame complessivo della sua storia vissuta («Socrate non è se non la vita di Socrate»), allora dove va ritrovata la possibilità di una conoscenza dell'individuale? Il brano citato all'inizio ci offre una prima soluzione: nella pittura¹⁶, dunque nell'arte; ma, soprattutto – ed è quello che qui ci preme analizzare – nella narrazione storica della vita individuale: nella biografia e, come si vedrà, nell'autobiografia, entrambe degne, ma solo a certe *condizioni*, del rango e degli onori riconosciuti alla ricerca storiografica, coincidente, per il Croce della *Logica* – opera che segna un punto di arrivo, sotto questo riguardo, rispetto all'*Estetica* ed ai *Lineamenti*¹⁷ – con l'indagine filosofica.

Quali sono però le *condizioni* che rendono l'autobiografia opera di storia-filosofia e non mero romanzo storico? Nell'*Avvertenza* del 1916 alla seconda edizione della *Logica*, Croce, condensando con icastica chiarezza le implicazioni sottese alla teoria del giudizio storico e della identificazione di filosofia e storiografia, indicava una via, e lo faceva invocando quali numi tutelari Aristotele e Campanella:

¹⁴ Ivi, p. 123.

¹⁵ Ivi, pp. 223 sgg., pp. 232 sgg.

¹⁶ Sul contributo dell'arte alla conoscenza dell'individuale va vista naturalmente la parte teorica dell'*Estetica* nella sua interezza. In particolare, sulla pittura cfr. anche *Lineamenti...*, cit., p. 64.

¹⁷ Con lucida, autobiografica consapevolezza Croce ricostruisce nella *Postilla* del 1909 l'itinerario speculativo che lo condusse, nella *Logica*, ad identificare la storia con la filosofia. «Nell'*Estetica* – scrive il filosofo – [...] considerai [la storia] come nascente dall'intersezione della filosofia e dell'arte; nei *Lineamenti di Logica*, feci ancora un passo avanti, e la storia mi apparve come conclusione dello spirito teoretico, il mare in cui sboccava il fiume dell'arte, ingrossato da quello della filosofia. L'identità completa, per altro, della storia e della filosofia mi restava sempre a mezzo celata, perché persisteva in me il pregiudizio che la filosofia potesse avere in certo modo forma sciolta dai vincoli della storia, e costituire, rispetto a questa, un momento precedente e indipendente dello spirito; ossia, nella mia idea della filosofia, perdurava qualcosa di astratto» (*Logica...*, cit., p. 234).

Il carattere di questa *Logica* si potrebbe descrivere del pari come affermazione dell'universale concreto, e come affermazione del concreto individuale: come inveramento dell'aristotelico *Scientia est de universalibus*, e come inveramento del campanelliano *Scientia est de singularibus*¹⁸.

Si comprende perciò come il compito dell'auto/biografia, in quanto ricerca storiografico-filosofica, sia quello di cogliere insieme l'«universale concreto» e il «concreto individuale», ovvero rendere manifesto in un individuo storico il nesso di «individuale» e «universale», entrambi 'astratti', se presi separatamente, e 'concreti' solo nel loro indissolubile intreccio¹⁹. Questa è in sintesi la cornice teoretica generale – qui da approfondire – entro cui è possibile concedere all'autobiografia la dignità di opera filosofica e storiografica insieme (vogliamo dire *storiosofica*?), ed è anche il canone che consente di discriminare le autobiografie *buone* da quelle *cattive*.

2. Prima di mettere a punto *Teoria e storia della storiografia*, Croce si era già pronunciato sulla scrittura biografica, ma soprattutto l'aveva già praticata. Sul finire dell'Ottocento, infatti, il filosofo abruzzese aveva assegnato al racconto della vita una parte da protagonista nella «storia della genesi dell'opera», la quale a sua volta costituiva la «terza» delle «tre operazioni, esposizione, valutazione, storia», che si possono esercitare «intorno alle opere letterarie concrete»²⁰. Accomunata all'«esposizione» da una condivisa «indole conoscitiva», ma distinta dalla «valutazione» – connotata tautologicamente da una funzione «valutativa»²¹ – la biografia veniva considerata dal giovane Croce latrice di una duplice finalità, poiché, da un lato, consentiva la ricostruzione storica delle «vicende personali dell'autore», interessanti perché annoverate fra le «varie cagioni» operanti ma certo non sufficienti a chiarire la «genesì dell'opera»²²; dall'altro, essa veniva ad assumere una sua propria autonomia come narrazione storica della «persona morale, indi-

¹⁸ Ivi, p. 8.

¹⁹ Cfr. a tal proposito anche ID., *Personalità filosofica e personalità morale e identità di questa con l'opera* [1947], in ID., *Filosofia e storiografia* [1949], a cura di S. Marschietti, Napoli, 2005, p. 241.

²⁰ ID., *La critica letteraria. Questioni teoriche*, Roma, 1896, poi in ID., *Primi saggi*, Bari, 1919, p. 91.

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, p. 94.

pendentemente dalla maggior o minor luce» che potesse venirne alla comprensione del testo letterario: infatti «la persona e la vita di un uomo serbano interesse per se stesse»²³. Come si può agevolmente constatare, in queste pagine giovanili si gettavano le basi per le future idee sulle «notizie attestate», accessorie e corroboranti ma non determinanti per la comprensione storica, e si ravvisava nella «persona morale» l'oggetto proprio della biografia riconoscendo a quest'ultima una piena legittimità storiografica distinta dal mero ruolo di *ancilla philologiae*.

Più o meno contemporaneamente agli scritti sulla critica letteraria usciva la *Rivoluzione napoletana del 1799*, una vera e propria storia per biografie nata – ricorda 'autobiograficamente' il vecchio Croce, rileggendo la propria opera giovanile attraverso le categorie messe a punto negli anni della maturità – «come una sorta di reazione alle biografie rettoriche e monotone, e spesso vuote, degli scrittori patriottici e liberali» e dunque mossa da un «desiderio di obiettività»²⁴. Ma il taglio biografico – che altri e più autorevoli studiosi hanno già sottolineato ed esaminato²⁵ – non trovava le sue ragioni esclusivamente nell'esercizio della pur apprezzabilissima polemica contro le biografie di parte, tendenziose e perciò traditrici della verità storica, ma in un'interessante tesi storiografica, secondo la quale la Rivoluzione napoletana si sollevò da mero «aneddoto» al rango di «avvenimento storico» perché il «sacrificio delle illusioni dei patrioti» napoletani instillò nei «liberali italiani moderni i primi rudimenti della saggezza politica, insegnando [loro] a diffidare delle parole dei governi stranieri, quando non ci è modo di renderle serie col convertirle in interessi di vantaggi e di sicurezza»²⁶. Sicché un evento a rischio di rimanere storicamente e geograficamente marginale, risvegliava la consapevolezza delle «minoranze elette»²⁷, facendo sorgere in esse «il bisogno di un movimento rivoluzionario fondato sull'unione delle classi colte di tutte le parti d'Italia»

²³ Ivi, p. 95.

²⁴ ID., *Prefazione alla seconda edizione* [1948], in ID., *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie – Racconti – Ricerche* [1897], a cura di C. Cassani, con una nota di F. Tessitore, Napoli, 1998, p. 19.

²⁵ G. GALASSO, *Croce storico*, in ID., *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, 1978² (1^a ed. ivi, 1969), pp. 3-85, qui pp. 7 sgg.

²⁶ B. CROCE, *Prefazione alla seconda edizione*, in *La rivoluzione napoletana del 1799*, cit., p. 12.

²⁷ ID., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1928], a cura di G. Talamo e A. Scotti, Napoli, 2004, p. 35.

e gettando così «il primo seme dell'unità italiana»²⁸. Dal momento, quindi, che l'efficacia etico-politica della Rivoluzione del '99 veniva individuata, sulla scorta anche del *Saggio* cuochiano, nell'aver suscitato con l'«educazione dell'esempio»²⁹, cioè attraverso l'errore culminato nel sacrificio di sangue dei generosi quanto sprovveduti patrioti napoletani, i primi germi di una 'migliore', più smaliziata e fattiva coscienza politica nazionale, quella vicenda storica non poteva essere compresa se non narrando la storia delle vite che vi si immolarono.

Diversi anni più tardi, nel quarto volume della *Filosofia dello Spirito*, Croce ritornava sulla questione della biografia. E lo faceva con sicuro piglio teoretico, prendendo le mosse da una severa critica di quelle «biografie affettuose che si tessono di persone care e venerate» e di quelle «satiriche» dedicate a «persone aborrite», entrambe esempi di quella «storia poetica» che è opera del sentimento tendenzioso, non del pensiero storico catarticamente elevatosi al di sopra delle parti³⁰. Ancora avvinti al palpito della vita *vissuta*, quegli autori le cui narrazioni risultino essere troppo praticamente coinvolte – per simpatia o antipatia – con i personaggi oggetto delle proprie ricerche, possono però «convertire la biografia poetica in biografia veramente storica», trasportandosi così dal piano dell'immediatezza a quello della vita *pensata*. Perché ciò accada essi devono «reprimere» gli «amori», le «lacrime», gli «sdegni» e sollevarsi fino a giungere alla vetta; qui, finalmente trasformati «i valori di sentimento in valori di pensiero», fuggate le nebbie delle passioni fuorvianti, sospesi nella tersa serenità della riflessione rivolta all'esistenza nel suo complesso, faranno risuonare quella domanda cruciale, rispondendo alla quale ogni biografia potrà accreditarsi come opera di storiografia autentica, non di mera poesia:

²⁸ Prefazione alla seconda edizione, cit., p. 12.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 39. La critica alle biografie 'romanzate' sarà poi ripresa più circostanziatamente nello scritto *Pseudostoriografia* [1929], in ID., *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, 2 voll., Bari, 1947³ [1^a ed. ivi, 1921], vol. II, pp. 280-289. Ancora sulla questione cfr. ID., *Avvertenza* [1935], in ID., *Vite di avventure di fede e di passione*, a cura di G. Galasso, Milano, 1989 [1^a ed. Bari, 1936; ma le biografie furono scritte fra il 1928 ed il 1935], pp. 13 sgg.; ID., *Pseudobiografie* [1939], in ID., *Dal libro dei pensieri*, a cura di G. Galasso, Milano, 2002, pp. 127 sgg. Sull'autointerpretazione crociana delle *Vite* cfr. *Note autobiografiche*, cit., p. 77; ID., *Introduzione alle Opere di Benedetto Croce*, in ID., *Filosofia – Poesia – Storia. Pagine tratte da tutte le opere*, a cura dell'Autore, Milano-Napoli, 1951, pp. 1177-1182, qui p. 1181.

«quale ufficio [...] nell'opera sociale o della civiltà» ha «adempuito l'individuo, di cui si narra la vita»³¹?

La questione del contributo dato dal singolo allo svolgimento storico dello spirito non va però affrontata entro l'angusto orizzonte della cosiddetta «storia prammatica», la quale ravvisa nell'individuo la fonte autonoma ed isolata dell'agire, ritrovando in esso soltanto, «reso astratto, e contrapposto, in quanto tale, non solo all'universo, ma anche agli altri uomini, parimente resi astratti», le «ragioni dei fatti storici»³². Questo approccio «astratto» di tipo «monadistico»³³ va invece capovolto in quello «idealistico», l'unico che consente di cogliere l'universale concreto, ossia l'individuo sollevatosi all'universale e questo manifestantesi in quello. «Individuo e idea – scrive Croce con l'intento di chiarire questa reciproca compenetrazione di individuale ed universale – separatamente presi, sono due astrazioni equivalenti e inadatte l'una e l'altra a fornire il soggetto alla storia»; infatti

la vera storia è storia dell'individuo in quanto universale e dell'universale in quanto individuo. Non si tratta di abolire Pericle a vantaggio della Politica, o Platone a vantaggio della Filosofia, o Sofocle a vantaggio della Tragedia; ma di pensare e rappresentare la Politica, la Filosofia e la Tragedia come Pericle, Platone e Sofocle, e questi come ciascuna di quelle *in uno dei loro particolari momenti*. Perché, se fuori della relazione con lo spirito l'individuo è ombra di un sogno, ombra di sogni è anche lo spirito fuori delle sue individuazioni; e raggiungere nella concezione storica l'universalità è ottenere insieme l'individualità, e renderle entrambe salde della saldezza che l'una conferisce all'altra³⁴.

³¹ *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 41. La storia – si legge in un altro luogo dell'opera – «non comincia se non quando le condizioni psicologiche [...] sono state sorpassate e sostituite dall'atto dello spirito, che indaga a quale ufficio abbia adempito nello svolgimento il fatto o l'epoca [...]: ossia che cosa essa abbia arrecato di proprio in quel corso, e perciò che cosa abbia prodotto» (ivi, p. 99).

³² Ivi, p. 104.

³³ Ivi, p. 109. Sulla contrapposizione fra monadismo e umiltà cfr. ID., *L'umiltà*, in *Frammenti di etica* [1922], in ID., *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Milano, 1994 [1ª ed. Bari, 1931], pp. 123-126, in partic. pp. 125 sgg. Sulla deteriorazione deriva biografica del positivismo – aspramente criticata dal filosofo abruzzese – cfr. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, cit., p. 134; ID., *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. Conforti, con una nota di G. Sasso, Napoli, 2002, p. 211.

³⁴ *Teoria e storia della storiografia*, cit., pp. 116 sgg.; i corsivi sono nostri.

Nel personaggio di levatura e nelle produzioni oggettive, di cui – come vedremo – è solo ‘parzialmente’ artefice, si esprime lo spirito in una sua determinazione storicamente circoscritta, ovvero in uno dei «particolari momenti» del suo svolgersi. Questo processo di individuazione dell’«idea» è però la modalità necessaria del darsi dello spirito; la sua storia o, meglio, la storia in quanto spirito e viceversa, è infatti il susseguirsi – letto come passaggio progressivo «passaggio dal bene al meglio»³⁵ – di individui (personaggi, eventi, epoche) in cui traspare l’universale, che essi restituiscono secondo le forme e i modi del proprio tempo. Individuale e universale si appartengono reciprocamente, sono l’uno sostanza dell’altro, vivono l’uno della e nella vita dell’altro, dal momento che il primo guadagna senso ed esistenza storici solo alla luce del secondo e questo vive solo incarnato in quello: l’essere è del ‘concreto’ (l’unione di entrambi), l’‘astratto’ (la loro separazione) cade nel non-essere³⁶. Se, dunque, lo svolgimento storico dello spirito è l’incessante successione nel tempo di universali visibili e realizzati in individui, questi ultimi a loro volta in e di quelli vibranti, allora l’auto/biografia, ‘concepita’ e ‘narrata’ da chi si è messo a quella giusta distanza dal proprio oggetto (sia esso l’altro o il se stesso di un tempo) che mette al sicuro da ogni coinvolgimento affettivo e perciò consente di ‘pensare’ e ‘raccontare’ la verità storica che brilla solo nel nesso di individualità e idea, l’autobiografia – si diceva –, che è al tempo stesso esposizione della storia individuale e comprensione dell’universale che in essa trova la sua curvatura storicamente individuata, diventa nella ricca costellazione del pensiero crociano l’approccio privilegiato al cogliamento storico dello spirito.

³⁵ Ivi, p. 93.

³⁶ Come fu rilevato a suo tempo (cfr. F. CHABOD, *Croce storico*, in «Rivista storica italiana» LXIV, 1952, 4, pp. 473-530, in partic. pp. 483 sgg.), di sicuro nella concezione crociana del rapporto fra individuale ed universale – concezione in cui si ravvisa come «unico attore» della storia «lo spirito del mondo» (ivi, p. 486) – sopravvive una «evidente eredità» proveniente dalla filosofia hegeliana della storia. In questa sede non è naturalmente possibile soffermarsi oltre sulla questione, che meriterebbe un’indagine autonoma o comunque più approfondita. Va tuttavia qui ricordato che nell’assumere ‘parzialmente’ quello ‘scomodo’ retaggio, Croce lasciava cadere l’idea hegeliana di uno svolgimento storico ‘cuspidale’ dello Spirito culminante in un’epoca conclusiva. Sulla lettura chabodiana della storiografia di Croce cfr. F. TESSITORE, *Annotazioni sulla storiografia di Benedetto Croce*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Roma, 1997, pp. 323-341, qui pp. 323 sgg. Per un attento ed approfondito esame del rapporto Hegel-Croce, cfr. ID., *Storicismo hegeliano e storicismo crociano*, ivi, pp. 253-313.

Ma l'individuo, pensato alla luce dell'universale, non serba intatte le sue molteplici sfaccettature: al vaglio dell'idea, il singolo perde pezzi che sprofondano nel Lete della storia senza lasciare alcuna traccia nella memoria dello spirito. L'individuale che vuole essere storicamente significativo, o – più semplicemente – che vuole 'essere', realizza il proprio connubio con l'universale oggettivandosi e dunque ritrovandosi nell'«opera»; sicché lo sguardo indagatore non deve dirigersi – per riprendere l'esempio crociano – sulla vita privata di Pericle, Sofocle o Platone, ma sulla loro «opera» politica, tragica e filosofica intesa quale individuazione storicamente definita e circoscritta rispettivamente della Politica, della Tragedia e della Filosofia³⁷. L'individuo «esalta» se stesso «nell'universale» – scriverà il vecchio Croce,

come si vede in grande nel poeta, nel pensatore, nell'eroe, che nella poesia, nella verità, nella virtù celebrano la pienezza della loro personalità, *purgati di tutte le private passioni*; come in piccolo si vede nelle più umili creature umane, la cui giornata s'intesse di sacrifici ed è un continuo ritemperare il laboriosamente acquisito carattere morale per trasfonderlo nell'azione che l'amore ispira e il dovere comanda³⁸.

Al di fuori della considerazione storica, dissolti nel limbo immemore dell'assoluta irrilevanza, cadono

i diversi sentimenti che accompagnano il nostro operare [...]: le notti insonni del creatore di nuove verità, di nuove bellezze, di nuovi progressi civili, i contrasti che esso sofferse da altri uomini, i dolori che gl'inflissero,

³⁷Analogamente, seppur ormai con un afflato etico-politico, nello scrivere le sei biografie contenute in *Vite di avventure di fede e di passione*, il filosofo fu «attirato dalle figure di alcuni uomini, le cui vite [...], impersonavano drammaticamente le condizioni e le lotte politiche e morali dei tempi loro» (B. CROCE, *Avvertenza*, in *Vite di avventure di fede e di passione*, cit., p. 13). Va ricordato – a suffragare ulteriormente quale rilevanza avesse ancora per l'ormai anziano studioso l'esercizio della scrittura biografica – che, a ridosso delle *Vite*, Croce procurò un'edizione delle lettere di De Sanctis risalenti al periodo dell'esilio, in cui riuniva precedenti carteggi desanctisiani da lui stesso pubblicati. Il volume – e questo è per noi qui motivo di interesse – diviso in capitoli nei quali ai documenti si alternano frequenti inserti narrativi ed esplicativi, veniva concepito non come «un semplice epistolario», ma, per il «modo» in cui il curatore lo ordinava, finiva per offrire «quasi la trama di una biografia del De Sanctis in quegli anni così fecondi della sua vita» (ID., *Avvertenza*, in F. DE SANCTIS, *Lettere dall'esilio 1853-1860*, raccolte e annotate da B. Croce, Bari, 1938, p. 6).

³⁸ *Personalità filosofica e personalità morale...*, cit., p. 237; i corsivi sono nostri.

la morte stessa che in quella sua missione incontrò, la gloria di cui talora lusingò se stesso³⁹.

Nel «sacrario del cuore umano» – scrive Croce citando Droysen – nell'intimità evanescente del sentimento che si esprime con l'interiezione – intimità nebulosamente quando non tragicamente luminosa per l'uomo che *patisce*, ma insensata ed irreal per la storia, che conosce solo l'uomo che *agisce* – l'occhio dell'auto/biografo non penetra, non vuole penetrare, non ne ha bisogno, poiché l'individuo che questo sguardo ricerca e fa rivivere nella narrazione non ha «realità fuori dell'universale che in lui si attua e ch'egli attua»⁴⁰. Sul proscenio della storia compare perciò solo l'uomo che, in quanto singolarità pratica, muore idealmente nel momento stesso in cui, consegnandosi all'universale, si trasfigura nell'opera, vivente di quella luce dello spirito nel cui cono non si scorge nemmeno un ultimo frammento del vecchio bozzolo esistitivo dell'individuo ormai oggettivato nella propria produzione storica⁴¹. Fra l'uomo ed il tormento della *poiesi*, da un lato, e l'autore e l'opera, dall'altro, fra il se stesso creatore ed il se stesso che ha compiuto la creazione vige un rapporto di estraneità consapevole e gioiosa, e ciò in quanto solo la morte dell'uno è vita dell'altro, solo l'oblio dell'uno è il farsi immortale dell'altro – un'immortalità imminente nella storia⁴² – negli esiti effettivi della propria minuta attività quotidiana come del proprio lavoro artistico o di pensiero. «La nostra individualità» – scrive Croce alludendo al contrasto fra la vita transeunte del corpo e quella eterna nello spirito,

³⁹ Ivi, p. 240.

⁴⁰ *La storia...*, cit., pp. 206 sgg.; ma cfr. anche ivi, p. 207.

⁴¹ Sulla reciproca compenetrazione di vita, esperienza ed opera in rapporto all'affermazione di Croce stesso secondo cui la *Filosofia della pratica* ai suoi occhi conserverebbe «un aspetto quasi autobiografico, che è affatto celato al lettore dalla forma didascalica dell'esposizione» (*Contributo...*, cit., p. 25; i corsivi sono nostri), cfr. K.-E. LÖNNE, *Friedrich Meinecke und Benedetto Croce als Autobiographen*, in *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, 3 voll., a cura di G. Cacciari, M. Martirano ed E. Massimilla, Napoli, 1997, vol. II, *L'età contemporanea*, pp. 361-375, qui pp. 373 sgg.

⁴² Sulla immortalità delle opere, le quali, quando vanno distrutte, rivivono pur sempre nelle nuove che ad esse succedono, cfr. B. CROCE, *L'immortalità delle opere*, in *Dal libro dei pensieri*, cit., pp. 194-195.

è una parvenza [...]; e non potrebbe persistere se non come persiste il nulla, come spasimo; laddove [...] le opere persistono come persiste la realtà, serenamente, eternamente nella nuova realtà. Che cosa è la nostra vita se non appunto un 'correre alla morte', alla morte dell'individualità; che cosa è il lavoro se non la morte nell'opera, che si stacca dal lavoratore e gli si fa estranea? È codesta [...] la sopravvivenza effettiva, ben diversa dal rumore mondano intorno [...] alle parvenze⁴³.

Qualche diritto di cittadinanza nell'indagine autobiografica Croce riconosce alle cosiddette «notizie attestate»: vicende private, notizie di viaggi compiuti, cronologie di scritti, ecc., di cui si ha informazione e che possono essere ricostruite solo per mezzo di un'adeguata documentazione (diari, appunti, brogliacci, taccuini, ecc.). Esse possono contribuire ad illuminare parti specifiche dell'opera complessiva di un individuo, ma non servono certo a conferirle quel senso che essa guadagna ai nostri occhi solo quando, entro il quadro più ampio dello svol-

⁴³ *I trapassati*, in *Frammenti di etica*, cit., p. 35. «C'è questa vita, la vita che ha superato la vita? – si legge in un testo del 1927 che riprende questo tema – Sì, è quella delle opere che ciascuno di noi (piccoli o grandi che gli uomini si chiamino) esegue e, nell'eseguirle, tende a distaccare da sé e, perfezionatele, le distacca in effetto da sé affinché vivano della nuova vita: pensieri, poesie, azioni, che furono e non sono più nostre, che plasmiamo con le lacrime e col sangue nostro, e che ora esistono e persistono senza più lacrime, senza più sangue, sicure e serene, creature immortali» (*Dal libro dei pensieri*, cit., p. 42). Più tardi, nel 1943, mentre infuriava la guerra, ritornava sull'argomento ancora con un breve testo in forma di meditazione libera: «In ogni atto con cui pensiamo il vero, diamo forma al bello, operiamo il bene [...] noi sentiamo di staccarci dal perituro e mortale e d'innalzarci verso l'imperituro, verso l'eterno, e di unirci a Dio. Ma appunto per questo è assurdo di desiderare, chiedere e sforzarsi di pensare la vita eterna per la parte di noi che è strumentale alle altre e che alle altre e in esse tutte si consuma: per la nostra 'vitalità', che per definizione è il transeunte, il morituro, il non-eterno» (*La vita eterna*, ivi, pp. 176-177). Alcuni anni dopo, nel febbraio 1951, Croce rifletteva sulla morte di quella «parte di noi che è strumentale alle altre» e – non mancando di sottolinearne l'insignificante ineluttabilità per l'individuo – ne coglieva il senso ancora una volta nei termini propri della operosità, di cui la cessazione della vita rappresentava una brusca interruzione. «La vita intera – scriveva con distacco il filosofo ormai prossimo alla conclusione della sua esistenza – è preparazione alla morte, e non c'è da fare altro sino alla fine che continuarla, attendendo con zelo e devozione a tutti i doveri che ci spettano. La morte sopravverrà a metterci in riposo, a toglierci dalle mani il compito a cui attendevamo; ma essa non può fare altro che interromperci, come noi non possiamo fare altro che lasciarci interrompere, perché in ozio stupido essa non ci può trovare» (*Soliloquio*, ivi, pp. 205 sgg.).

gimento spirituale dell'umanità, risponde alla domanda sull'«ufficio» svolto nel momento storicamente determinato in cui fa la sua comparsa:

che il *De docta ignorantia* sia stato scritto qualche tempo prima o qualche tempo dopo, è cosa che può bensì determinare diversa interpretazione di questo o quel particolare del pensiero del Cusano, ma non tocca l'ufficio che la dottrina della coincidenza degli opposti esercita nella formazione della scienza logica; e se i *Sepolcri* fossero stati già concepiti e abbozzati prima dell'andata del Foscolo in Francia, ciò cangerebbe senza dubbio in qualche parte la rappresentazione che ci siamo formata del graduale svolgimento dell'animo e dell'ingegno del poeta, ma di poco o nulla l'interpretazione del grande carne⁴⁴.

Le «notizie attestate» ci consentono di costruire una «storia estrinseca» che, non potendo coincidere «mai» con quella che non necessita di documenti e che perciò ritroviamo «con l'interna analisi e con la meditazione», vale a dire «la fondamentale e vera storia», ne rappresenta tuttavia «un arricchimento», seppure non indispensabile⁴⁵. In questo autoriconoscimento della propria funzione ancillare, nella consapevole rassegnazione a stazionare entro i limiti che le sono assegnati e dai quali non deve uscire forte dell'illusoria aspirazione a porsi come l'unica, autentica storia, quella narrazione in tono minore trova la fondazione della propria legittimità storiografica.

Un completamento, anch'esso non necessario ma meno trascurabile, rappresenta l'aneddotica rispetto alla storia in grande, quella cioè che sorge «da un bisogno morale, prepara e invoca l'azione», come con tratti rapidi ed efficaci viene definita ne *La storia come pensiero e come azione*⁴⁶. «Libri che si chiamano 'memorie', 'ricordi', 'diari', 'cronache', 'aneddoti', 'profili', 'ritratti', 'vite intime e private', 'curiosità'»⁴⁷ sono tutti prodotti di quell'approccio alla ricerca storica che va sotto il nome di «aneddotica» e che Croce intende non già «nel senso etimo-

⁴⁴ *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 154.

⁴⁵ Cfr. *Le notizie attestate*, ivi, pp. 154 sgg. Cfr. anche *Documenti e testimonianze*, in *La storia...*, cit., pp. 109-115, in partic. p. 115; *Notizie attestate e immaginazioni*, in *Paralipomeni del libro sulla «Storia»*, a sua volta in *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Napoli, 1991 [1ª ed. Bari, 1941, pp. 123-239], pp. 140-142; *L'unità del contingente e del necessario*, ivi, pp. 170-174, in partic. pp. 172 sgg.

⁴⁶ *La storia...*, cit., p. 116.

⁴⁷ *Ibid.*

logico, che è di notizia inedita», ma in quello di ricostruzione di «singoli particolari staccati, i quali perciò stanno per sé e non in riferimento a qualcosa di superiore»⁴⁸. Qui la domanda cruciale sull'«ufficio» compiuto dall'individuo entro la cornice della totalità dello spirito viene neutralizzata; i fatti di cui si interessa l'aneddotica sono eventi isolati, letti nella loro circoscritta particolarità non rilucenti della luce riflessa dell'universale: sono sì «cose accadute» ma non «storiche», poiché «storici sono i fatti solo in quanto pensati nello svolgimento storico, e quelle notizie stanno fuori di siffatta connessione»⁴⁹. Eppure anche l'aneddotica, come la «vera storia» – quella che è sempre «contemporanea» – nasce e si nutre [...] di un bisogno»; essa risponde infatti all'esigenza di «accrescere l'esperienza delle più varie e diverse manifestazioni dell'anima umana», di costruire una sorta di caleidoscopio dalle molteplici sfaccettature, una corposa per quanto episodica silloge di caratteri umani e di vissuti, un «erbario che raccoglie sempre nuovi esemplari da campi sempre nuovi»⁵⁰.

L'aneddotica ricorda all'uomo d'azione in quali modi e tra quali circostanze altri uomini d'azione si levarono all'opera loro, quali difficoltà, spesso assai prosaiche, doverono superare, in quali errori si sviarono, come amarono e odiarono e come furono amati e odiati, i loro affanni e i loro conforti, le loro disperazioni e i loro giubili⁵¹.

Sicché questa forma di indagine storiografica, proprio per la sua attenzione a quella sfera emotivo-sensibile della vita individuale che si muove al di qua dell'universale, si configura come la lente rovesciata della storiografia alta, sempre pronta a focalizzare l'attenzione su quella dimensione privata della vita che in questa resta esclusa. Esiliati dalla «fondamentale e vera storia», le «lacrime» e gli «sdegni» vengono così ripescati dalla memoria storica e, privi di cittadinanza in quella, trovano asilo e visibilità in una forma di narrazione più dimessa. Per questi suoi pregi, l'aneddotica merita perciò di accompagnare la storiografia concentrata sull'universale concreto, della quale rappresenta una provvidenziale integrazione; essa «persiste e persisterà accanto alla storia, servendo l'una e l'altra, nell'armonia dello spirito, a fini *diversi* e

⁴⁸ Ivi, p. 117.

⁴⁹ Ivi, pp. 119-120.

⁵⁰ Ivi, p. 118.

⁵¹ *Ibid.*

*complementari*⁵², e «gli amori con lei non sono punto amori illeciti», a condizione però di intenderne ed accettarne la *diversità* e la *complementarietà* rispetto alla grande storia senza pretendere di assolutizzarla e di «soppiantare con essa l'altra»⁵³.

3. Le vicende ricostruite attraverso le «notizie attestate, ordinate spazialmente e temporalmente» – quelle, per intenderci, che costituiscono la cosiddetta «storia esterna»⁵⁴ – e quelle raccontate dall'aneddotica, vero e proprio atlante dell'umano, aprono una fenditura nella trama dell'universale concreto e consentono di fissare l'attenzione su momenti di vita privata altrimenti destinati all'invisibilità ed all'oblio. In tali forme di narrazione fa la sua comparsa l'individuo stretto nella sua separatezza dal tutto, irrelato, rinchiuso nei confini del proprio piccolo mondo singolare di volta in volta illuminato dalla gioia o segnato dalla sofferenza. Da questa sua solitudine lo solleva la storia «fondamentale e vera», la «storia interna», quella che guarda alle «opere» in cui l'individuo si realizza e non ha bisogno di documentazione, perché è il frutto di quel «pensamento di un processo spirituale»⁵⁵ interessato a cogliere «l'*ufficio* – per la cui definizione è irrilevante la data precisa di composizione del *De docta ignorantia* – che la dottrina della coincidenza degli opposti esercita nella formazione della scienza logica». Nell'opera che egli stesso ha creato e che risolve, dissolvendoli e sublimandoli in se stessa, «le intenzioni e i disegni», le esitazioni ed i tormenti «coi quali s'inizia un'azione»⁵⁶, l'individuo non è solo, poiché al suo lavoro di elaborazione partecipano tutte le componenti spirituali del proprio tempo nelle quali vive il retaggio di quelle del passato; in modo tale che, nascendo «dalla cooperazione di tutte le forze del suo momento storico», l'opera è in realtà sua e non sua e

⁵² Ivi, p. 120; i corsivi sono nostri.

⁵³ Ivi, p. 117.

⁵⁴ *Storia interna e storia esterna*, in *Paralipomeni...*, cit., p. 174.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Storie pragmatiche o storie d'intenzioni e disegni*, in *Paralipomeni...*, cit., p. 124. «È impossibile – scrive Croce più avanti – pensare storicamente le intenzioni e i disegni astratti, fuori dei fatti nei quali sono attuati e superati» (ivi, p. 126). E ancora: «insistere sui mali e sugli orrori per sé stessi considerati, senza riferimento all'operosità che li supera e che è l'unico oggetto e fine della storia, o dando ad essi un risalto fuori luogo, era ritenuto una sconvenienza già nell'antichità» (*Il pensiero storico e gli «orrori del mondo»*, ivi, p. 168).

dunque «non gli appartiene se non per patronato e per adozione»⁵⁷; è il risultato dell'individuo sollevatosi all'universale e dell'universale realizzatosi nell'individuo, è la produzione del tutto di cui il singolo creatore putativo è sì parte, ma insufficiente a rendere ragione da solo della sua produzione: «la singola opera» è infatti «sempre in funzione del tutto col quale e nel quale soltanto [...] è intelligibile»⁵⁸. Essa non è l'esito di una creazione dal nulla ed esclusiva dell'individuo – il quale, al contrario, nella sua operosità ha dietro di sé l'intero svolgimento spirituale dell'umanità⁵⁹ ed accanto a sé le «forze» agenti del proprio tempo – ma gli è, per così dire, «commessa»⁶⁰ dal Tutto, da quella che Croce, mutuando il termine dal linguaggio religioso⁶¹, chiama la Provvidenza, la quale stabilisce il «particolare compito che a ciascun individuo, in ciascuna situazione è assegnato»⁶²; mentre la forza necessaria a compierla «gli viene prestata»⁶³ ancora di nuovo dal Tutto, ma questa volta nelle vesti del concetto laicizzato della Grazia⁶⁴. Così inteso, l'agire del singolo, assunto nell'universale, è «volizione» individuale «compresa e risolta» nell'«insieme di tutte le volizioni», ovvero è «azione» che, in quanto «opera del singolo», si fa «accadimento»; vale a dire, come Croce scrive insistendo ancora una volta e con retorica efficacia nel sottile ammiccamento alla terminologia religiosa, «opera del Tutto: [...] di Dio», «risposta a tutte le proposte»⁶⁵ suscitate dalla e nella situazione storica in cui quell'agire stesso si colloca. Quando la partita

⁵⁷ *L'indagine degli autori o dei responsabili e l'indagine storica*, ivi, p. 137.

⁵⁸ *Particolarità e totalità della storia*, ivi, p. 199.

⁵⁹ Introducendo il catalogo laterziano delle proprie opere, Croce non soltanto lo caratterizzava come «una risoluta affermazione di umanismo o [...] di storicismo», ma definiva anche quest'ultimo come «unicamente rivolto a sempre più e meglio intendere l'uomo interiore, lo spirito» (*Introduzione...*, cit., p. 1177). Altrove il filosofo abruzzese chiariva il rapporto fra operosità e storia, affermando: «L'opera, che l'individuo scrive o dipinge o altrimenti viene esprimendo, è quella che è, perché a questo punto e non ad altro è giunto il corso della storia; e, fuori del suo momento storico, diventa inconcepibile e sfuma nell'inesistente» (*L'individuo e l'opera*, in ID., *Frammenti di etica*, cit., p. 142).

⁶⁰ *L'individuo, la Grazia e la Provvidenza*, ivi, pp. 132-135, in partic. p. 133.

⁶¹ *Storie pragmatiche...*, cit., p. 124.

⁶² *L'individuo, la Grazia e la Provvidenza*, cit., p. 134.

⁶³ *Ivi*, p. 133.

⁶⁴ *Ivi*, p. 134.

⁶⁵ ID., *Filosofia della pratica. Economica ed etica* [1909], 2 voll. a cura di M. Tarantino, con una nota di G. Sasso, Napoli, 1996, vol. I, p. 68.

fra individuale ed universale si è conclusa, sfociando nella morte dell'uno nell'altro (nella loro separatezza), che è nel contempo vita dell'uno nell'altro (nel loro virtuoso connubio); quando quel gioco raffinato di appropriazione ed espropriazione di sé dell'individuo nell'opera si è definitivamente consumato, allora «si hanno innanzi non più spiriti individuali [...] ma fatti accaduti; e questi sono opera non dell'individuo, ma del Tutto»⁶⁶. Ora che non è più logicamente astratto, poiché si è fatto universale concreto, il singolo esce anche dalla prigione della sua solitudine esistenziale e come cittadino della storia incontra l'altro, entra a far parte di quella comunità 'spirituale' composta dai suoi simili, gli altri individui-opera, che Croce con rapido, esaustivo e magistrale tratto delinea in quel gioiello di prosa che è la chiusa della famosa relazione oxoniense intitolata seccamente *Antistoricismo*:

Chi apre il suo cuore al sentimento storico non è più solo, ma unito alla vita dell'universo, fratello e figlio e compagno degli spiriti che già operarono sulla terra e vivono nell'opera che compierono, apostoli e martiri, genii creatori di bellezza e di verità, umile gente buona che sparsero balsamo di bontà e serbarono l'umana gentilezza; e ad essi tutti mentalmente s'indirizza a invocare, e da essi gli viene, sostegno nei suoi lavori e travagli, e nel loro grembo aspira a riposarsi, versando l'opera sua nell'opera loro⁶⁷.

Eppure, malgrado il seducente afflato comunitario che intenso risuona in queste eleganti parole crociane e la pericolosa tentazione esercitata dallo splendore accattivante dello stile della lingua e del pensiero, non si può fuggire a questo punto dinanzi all'insorgere di una domanda decisiva, alla quale è rimessa una reverenziale perplessità progressivamente addensatasi come una nube nel corso dell'indagine: quale spazio resta più all'individuo, che, fattosi braccio secolare dell'universale – attore di un 'accadere' il quale, come «opera del Tutto», ignora, supera e sovrasta le sue particolari intenzioni – vede la propria operosità 'commissionata' a lui dalla Provvidenza ed 'ispirata' in lui dalla Grazia? Un siffatto individuo è reale e 'vero', solo se, distogliendo

⁶⁶ Ivi, p. 79.

⁶⁷ ID., *Antistoricismo* [relazione letta il 3 settembre 1930 al VII Congresso internazionale di filosofia tenutosi a Oxford], in *La mia filosofia*, a cura di G. Galasso, Milano, 1993, pp. 93 sgg.

dosi dalla pagina, su cui con 'esattezza'⁶⁸ viene annotando nel corso della sua intera esistenza i momenti del suo vissuto rallegrarsi e gemere, la lascia ardersi e distruggersi nel rogo sfolgorante del Tutto, che, dal canto suo, svolgendosi storicamente, gli presenta le opzioni teoretiche e pratiche consentite di volta in volta ad un pensare ed agire non più 'suo', o, come Croce spesso scrive, 'suo e non suo'. E ancora una domanda connessa alla precedente: chi «apre il suo cuore al sentimento storico» prende a far parte di una ideale *repubblica degli spiriti* in cui l'io incontra il tu, con esso eventualmente ritrovando l'accordo o generando tensioni feconde proprio nella e per la loro riluttanza a risolversi in una superiore armonia, o non piuttosto diviene membro di una nobilissima *monarchia dello spirito* retta dalla ferrea legge dello svolgimento progressivo, la quale, in ragione dell'«ufficio» già compiuto, assegna ad ogni singolo momento individuale il posto che gli compete nella coesa, pacificante e pacificata diacronia spirituale di quel solo «individuo veramente reale, che è lo spirito eternamente individuantesi»⁶⁹?

Sulla scorta di un tale interrogarsi, sospinti dalle soluzioni che l'esame testuale più o meno esplicitamente ci suggerisce, arriviamo ora alla questione cruciale di questa nostra indagine. Di nuovo una domanda: entro il quadro concettuale che si è sommariamente tratteggiato, è ancora possibile pensare ad un'auto/biografia? La risposta è sì, ma a condizione di espungere tutte quelle vicende personali non direttamente né alla lontana connesse alla realizzazione dell'«ufficio» affidato all'individuo dal Tutto. Se vuole essere scritto di storiografia e non romanzo storico, la narrazione della vita altrui, come della propria, deve farsi storia dell'operosità, ossia del 'lavoro' che si compie nel suo prodotto e si comprende a partire da questo: vita, dunque, che si riversa nell'opera e opera che guida e delimita lo sguardo di chi la vita vuole raccontare. In una parola: l'auto/biografia può essere concepita solo come auto/biografia intellettuale⁷⁰, come «racconto della propria vita passata, la quale non è poi altro che l'azione che s'è compiuta, l'opera

⁶⁸ Sulla distinzione fra «verità» ed «esattezza» cfr. *Notizie attestate e immaginazioni*, cit., in partic. p. 140.

⁶⁹ *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 109.

⁷⁰ Naturalmente il medesimo apparato concettuale fonda anche la possibilità della biografia (nonché, per estensione, dell'autobiografia) etico-politica, della quale Croce fornisce esempi magistrali in *Vite di avventure di fede e di passione*.

che si è lavorata, azione e opera personale solo in quanto di necessità è nata da una collaborazione col tutto e nel tutto»⁷¹.

In virtù del processo di espropriazione dell'individualità nell'opera – che più sopra si è tentato di chiarire – quest'ultima racchiude in sé ed esprime non più l'autore nella sua singolare, specifica, vissuta eccellenza, ma, al contrario, lo conserva e lo manifesta «unicamente in quanto uomo»; cosicché, dal momento che non è mai riferita all'«empirico o astratto individuo, a questa vanità che par persona», l'opera è nel medesimo tempo «mia e non mia», appartiene «anche agli altri uomini»⁷². Capovolti i termini, quanto detto vale anche per le produzioni altrui; infatti, spiega Croce, «l'opera che si dice di altri – poniamo l'*Edipo re* di Sofocle, la relazione di materia e forma definita da Aristotele, la vittoria della città greca sul mondo orientale – per la stessa ragione è mia e non mia, parte della mia umanità, quale è concretamente, cioè storicamente divenuta. Non appartengono quelle opere a Sofocle, ad Aristotele, ai popoli ellenici, ma a chiunque, ritrovandole in sé, le rivive»⁷³.

Così inteso il rapporto fra vita individuale e pensiero o azione, l'auto/biografia intellettuale (o anche etico-politica), che qualcuno ha voluto sagacemente definire «autobiografia senza soggetto»⁷⁴, si viene determinando come «storia delle opere» che la particolare configurazione assunta di volta in volta dal Tutto nel corso del suo svolgimento storico progressivo ha consentito al singolo di portare a compimento; in tal modo non solo l'autobiografia di un determinato universale concreto, inteso quest'ultimo quale momentaneo punto di arrivo dell'intero processo storico che lo ha preceduto, è al tempo stesso l'autobiografia di tutta l'umanità 'interiore' che ha alle sue spalle e che implicitamente risuona in esso; ma anche la «storia delle opere» altrui, la 'biografia', finisce per essere un'autobiografia del narratore, poiché nelle produzioni spirituali del biografato e nello spirito del biografo stesso agisce quell'unica, comune umanità – solo storicamente differenziata – che riluce, pensa ed agisce, quando siano emendate nell'universale le «vanità» insignificanti della «persona». Ma, fare 'biografia' nella prospettiva crociana coincide con il fare 'storia' (in che consiste per il

⁷¹ *L'autobiografia come storia e la storia come autobiografia*, in *Paralipomeni...*, cit., p. 146.

⁷² *Ivi*, p. 148.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ M. CILIBERTO, *Filosofia e autobiografia in Croce*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Roma, 1993, p. 21.

filosofo abruzzese il lavoro storiografico se non nel narrare comprendendola la «storia delle opere» altrui?); ragion per cui la riconduzione della biografia all'autobiografia è nel contempo riduzione di tutta la storia all'autobiografia:

perciò, se l'autobiografia è storia delle opere nostre, anche tutte le restanti storie delle opere dell'umanità, che tutte ci appartengono, sono sostanzialmente autobiografia⁷⁵.

O, se si preferisce, «al pari dell'autobiografo lo storico, narrando la vita dell'umanità, narra la nostra vita»⁷⁶. Ricondotto ogni raccontare – dell'altro come dell'intera umanità – alla storia di se stessi, quello autobiografico – svincolato ormai dalla mera narrazione della vita del singolo universale concreto e sostenuto dal riferimento alla corrente spirituale intersoggettiva (ma forse si dovrebbe dire qui 'intrasoggettiva') ed intertemporale che attraversa l'«umanità» nel suo insieme e la rende un valore universalmente condiviso – viene esteso fino a diventare l'unico, vero, autentico approccio teoretico della storiografia crociana.

Ora però è tempo di rivolgere l'attenzione al *Contributo* crociano, quale esempio di autobiografia intellettuale in senso stretto, ed alle sue affinità con la *Vita scritta da se medesimo* di Giambattista Vico.

4. Nei diversi scritti in cui parla di sé e del suo lavoro, o, meglio, di sé *nel* suo lavoro, Croce non manca mai di riconoscere e definire il debito intellettuale contratto con altri pensatori. Tale consuetudine non va però ascritta ad una pur lodevole forma di scrupolosa onestà – la qual cosa riguarderebbe ancora una volta l'uomo colto nella propria irrelata singolarità, con il suo peculiare carattere e la sua specifica costituzione psicologica – ma, al contrario, è parte integrante della sua filosofia e della sua idea del filosofare inteso come produzione di un individuo che si solleva sul piano dell'universale e si libera nel corso del proprio volo di quelle pesanti scorie che lo affossano nelle sabbie mobili della sua isolata specificità singolare. Questo 'sollevarsi all'universale' trova nella documentazione storica e bibliografica – per Croce necessaria premessa, ideale e fattuale insieme, dell'elaborazione teoretica – lo strumento essenziale per la sua realizzazione, poiché è proprio gra-

⁷⁵ *L'autobiografia come storia...*, cit., p. 148.

⁷⁶ *L'unità del contingente col necessario*, in *Paralipomeni...*, cit., p. 173.

zie alla consapevolezza faticosamente acquisita della storia di una determinata questione filosofica, ed in continuità con questa, che lo studioso può apportare il proprio contributo innovativo, facendo così di sé e della propria opera (di sé *nella* propria opera) un momento storicamente determinato del più ampio, universale svolgimento dello spirito. Croce, diciamolo con le parole che egli stesso utilizza parlando di sé in terza persona,

ha tenuto sempre fermo il concetto metodologico che filosofare, e in genere indagare, non sia altro che *continuare a indagare e filosofare*, cioè ripigliare il lavoro dalle mani dei predecessori per *portarlo innanzi* per proprio conto e *porgerlo* così arricchito alle mani dei successori⁷⁷.

Si tratta – si vede con chiarezza – di un modello di filosofia dal carattere intrinsecamente temporale, che, per la necessità dettata dalla sua stessa essenza, non può mai rinunciare a porsi come «continuazione delle antiche [filosofie] in quel che hanno prodotto di veramente filosofico»⁷⁸, a confrontarsi, nel tentativo di rispondere ai problemi del proprio presente, con il patrimonio teorico ereditato dal passato e a divenire a sua volta, nel volgere del tempo, retaggio prezioso per i pensatori a venire. La storicità strutturale di questo filosofare non soltanto giustifica la particolare composizione di molti dei libri di Croce – articolati, com'è noto, in parti teoriche e parti storiche – il che è un ulteriore indizio, ove mai non dovesse bastare la teoria del giudizio individuale esposta nella *Logica*, della forte commistione (identità) di storia e filosofia presente nel suo pensiero⁷⁹, ma conferisce alla voce del pensatore, proteso con le sue soluzioni teoriche verso i posterì prefigurati mentre guarda ai predecessori reali, una dimensione di coralità che non gli permette di assumersi, egli da solo, il merito della sua produzione culturale, poiché questo si qualificherebbe come un atto di usur-

⁷⁷ *Introduzione...*, cit., p. 1179; i corsivi sono nostri. Sul rapporto con i «predecessori», cfr. anche *Contributo...*, cit., p. 47.

⁷⁸ *Aggiunta all'edizione del 1950 del «Contributo»*, ivi, p. 102.

⁷⁹ «Debbo notare – scriveva a questo proposito Croce, ormai quasi settantenne – altresì che, come nella mia storiografia, parimente nel mio filosofare, ho preso sul serio l'unità della filosofia con la storia, per ciascun problema indagando come esso si sia storicamente formato, e ho procurato di non mettere mai passo senza prima aver conosciuto fin dove erano giunti coloro che mi avevano preceduto» (*Note autobiografiche*, 1934, cit., p. 79).

pazione. Il richiamo all'indissolubile nesso vichiano di filologia e filosofia⁸⁰, che serve a Croce per ribadire la necessità di «conoscere la letteratura dell'argomento», utile alla giustificazione di «un lavoro scientifico» perché consente di stabilire se esso «fa muovere un passo innanzi sul già saputo e assodato»⁸¹, lo rende avvertito nel contempo di quanto la propria originale riflessione – come quella di ogni altro filosofo – si venga sempre svolgendo in un dialogo con i pensatori del passato che non può cessare senza che cessi anche il filosofare. Ecco perché Croce ha difficoltà a parlare della 'sua' filosofia; il possessivo infatti gli «suona male», poiché «chi in un mestiere ripiglia tra mano il lavoro interrotto del compagno e predecessore e lo perfeziona, non usa chiamarlo» 'suo', «ma tutt'al più lo dice 'nostro'»⁸²; la sua riflessione, come quella di «ogni altro pensatore, piccolo o grande che sia», vuole e non può non avere un carattere dialogico-polyfonico, poiché, al pari di ogni altra indagine filosofica non può «attuarsi se non in correlazione e connessione»⁸³ con quelle che l'hanno preceduta.

Una concezione corale del pensare affine a questa che si è appena esaminata si ritrova – pur nella diversità delle prospettive ispiratrici – anche in Giambattista Vico, uno dei numi tutelari, come si sa, del filosofo abruzzese. Si pensa qui soprattutto al Vico delle *Orazioni inaugurali* e del *De antiquissima*⁸⁴. Anche per il giovane professore di eloquenza, che, inaugurando per la prima volta nella sua carriera l'anno

⁸⁰ Cfr. *Introduzione...*, cit., p. 1179.

⁸¹ Ivi, pp. 1179 sgg.

⁸² *Intorno al mio lavoro filosofico*, in *La mia filosofia*, cit., p. 11. Questo saggio, scritto nel 1945 per una rivista inglese («Contact») ed intitolato *La mia filosofia*, fu qualche anno dopo inserito in *Filosofia e storiografia* (Bari, 1949, pp. 53-65) con il titolo definitivo *Intorno al mio lavoro filosofico* e poi riproposto in apertura dell'antologia *Filosofia – Poesia – Storia* del 1951. Questo sintomatico cambiamento di titolo, secondo Galasso, è una «dimostrazione ulteriore di quanto» a Croce «premesse di insistere sul concetto che il suo non fosse un 'pensiero' o 'sistema' o, comunque, qualcosa di strettamente personale e, per così dire, privato; che fosse invece una ricerca ininterrotta, impossibile a interrompersi e in relazione e in raccordo con lo svolgimento generale del pensiero e con i problemi della propria epoca» (G. GALASSO, *Nota del curatore*, in B. CROCE, *La mia filosofia*, cit., p. 357).

⁸³ *Intorno al mio lavoro filosofico*, cit., p. 13.

⁸⁴ Per una trattazione più ampia e particolareggiata di questo tema sia consentito rinviare al mio lavoro *Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico*, in questo «Bollettino» XXXIV (2005), pp. 113-167, in partic. pp. 119 sgg.

accademico il 18 ottobre 1699, si rivolgeva agli studenti dell'ateneo napoletano, condizione imprescindibile di un'elaborazione teorica originale da parte di uno studioso era la conoscenza del lavoro intellettuale svolto in precedenza da altri. Acquisita a caro prezzo, fra «continue veglie e sudori», la documentazione relativa a «tutte le conquiste del sapere che sono state raggiunte e tramandate dagli autori migliori»⁸⁵ è il mezzo attraverso cui l'uomo si fa sapiente e, optando in tal modo per la parte migliore di sé: l'animo, prendendosene cura in quanto «evidentissima immagine riflessa di Dio», si rende simile alla divinità. La rilevanza ontologica di questa decisione per la scienza, per dirla con linguaggio novecentesco, viene sottolineata con forza dal filosofo napoletano. Grazie ad essa, infatti, l'uomo vichiano – come già prima quello di Pico della Mirandola, creato da Dio «*plastes et factor*»⁸⁶ di se stesso – realizza la propria natura; una natura che dunque non è un dato di partenza, una configurazione ben definita *ab origine* nella sua compiutezza – come avviene per gli animali, la cui essenza è statica, determinata fin dalla nascita ed immodificabile – ma è un *risultato*, è l'esito di una scelta fra due possibili alternative: da un lato la 'stoltizia', che precipita l'uomo in quel «carcere tenebroso» che è il corpo e lo fa vivere immerso nell'«opinione», nella «menzogna» e nell'«errore»⁸⁷; dall'altro, la sapienza, che consente a ciascuno di noi di allontanare «il suo animo dal corpo», di intrattenersi «con la parte migliore e divina»⁸⁸ e perciò di «essere se stesso»⁸⁹. Come scrive Vico nella seconda *Orazione*,

la legge eterna sulla quale Dio Onnipotente ha fondato la comunità di tutto questo universo [...] è questa: se tutte le cose vogliono salvare se stesse e l'ordine dell'universo, le altre creature debbono seguire come guida la propria natura, l'uomo invece deve seguire come guida la propria sapienza⁹⁰.

Decidendosi per la scienza, l'uomo non soltanto dà progressivo compimento alla propria essenza, ma entra a far parte a pieno titolo

⁸⁵ G. VICO, *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982 (d'ora in poi *Or. I...VI*), *Or. I*, p. 93 (con lievissima modifica nella traduzione).

⁸⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, in ID., *Opera omnia*, 2 tt., a cura di E. Garin, Torino, 1971, t. I, p. 314.

⁸⁷ *Or. II* [18 ottobre 1700], p. 119.

⁸⁸ *Ivi*, p. 117.

⁸⁹ *Ivi*, p. 121.

⁹⁰ *Ivi*, p. 99.

della «città» universale composta dall'eletta schiera dei sapienti⁹¹, uniti vicendevolmente da quella conoscenza condivisa della legge divina, posta a guida dell'universo, che è poi il nocciolo costitutivo della sapienza umana.

Nel *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*⁹² – del quale fu scritto e pubblicato, a Napoli nel 1710, solo il primo (*Liber metaphysicus*) dei tre libri previsti – il filosofo settecentesco si propone di ricercare – ‘estrarre’, ‘dissotterrare’, ‘portare alla luce’ (*eruerere*) – «l'antichissima sapienza» dei remoti popoli italici, per la precisione degli Ioni e degli Etruschi, che si nasconde addensata e sedimentata in alcune voci e locuzioni della lingua latina. L'«antichissima sapienza» che Vico crede di aver ritrovato in quei primi abitanti della penisola è in realtà la sua teoria del *verum-factum*, già enunciata di passaggio nel *De ratione*⁹³. Ciò che rende il *De antiquissima* interessante per il discorso che qui si sta svolgendo è la presenza in quest'opera di una ben dosata commistione fra indagine storiografica ed invenzione filosofica. Vico ricostruisce storicamente e costruisce teoricamente al tempo stesso (si potrebbe dire: *ri-costruisce*): sua intenzione è quella di ‘estrarre’ dalla lingua latina il sapere filosofico di un remoto passato che evidentemente egli ritiene ancora valido per il suo presente, o, specularmente, offrire ai suoi contemporanei ed ai posteri un proprio originale pensiero ‘certificandolo’ con la dimostrazione storica della sua appartenenza ad un'antica cultura italica. Questo singolare modo di procedere non sembra denunciare in Vico il puro e semplice bisogno conformistico di attenersi all'«uso comune» a tutti i filosofi dell'età moderna più o meno «platonizzanti» di «esporre il proprio pensiero come dottrina de' più famosi ed antichi, ancorché mai esistiti, filosofi e sapienti»⁹⁴; piuttosto è il segno visibile di un'impellenza da cui

⁹¹ «La cittadinanza di questa città – scrive Vico definendo il requisito necessario per poter essere annoverato fra i suoi membri – è comune soltanto a Dio e ai sapienti, poiché gli uomini conseguono la partecipazione a questo diritto non per privilegio nobiliare, non per figli, non per meriti acquisiti navigando e combattendo, ma *con la loro sapienza*» (ivi, p. 115; i corsivi sono nostri).

⁹² G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005; d'ora in poi *De ant.*

⁹³ Cfr. ID., *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 2001³ [1^a ed. ivi, 1990], vol. I, pp. 88-215, qui p. 117.

⁹⁴ G. GENTILE, *Studi vichiani*, Firenze, 1968³ [1^a ed. Messina, 1915], p. 108.

è mossa la teoresi vichiana, che non può e non vuole mai assumere la forma di una riflessione elaborata in solitudine⁹⁵.

Com'è noto, l'autore della *Scienza nuova* compose un'autobiografia, elaborandola in tre diversi e successivi momenti: nel 1723 una prima parte, che, unita ad una seconda, scritta nel 1728, fu pubblicata in questo stesso anno in una *Raccolta* veneziana di saggi⁹⁶; infine un'*Aggiunta* del 1731⁹⁷. L'occasione per parlare di sé come studioso fu offerta a Vico dal nobile friulano Giovanartico di Porcìa (1682-1743), che, animato da velleità letterarie e forse sulla scorta di un auspicio leibniziano individuato dallo stesso Croce ma di cui non v'è traccia nello scritto programmatico del conte⁹⁸, concepì fin dal 1721 un *Progetto ai Lette-*

⁹⁵ A leggere il riferimento di Vico all'antica sapienza italiana come espressione di quel modo peculiare di fare filosofia, così refrattario ad ogni meditazione condotta, secondo lo stile cartesiano, nel più rigoroso isolamento, è anche E. VOEGELIN, *La «Scienza nuova» nella storia del pensiero politico*, tr. it. Napoli, 1996, pp. 44-45.

⁹⁶ *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, a cura di A. Calogerà, Venezia, I [1728], pp. 147-256 (l'edizione di riferimento è qui quella pubblicata in *Opere*, cit., vol. I, pp. 5-85; d'ora in poi *Vita*). La *Vita* vichiana fu dunque scritta in due riprese. Una prima parte, compresa fra l'inizio e la citazione da Le Clerc: «è la di lui opera come un originale pieno d'importanti scoperte» (*Vita*, pp. 5-53), rimontante al 1723, secondo la datazione di Battistini, che si fonda su di una lettera del 5 gennaio 1724, in cui Porcìa comunicava ad Antonio Vallisnieri di aver già «mandata al P. Lodoli la vita del Vico» insieme al suo «progetto, per unitamente farli stampare» (cit. in *Opere*, cit., vol. II, p. 1232) e corregge, anticipandola, la data di composizione individuata da Croce e Nicolini, i quali per questa prima parte dell'autobiografia vichiana indicavano l'anno 1725 (ID., *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, Bari, 1929² – I ed. a cura di B. Croce, ivi, 1911 – p. 375). Una seconda parte, che comincia con le parole: «Ma non d'altronde si può intendere...» (*Vita*, p. 53-60), è del 1728 (il manoscritto fu spedito a Porcìa il 10 marzo 1728, cfr. *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, cit., p. 375; ma sulla questione si veda anche *Opere*, cit., vol. II, pp. 1232 sgg.). La successiva *Aggiunta*, che è del 1731 (cfr. *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, cit., pp. 376 sgg.) fu pensata ed elaborata quale integrazione delle parti precedenti ed utilizzata, unitamente ad esse, anche questa volta per rispondere ad un invito: quello di Ludovico Antonio Muratori, che si faceva promotore dell'ingresso di Vico nella ricostituita Accademia degli Assorditi di Urbino e perciò gli raccomandava di inviare uno scritto autobiografico all'erudito Gian Prospero Bulgarelli, curatore anch'egli di una raccolta di biografie che, come quella di Porcìa, non fu mai realizzata (cfr. *Opere*, cit., vol. II, p. 1234).

⁹⁷ ID., *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, in *Opere*, cit., vol. I, pp. 61-85.

⁹⁸ Si tratta di una lettera viennese di Leibniz del 22 marzo 1714, in cui il filosofo scriveva: «Je voudrais que les Auteurs nous donassent l'Histoire de leur découvertes et

*rati d'Italia per scrivere le loro Vite*⁹⁹ che inviò come lettera circolare ad un folto gruppo di intellettuali del tempo, che comprendeva naturalmente anche il pensatore napoletano. Agli interpellati – fra i quali figurava anche Ludovico Antonio Muratori – veniva chiesto di narrare «con le più esatte circostanze e minute»¹⁰⁰ non solo e non principalmente le loro vicende personali, quanto la storia della loro vita di studiosi, la «Storia de' [loro] Studj»¹⁰¹, con i progressi compiuti, gli scacchi subiti per il vanificarsi delle motivazioni interne alla ricerca stessa o per l'impatto con ostacoli esterni incontrati nel corso del suo svolgimento. Raccolte in un libro, queste autobiografie intellettuali dovevano costituire – secondo i piani di Porcia che fallirono miseramente, dal momento che solo Vico aderì con fattiva convinzione al programma – «un trattato universale pratico tutto in volume racchiuso di quanto saper si dee in ogni genere di letteratura, e [...] un vasto campo di critica per esercitarvi gli ingegni»¹⁰²; una sorta di enciclopedia pedagogica, un manuale per la formazione del letterato, in cui ogni giovane talento, attraverso l'esempio autorevole di vite altrui eccellenti spese nella prassi della ricerca, avrebbe potuto rinvenire i modelli di iter formativi in base ai quali costruire quello più adatto a sé. E tutto ciò,

les progrès par les quels ils y sont arrivés» (B. CROCE, *Nuove ricerche sulla vita e le opere del Vico e sul vichianismo*, ne «La Critica» XVI, 1918, 4, p. 216).

⁹⁹ Sulla datazione del *Progetto* cfr. P. G. GASPARDO, G. PIZZAMIGLIO, *La pubblicazione dell'autobiografia vichiana nella corrispondenza di Giovan Artico di Porcia con il Muratori e il Vallisnieri*, in *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, 1982, pp. 107-130, qui pp. 109 sgg. Comparso nella citata *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* del 1728, nelle pagine immediatamente precedenti la *Vita vichiana* (pp. 129-143) – ripubblicato di recente a cura nostra in questo «Bollettino» XXXIV (2004), pp. 162-167 –, il *Progetto* presentava il lavoro del filosofo napoletano come esempio di autobiografia del tutto rispondente a quei criteri che, dettati da Porcia in questo suo scritto programmatico (cfr. *Progetto*, nella nostra edizione, cit., – cui ci riferiamo ora ed in seguito –, p. 166), rispecchiavano però «esemplarmente la partitura di tutte le *Vite* del primo Settecento» (A. BATTISTINI, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, 1990, p. 81). Per un esame più circostanziato del contenuto del testo di Porcia mi permetto di rimandare ancora una volta al mio lavoro già citato: *Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico*, pp. 147 sgg.

¹⁰⁰ G. DI PORCIA, *Progetto ai Letterati d'Italia...*, cit., p. 163.

¹⁰¹ Lettera di Giovanartico di Porcia a Vico del 14 dicembre 1727, in G. VICO, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1993, p. 135.

¹⁰² DI PORCIA, *op. cit.*, p. 166.

qui sta l'elemento di forte novità e di interesse¹⁰³, non nella struttura classica di un trattato il cui contenuto concettuale si imponesse o si lasciasse confutare con la forza delle argomentazioni razionali, ma nella forma persuasiva di una narrazione in cui centrale doveva diventare il rapporto fra due o più individualità reali, storicamente collocate.

Motivi di consentimento a prima vista insospettabili si possono riscontrare fra le circostanze e lo spirito (reciprocamente implicati) in e con cui Vico e Croce composero le loro autobiografie intellettuali. Scritto «di getto, obbedendo a un'interiore necessità nell'aprile 1915»¹⁰⁴, «memore evidentemente dell'esempio vichiano»¹⁰⁵, il *Contributo* crociano registrava fedelmente la riflessione storica condotta dal suo autore sul «cammino» da lui «percorso»; una riflessione che però non si rinchiudeva negli angusti limiti della pura contemplazione del passato, dal momento che – come sguardo rivolto al lavoro già compiuto – ambiva legittimamente ad orientare quello ancora da fare: voleva insomma essere una sorta di bilancio del presente, «ma solo per quello che esso è, punto di connessione del passato e del futuro», e dell'avvenire, «del cammino percorso e di quello che ci accingiamo a percorrere»¹⁰⁶. Accanto a questa sua strutturale apertura alle diverse dimensioni temporali, strette insieme in quella sintesi propria dello 'svolgimento' operoso in cui si manifesta la circolarità di teoria e prassi enunciata nei volumi della *Filosofia dello Spirito* e ribadita più tardi ne *La storia come pensiero e come azione* del 1938, convive però nella «autobiografia mentale»¹⁰⁷ di Croce, rendendola così affine a quella vichiana, un tratto inequivocabilmente pedagogico. Come scriveva il filosofo

¹⁰³ Che la sua impresa fosse «affatto nuova» e da considerarsi un'«invenzione di non poco merito» era fermamente convinto, fin dal 1722, lo stesso Porcà, come dimostra una lettera a Vallisneri del 26 marzo di quell'anno (cit. in C. DE MICHELIS, *L'autobiografia intellettuale e il «Progetto» di Giovanartico di Porcà*, in *Vico e Venezia*, cit., pp. 91-106; la citazione è a p. 98).

¹⁰⁴ B. CROCE, *Nachschrift*, aggiunta alla edizione tedesca del *Contributo* (in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. v. R. Schmidt, 4. Bd., Leipzig, 1923), riportata nella tr. it. di A. Cammarano in G. GALASSO, *Nota del curatore*, in *Contributo...*, cit., pp. 105-131, qui p. 121, nota 2. Il *Contributo* fu pubblicato per la prima volta nel 1918 a Napoli, presso Riccardo Ricciardi; si trattò di un'edizione in cento esemplari fuori commercio.

¹⁰⁵ G. CONTINI, *La parte di Benedetto Croce nella cultura italiana*, Torino, 1989, p. 5.

¹⁰⁶ B. CROCE, *La beatitudine*, in *Frammenti di etica*, cit., p. 239.

¹⁰⁷ *Introduzione...*, cit., p. 1181.

in una lettera a Giovanni Gentile del 16 maggio 1918, mentre il *Contributo* era in corso di stampa,

Quel mio scriterello autobiografico è, più che altro, un *saggio pedagogico*: non avendo altra pratica di scuola che quella che ho fatta a me stesso, è l'unico saggio pedagogico che potessi mai comporre¹⁰⁸.

Con la ricostruzione storica 'pensata' del «cammino percorso», Croce nel contempo descriveva seguendola nel suo progressivo articolarsi – come già Vico aveva fatto duecento anni prima – una grande esperienza di autoformazione, della quale peraltro – precisava il filosofo – non era possibile indicare la fine, dal momento che l'«educazione» non può essere confinata «a una prima parte della vita», ma, al contrario, è la vita nella sua interezza a dover essere concepita «come continua educazione»; sicché, quando l'apprendere si ritiene concluso, anche la «vita si arresta e non si chiama più vita ma morte»¹⁰⁹. Autodidatta da giovane per scelta, poi convintosi che la vita intellettuale – ovvero, per lui, la 'vita' per antonomasia¹¹⁰ – consista nell'«unità del sapere e dell'imparare»¹¹¹ diacronicamente sempre in corso, Croce non poteva *a posteriori* non ravvisare nel *Contributo* un «saggio pedagogico», vale a dire non poteva non accorgersi che gli aspetti generali del proprio metodo di lavoro, lungi dal trovare adeguata esposizione in un trattato, si potevano illustrare meglio e solo raccontando le vicende della propria operosità spirituale¹¹²: anche qui, dunque, la narrazione si

¹⁰⁸ ID., *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, Milano, 1981, p. 559.

¹⁰⁹ *Contributo...*, cit., p. 45.

¹¹⁰ L'unica degna di comparire nel *Contributo*, come si conferma anche in A. PARENTE, *Appunti autobiografici e piani di lavoro di Croce*, in «Rivista di Studi Crociani» IV (1967), 1, pp. 1-20, qui p. 8.

¹¹¹ *Contributo...*, cit., p. 45.

¹¹² Che la storia dell'operosità crociana non sia da intendersi in realtà come l'evanescere 'olimpico' di sempre nuovi prodotti spirituali, ma al contrario come l'esito di uno sforzo incessante teso ad arginare, esorcizzare e trasfigurare una difettività patica (angoscia, tristezza, ecc.), di cui spesso – per inclinazione o per partecipazione vissuta agli eventi drammatici della storia europea o dolorosi della propria vita personale – era preda il filosofo abruzzese, lo chiarisce eccellentemente lo studio svolto quindici anni fa da Gennaro Sasso sui *Taccuini di lavoro*, che Croce tenne ininterrottamente dal 1906 al 1950 per «invigilare» se stesso (G. SASSO, *Per invigilare me stesso. I «Taccuini di lavoro» di Benedetto Croce*, Bologna, 1989; la citazione è tratta da una nota dei

fa 'saggio' e viceversa; del resto come potrebbe essere altrimenti, se la storia si fa filosofia e viceversa»¹¹³

Questa funzione «pedagogica» dell'autobiografia crociana veniva poi ulteriormente sottolineata ed amplificata dal particolare contesto in cui trovava ospitalità la traduzione tedesca del *Contributo*. Curata da Julius von Schlosser, essa appariva nel 1923 inserita nel quarto¹¹⁴ di una serie di volumi che ambivano a presentarsi come un'ampia e fedele ricognizione del pensiero contemporaneo di allora realizzata attraverso brevi scritti dei filosofi del tempo, con cui questi ricostruivano il proprio itinerario speculativo e illustravano la loro opera. Nel libro tedesco, alla traduzione Croce faceva seguire una nota in cui, fra le altre cose, dichiarava che «le pagine precedenti» – quelle del *Contributo*, appunto – ben si adattavano «alla serie 'Filosofi contemporanei raccontano se stessi'»¹¹⁵, e, nel rendere molto liberamente in italiano il titolo originale del volume, utilizzava la formula 'raccontano se stessi' per tradurre *Selbstdarstellungen* [autopresentazioni], il che sembra essere una sottile allusione alla sotterranea affinità fra racconto (diacro-

Taccuini del 31 gennaio 1939 riportata per intero nel testo di Sasso a pp. 168-169, qui p. 168). Parlando dei *Taccuini*, che a partire dal 1926 cominciò a ricopiare «da libriccini di vario formato [...] per formarne volumi uguali», Croce chiarisce che «non contengono già un diario dei miei sentimenti e pensieri, ma semplicemente il resoconto delle mie giornate, che quasi per controllo di me stesso sono solito di fare; e, insieme, segnano la cronologia dei miei libri e della loro preparazione» (ivi, p. 32). È evidente che l'esigenza stessa di un quotidiano «controllo» di sé sta ad indicare che l'agire operoso, per quanto possa essere congeniale all'individuo, non è spontaneo, ma va governato, sorvegliato e tutelato contro l'insorgere delle forze psichiche oscure che inducono alla depressione, alla noia, all'ignavia.

¹¹³ Un successivo esempio di 'pensiero narrativo' molto simile a quello all'opera nel *Contributo* lo si trova nell'*Avvertenza* del 1920 preposta al primo volume della *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono* (cit., p. VII), dove si spiega che fra gli intenti del lavoro c'è anche quello, ancora una volta tutto pedagogico, di «offrire ai giovani italiani, che si accingono agli studi storici, sotto specie di racconto, una sorta di metodica, più efficace [...], che non le astratte metodiche dei manuali. Più efficace, perché le difficoltà e i contrasti vengono in essa colti sul vivo, e teorizzati insieme ed esemplificati» (i corsivi sono nostri).

¹¹⁴ Cfr. *supra*, nota 104. Dopo l'edizione ricciardiana del 1918 e prima di questa tedesca, il *Contributo* fu pubblicato in francese (*Critique de moi même*, a cura di E. Halévy, in «Revue de métaphysique et de morale» XXVI, 1919, pp. 1-40). Bisognerà aspettare il 1926 per avere una seconda edizione italiana (la prima pubblica) in opuscolo presso Laterza. Più tardi il *Contributo* fu inserito in *Etica e politica* (Bari, 1931, pp. 361-411).

¹¹⁵ *Nachschrift*, cit., p. 121.

nico) e presentazione (sincronica) di cui si nutre quella ‘narrazione saggistica’ che Croce stesso – l’abbiamo visto – individua quale forma composita propria del *Contributo*. Questa breve ed incisiva attestazione di congruenza fra il proprio scritto e la «serie» tedesca non può però non presupporre un consenso di più ampio respiro con gli intenti teorici e pedagogici che Raymund Schmidt, curatore dell’intera opera – nonché modesto studioso di Hans Vaihinger e di Kant¹¹⁶ – espresse nella *Prefazione* al primo volume delle *autopresentazioni*¹¹⁷. Sono diverse le assonanze inintenzionali che questo breve ma denso scritto introduttivo mostra di avere con la tesi vichiana del *verum-factum* applicata all’autobiografia e, soprattutto, con le posizioni espresse da Giovanaratico di Porcia nel suo *Progetto*; circostanza quest’ultima che, nell’accomunare le finalità del conte friulano a quelle di Schmidt, accentua ancor più di quanto si possa ragionevolmente supporre i motivi di affinità fra i due filosofi in veste di narratori della loro vita. Intanto sia Vico sia il curatore tedesco delle ‘autopresentazioni’ sono convinti che, proprio in virtù del principio secondo cui chi *fa* possiede la più ampia e compiuta consapevolezza del suo *fare*, «nessuno, come l’autore di un sistema, come il suo stesso creatore, può rendere conto» di quella che Schmidt chiama la «‘psicogenesi’ del suo spirito»¹¹⁸. Proprio perché «ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l’istoria»¹¹⁹, bisogna concludere che a colui che costruisce un pensiero filosofico è consentito «con la massima facilità» di «inquadra- re se stesso nel concerto degli spiriti del proprio tempo»¹²⁰. Questo assunto, la cui ascendenza vichiana è naturalmente ignota a Schmidt, conferisce all’‘autopresentazione’ una fondatezza ed un’affidabilità non riconosciute e non riconoscibili a nessun’altra tipologia di trattazione, men che mai se di letteratura secondaria¹²¹. La piena trasparenza e la compiuta esaustività – seppure solo sul piano della preliminare

¹¹⁶ Cfr. R. SCHMIDT, *Prolegomena zu Vaihingers Philosophie des Als-ob*, in «Annalen der Philosophie» III (1921); ID., *Kant’s Lehre von der Einbildungskraft*, ivi, IV (1924), ma una prima stesura risale al 1919.

¹¹⁷ ID., *Vorwort des Herausgebers*, in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. v. R. Schmidt, Leipzig, 1921, pp. III-VIII.

¹¹⁸ Ivi, p. VI.

¹¹⁹ G. VICO, *Principi di scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in *Opere*, cit., vol. I, pp. 411-971, qui § 349 (p. 552); d’ora in poi *Sn44*.

¹²⁰ R. SCHMIDT, *Vorwort des Herausgebers*, cit., pp. VI sgg.

¹²¹ Cfr. ivi, pp. V sgg.

esposizione introduttiva – accreditate alla scrittura autobiografica, unitamente alla mole della raccolta, articolata in più volumi e «pensata come un compito infinito» con sempre nuovi inserimenti, insomma un *work in progress* che ad ogni nuova edizione avrebbe consentito agli autori di «rivedere il loro contributo per integrarlo con l'aggiunta di nuove tappe conseguite nel corso del loro creare», fanno sì che il prefatore e curatore dell'iniziativa guardi ad essa come ad «una sorta di 'enciclopedia delle personalità filosofiche dei nostri tempi e di quelli a venire'»¹²² concepita con lo scopo di offrire al lettore di quei tempi, caratterizzati «da una specializzazione e da una divisione del lavoro che solo a pochi» consentiva «di creare direttamente sulla base di una molteplicità di fonti», un primo, vario orientamento diretto a fornire un'ampia e diversificata panoramica del pensiero filosofico di primo Novecento. E l'autobiografia intellettuale, modalità ancipite di scrittura, permetteva all'interessato – per il carattere stringato emulatore di quelle sintesi efficaci che solitamente riescono meglio quando sono di seconda mano – di risparmiarsi quello studio di ponderosi trattati teoretici che sarebbe venuto solo dopo che egli avesse individuato, fra i tanti autoproponenti, il filosofo portatore della «concezione del mondo [...] a lui più consona»¹²³. I due 'progetti', quello settecentesco di Porcìa e quello novecentesco di Schmidt mostrano, dunque, spiccati e spontanei caratteri di affinità: entrambi, infatti, presentano le 'vite' degli autori come possibilità equivalenti ed itinerari di formazione e di conoscenza esaminati ed eventualmente prescelti dal lettore sulla base di motivazioni personali, le quali, suscitate e gravitanti entro l'orizzonte dell'esperienza vissuta, sono certamente legittime, per quanto il più delle volte insondabili e refrattarie ad una giustificazione razionale. Queste analogie riscontrate nelle prospettive teoriche e nelle intenzioni pedagogiche dei due curatori sottolineano, peraltro, ancora di più, e oltre ogni esplicita affermazione dei due filosofi, la particolare configurazione di narrazione-saggio propria della *Vita* vichiana e del *Contributo*, i quali nelle opere editate da Porcìa e da Schmidt trovavano una non casuale collocazione.

Ed è proprio considerando la peculiare conformazione di questo 'pensiero narrativo', che Croce, qualche anno prima, prendeva le difese del suo antico predecessore contro le osservazioni critiche del suo editore ottocentesco.

¹²² Ivi, p. VII.

¹²³ Ivi, p. VIII.

Nella prefazione al quarto volume delle opere di Vico¹²⁴, contenente la *Scienza nuova* del 1725, le *Vici vindiciae* e la *Vita*, Giuseppe Ferrari sferrava un feroce e prolungato attacco contro l'autobiografia vichiana. Ciò che a tal proposito ed in questa occasione il curatore contestava al proprio autore era un difetto di prospettiva: ovvero una lettura del «corso delle sue passate meditazioni» troppo appiattita, diciamo pure schiacciata sotto «il prisma del sistema»¹²⁵. Secondo Ferrari – e l'appunto critico qui non è di scarso rilievo – Vico avrebbe ricostruito le tappe salienti della propria formazione intellettuale considerando momenti preparatori della *Scienza nuova*, con la conseguenza che i punti di partenza e i momenti aurorali dell'elaborazione filosofica in divenire, esaminati alla luce del risultato finale cui avrebbero condotto, venivano depurati di tutti quei tentativi non riusciti, di quegli angosciosi tentennamenti che accompagnano un pensiero in via di costruzione. Si chiedeva l'editore vichiano:

In qual modo alla lettura di Grozio sorse in lui l'idea di un Diritto storico? Qual facoltà predominante nella sua mente traeva dall'erudizione del suo secolo l'idea d'un corso delle nazioni? In tutta la *Vita* non si trova una sola parola di risposta: è manifesto che anticipando per una ragionevolezza acquisita la data delle proprie idee, non poteva per questo trovarne l'origine psicologica¹²⁶.

In sostanza, venendo meno ai criteri ermeneutici enunciati nella *Scienza nuova*¹²⁷ – ma già accennati nel *De antiquissima*¹²⁸ – che racco-

¹²⁴ G. FERRARI, *Prefazione dell'editore*, in G. VICO, *Opere*, a cura di G. Ferrari, vol. IV, Milano, 1836, pp. V-XX. La cura dell'intera edizione delle opere vichiane, la stesura delle prefazioni, dei commenti e dell'indice alfabetico nonché la pubblicazione della monografia intitolata *La mente di Giambattista Vico* (vol. I delle *Opere di Giambattista Vico ordinate ed illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà da Giuseppe Ferrari*, Milano, 1837) erano gli obblighi previsti per Giuseppe Ferrari dal contratto editoriale da lui firmato nel 1836 con il tipografo milanese Francesco Fusi (cfr. M. MARTIRANO, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*, Napoli, 2001, p. 47).

¹²⁵ FERRARI, *op. cit.*, p. X.

¹²⁶ Ivi, p. XV.

¹²⁷ *Sn44*, §§ 6 (pp. 418-419) e 378 (p. 572).

¹²⁸ *De ant.*, pp. 6-7, dove Vico stigmatizza in Varrone, Scaligero, Sanchez e Schoppe l'applicazione di un sistema filosofico allo studio della lingua latina, che egli, al contrario, dichiara di voler condurre con metodo storico-etimologico. Su ciò cfr. anche G. VICO, *De constantia philologiae*, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. 386-729, qui pp. 400-401.

mandavano di non «supporre nelle prime genti le nostre idee e la nostra ragionevolezza», nello «studiare se stesso nulla fece per dimenticarsi della *Scienza nuova*, per accennare alla fatalità di que' momenti decisivi in cui quasi senza saputa del genio si smuove la massa dello scibile e si compiono le grandi rivoluzioni intellettuali»¹²⁹. Quindi, contrariamente a quanto dichiarato nella *Vita* stessa, anziché esporre la propria storia 'mentale' «con *ingenuità* dovuta da *istorico*», narrando «fil filo e con ischiettezza la serie di tutti gli studi»¹³⁰, Vico – è questo il nocciolo forte dell'intervento polemico di Ferrari – preoccupato «di non dare al pubblico che lavori completi» e celando lo «spettacolo disgustoso delle sue incoerenze»¹³¹, avrebbe presentato il proprio sviluppo intellettuale come un inarrestabile, olimpico avanzare verso una meta predestinata. Per dirla in termini più espliciti: tradendo i suoi buoni propositi anticartesiani, il pensatore napoletano avrebbe scritto la propria autobiografia non da 'istorico' bensì da 'filosofo'. Ma, si domanda a questo punto Croce, rintuzzando a distanza il malcapitato curatore ottocentesco – tacciato di aver «mal giudicata e del tutto fraintesa» la *Vita* vichiana –:

cosa significa *scrivere da filosofo* la vita di un filosofo, se non intendere l'oggettiva necessità del suo pensiero e scorgerne gli addentellati anche dove all'autore, nel momento che lo pensò, non apparivano del tutto chiari?¹³²

E quale è il significato di una tale operazione se non, con queste premesse, quello di una 'ri-costruzione' del proprio passato operoso secondo la linea di quel «teleologismo» *a posteriori* che non disturba Croce ma che Ferrari riteneva in Vico «dominante» e perciò fastidioso?¹³³

Dal punto di vista crociano, un'autobiografia, concepita come se l'aspettava il deluso estensore della prefazione al quarto volume delle opere – e come non poteva essere intenzione vichiana di scrivere – avrebbe avuto il demerito di essere un lavoro di pura erudizione, la quale – lo si ribadisce ancora nel *Contributo* – «disgiunta dalla filosofia

¹²⁹ FERRARI, *op. cit.*, p. XVI.

¹³⁰ *Vita*, p. 7; i corsivi sono nostri.

¹³¹ FERRARI, *op. cit.*, p. XVI.

¹³² B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], a cura di F. Audisio, Napoli, 1997, p. 276; i corsivi sono nostri.

¹³³ *Ibid.*

non è né critica né storia ma materiale incoerente»¹³⁴. Al contrario, una scrittura della vita che volesse lasciarsi alle spalle l'incompiutezza certo non inutile della 'cronaca', ma inadeguata al compito assegnato a quella scrittura stessa, e che ambisse a presentarsi come 'libro di storia' nelle cui pagine si pensasse «la filosofia dei fatti particolari, narrando la storia, la storia pensata»¹³⁵, non può rinunciare ad essere un esercizio di 'ri-costruzione' degli eventi trascorsi compiuto secondo il canone di un'operosità che nel tempo progredisce, si estende e si arricchisce di nuove e più ampie prospettive; cosicché l'«autobiografo», «guardando l'opera sua dalla *nuova* situazione in cui si trova» – «nuova» perché attuale, dunque più comprensiva e meglio comprendente – 'ricostruisce' il proprio passato 'costruendolo' intorno ed in funzione del «termine finale» che così «ha rischiarato l'iniziale»¹³⁶.

Vico e Croce hanno concepito il racconto di se stessi – lo si può dire con le parole del secondo che il primo avrebbe certamente sottoscritto – come storia della loro «vocazione», della loro «missione» letteraria¹³⁷; per questo nulla potevano concedere a confessioni e ricordi che tutto riconducono alla «vanità dell'individuo»¹³⁸. Ma la storia di una «vocazione», se non vuole ridursi a mero regesto di buoni propositi enunciati da chi, trovandosi all'inizio dell'opera, può solo presumere o, peggio, pretendere velleitariamente di avere una «missione», non può non essere fatta se non *a posteriori*, quando cioè essa ha dato sufficiente testimonianza di sé oggettivandosi in un risultato ultimo o nella produzione spirituale più rilevante. La *Scienza nuova* per il Vico del 1728, la *Filosofia dello Spirito* per il Croce del 1915 erano le migliori attestazioni di quanto fosse lecito, dal punto di vista teoretico ed etico, 'ri-costruire' il proprio passato come una vicenda di vita metaindividuale segnata dalla presenza di un destino; quelle opere erano 'fatti' significativi e significanti capaci di illuminare altri fatti che altrimenti sarebbero rimasti privi di senso. Grazie ad esse, «la natura malinconica

¹³⁴ *Contributo...*, cit., p. 48.

¹³⁵ *Ivi*, p. 65.

¹³⁶ *L'autobiografia come storia...*, cit., pp. 147 sgg.; il corsivo è nostro.

¹³⁷ *Contributo...*, cit., p. 13. «Io vorrei essere giudicato come tutto pensiero», scriveva emblematicamente Croce nel 1907 (ID., *Curriculum vitae*, 1902, in ID., *Memorie della mia vita. Appunti che sono stati adoprati e sostituiti dal «Contributo alla critica di me stesso»*, Napoli, 1966, pp. 5-24. La citazione è tratta dalla breve nota aggiunta nel 1907, *ivi*, p. 24).

¹³⁸ *Contributo...*, cit., p. 11. Ma su ciò cfr. anche *ivi*, p. 12.

ed acre»¹³⁹, indotta nel fanciullo dal trauma insperabilmente superato per la brutta caduta, o la «dolce voluttà» che l'«odore di carta stampata [...] dava»¹⁴⁰ al Croce bambino – per citare solo due esempi, e non dei più notevoli – diventano per entrambi i filosofi autobiografi indizio del loro genio ancora *in nuce* che saprà dar prova di sé in futuro.

Non si può negare però che, rispetto alla proposta ferrariana di una auto/biografia attenta alla effettività, in cui ogni evento risulti autocentrato e non riferito a qualcosa d'altro, dotato di un significato in sé e per le conseguenze che nei fatti genera, non suscettibile di desumere o perdere la propria rilevanza in relazione all'esito ritenuto conclusivo di un processo storico¹⁴¹, quella di Croce – sulla scorta del modello vichiano – sembra troppo privilegiare l'universale a danno dell'individuale; un individuale che, in tanto può essere ricondotto all'idea, in quanto si lascia comprimere sotto il suo peso e non oppone resistenza alla spinta spirituale propulsiva che ne espunge i tratti patici e troppo personali per renderlo infine – così levigato – compatibile con la ben rotonda sfera di uno svolgimento progressivo ascendente e culminante nel nostro caso in un capo d'opera che dirama i suoi tentacoli e tutto tiene sotto di sé, tutto riduce a sé. Se si seguono i presupposti della 'storiosofia' crociana, si corre dunque il rischio di pervenire ad un modello di auto/biografia in cui la narrazione appaia gravata da una 'cappa filosofica' poco o nient'affatto disponibile a riconoscere all'espressione dei sentimenti privati – non immediatamente sussumibili sotto l'universale, magari però non ininfluenti a configurare nella sua

¹³⁹ *Vita*, p. 5.

¹⁴⁰ *Contributo...*, cit., p. 15. Anche Cacciatore accenna al racconto del piacere che la vista ed il profumo dei libri suscitava nel piccolo Croce, «a sei e sette anni» (*ibid.*); ma lo fa per mostrare come nella prima parte del *Contributo*, malgrado la parentoria dichiarazione di volerli escludere dal racconto di sé (*ibid.*, pp. 11 sgg.), memorie, confessioni e ricordi personali si insinuino proditoriamente nella narrazione autobiografica (G. CACCIATORE, *Croce e l'autobiografia*, relazione letta al Convegno tenutosi a Gargnano del Garda nel settembre 2003 su *Autobiografia, autobiografie, ricostruzione di sé*, p. 3 del dattiloscritto). Sulla presenza di una «curvatura esistenziale e vitale» (ivi, p. 1) nell'opera di Croce cfr. anche ID., *Il concetto di vita in Croce*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, cit., pp. 145-180.

¹⁴¹ L'interpretazione di Ferrari dell'autobiografia vichiana va messa certo in relazione con quello stile generale antimetafisico del suo pensiero che si esprimerà nelle opere della maturità (cfr. in proposito G. FERRARI, *Filosofia della rivoluzione* [1851], a cura di G. Santonastaso, Milano, 1970, nonché M. MARTIRANO, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*, cit., pp. 145 sgg.).

completezza la vita intellettuale dell'auto-biografato – quel valore in sé ostensivo o esemplare che è al centro di processi comunicativi meno rigorosi e controllabili di quelli razionali – certo più indefiniti ed impalpabili, ma non per questo meno reali e coinvolgenti –, quali la condivisione simpatetica di stati d'animo o l'emulazione da parte del lettore.

Guardare all'individuale con l'occhio rivolto all'universale e viceversa, se può rappresentare un arricchimento per il secondo, che grazie al primo perde in astrattezza e guadagna in realizzazione e concretezza, può però tradursi in un impoverimento dell'individuale che si solleva all'universale solo se sfronato di gran parte della sua specifica e per noi pregnante datità vissuta. Si tratta – come si può agevolmente costatare – di questioni collegate al tema decisivo ed avvincente della crociana identificazione di storia e filosofia, sul quale bisogna forse ritornare a riflettere con intenti dialogici piuttosto che storico-ricostruttivi per individuare una via che, senza sacrificare troppo la rigogliosa tessitura dell'esperienza vissuta, sappia coniugarne la trama diversificata con l'esigenza pur insopprimibile di una sua comprensione filosofica.

ROSARIO DIANA

«EVIDENTLY MINDFUL OF VICO'S EXAMPLE». CROCE AND THE INTELLECTUAL AUTOBIOGRAPHY. In Croce's main works the idea of the intellectual autobiography outlines itself as the narration of a human life entirely objectivated in its works and therefore necessarily detached from all the personal vicissitudes of the individual. This idea leaves little space for those autobiographic data that are not always interesting for the appraisal of a cultural product but are often important for their exemplariness, giving the chance of a different kind of communication from the apodictic one of the knowledge. The affinities between this idea and Vico's model of the intellectual autobiography are then outlined in the reference to Croce's Contributo alla critica di me stesso, paying special attention to its German edition.

LA CIFRA NEL TAPPETO. NOTE SU PACI INTERPRETE DI VICO

Nel 1968 Enzo Paci scriveva:

Gli addottrinati [...] dimenticano che in ogni cultura può esserci un contributo per tutti; che ogni religione può avere, dietro l'espressione letterale, un nucleo positivo. L'Iran ha regalato al palazzo di vetro dell'ONU un meraviglioso tappeto nel quale, volontariamente, è stato commesso un errore. Tutte le culture, e tutti gli uomini, possono riconoscere i loro errori: è necessario per iniziare un cammino radicalmente nuovo¹.

Indugiare sulla pur evidente attualità etico-politica che tali riflessioni richiamano sarebbe forse scontato ma lo è meno, ci sembra, cogliere la matrice critica che sottendono, ricordando che l'occasione di queste considerazioni è un saggio su Vico e l'enciclopedia delle scienze, saggio ingiustamente trascurato nelle ricostruzioni dei rapporti e delle contaminazioni del pensiero di Paci con la filosofia vichiana.

¹ E. PACI, *Vico, lo strutturalismo e l'enciclopedia fenomenologica della scienze*, in ID., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, 1973, p. 54. L'articolo in questione era già apparso cinque anni prima, con il titolo *Vico, le structuralisme et l'encyclopédie phénoménologique des sciences*, in «Les études philosophiques» XXIII (1968) 3-4, pp. 407-428; poi ripubblicato in inglese, *Vico, Structuralism, and the Phenomenological Encyclopedia of the Sciences*, in *G. Vico, An International Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo, Baltimore, 1969, pp. 497-515. Si segnala, in questo medesimo volume, il saggio *Vico and Cassirer*, pp. 457-473 sul quale torneremo in seguito.

Nella titolazione del presente contributo, *La cifra nel tappeto*, oltre alla rispondenza nella citazione paciana, vi è un riferimento volontario al breve racconto jamesiano *The figure in the carpet* (1896). Anche lì, la suggestione avanzata, ci sembra, richiami l'umana inabilità ad ogni risoluzione definitiva, ad ogni comprensione totale e, per converso, presenti l'ineffabile cifra d'ogni *logos*, d'ogni trama di pensiero, come tratto significativo proprio in virtù della sua indescrivibilità, dunque ogni mancanza come cogente asserzione di senso.

L'enciclopedia per Vico, ha una sua *logica* che egli chiama *logica poetica* ed è, in senso nuovo, una *scienza*, ma non una scienza astratta e categoriale, bensì una scienza concreta e pre-categoriale, come quella che Husserl chiama scienza della *Lebenswelt*. La scienza astratta categoriale, quando dimentica le operazioni dalle quali derivano le categorie, Vico la considera una nuova barbarie e la chiama *logica degli addottrinati*².

Tuttavia, prima di ritornare su tali nessi, occorre ricostruire con ordine, tentando di seguire un indirizzo critico credibile, quei rapporti. Vorremmo così mostrare, anzitutto, come l'analisi della filosofia vichiana divenga, per Paci, momento di sintesi forte del suo stesso *itinerarium philosophicum*³ riannodandosi ai primi sviluppi del suo pensiero, ma vorremmo altresì mettere in luce secondo quali tracce l'ombra lunga di Vico, oltre a tornare indietro, verso l'interpretazione platonica di Paci, muova in avanti verso Husserl, accompagnando la costruzione di una enciclopedia fenomenologica.

Da questa analisi integrata emerge, a nostro avviso, l'uso paciano di uno stilema ermeneutico, che pur differenziandosi nei singoli contenuti, attiene sempre ad una medesima polarità dialettica: *vita e verità*. Tali termini appartengono alla sua storia personale e intellettuale non già e non solo per il sapore banfiano cui alludono ma perché, dal maestro del maestro, egli seppe trarli modificandone l'estensione e cogliendoli, in differenti tonalità, nei suoi tanti *auttori*: δόξα e εἶδος in Platone, *natura e provvidenza* in Vico, *Lebenswelt* e *telos* in Husserl. Ma, si

² Vico, *lo strutturalismo...* cit., pp. 53-54.

³ La filosofia vichiana rappresenta, in Paci, una suggestione fortemente evocativa anche per via d'una fortunosa coincidenza: nel lager in cui visse la sua prigionia durante il secondo conflitto mondiale, era presente una copia del noto saggio di Fausto Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*. Un libro in un lager. Paci lo rilesse molte volte pensando a quanto la filosofia potesse confondersi con la vita di chi ne intraprende lo studio. «Negli anni passati in Germania, in un campo di concentramento, la grande ombra di Vico venne a trovarmi e mi sembrò di sentire che tutta la sua opera era stata una lotta 'eroica' contro la *ingens sylva* della barbarie. [...] Ho sentito sempre nella mia vita, ma ora principalmente, dopo l'esperienza del Lager, che mi ha liberato da molti errori, come sia decisiva la fedeltà alle immagini che ci sono apparse nei momenti decisivi, nei momenti in cui eravamo migliori, disposti ad accettare in pace la morte» (cfr. *Lettere dal Carteggio di Enzo Paci con B. Croce e F. Nicolini*, a cura di A. Vigorelli, in «Rivista di storia della filosofia» I, 1986, p. 103). Sulla relazione tra l'esperienza bellica e lo studio dell'opera vichiana in Paci, cfr. A. VIGORELLI, *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale (1929-1950)*, Milano, 1987, pp. 215-232.

badi, quella polarità dialettica ha un ruolo dinamico: non uno stanco riproporsi, ma disposizione al nuovo, *immer wieder*, sicché il movimento, cui quello stilema rimanda, ha una direzione, un'intenzionalità: dalla *penia a poros*, dall'*ingens sylva* alla storia, dal regno delle operazioni anonime al *telos* della verità, dall'esistenza al valore. Tale quadro di riferimenti imporrà, inevitabilmente, la questione dell'irreversibilità e del consumo temporale.

Dunque, a nostro avviso, Paci torna a Vico perché l'enciclopedia non attiene all'*aperte cognoscere* dell'*intelligere* vichiano, non riguarda l'aperto palesarsi di tutte le relazioni estrinseche ed intrinseche delle cose ma sottende invece il *cogitare*, dunque il parziale, il diviso. *Dividere*, però, ove si presupponga un primo vero, significa anche *diminuire*, tanto che, ricorda Vico nel *De antiquissima*, 'minuere' accorpa entrambi i significati, «come a dire che le cose che dividiamo non sono più quelle che erano quando erano unite, ma sono ridotte, mutate, corrotte»⁴. È esattamente questa *corruzione* che interessa Paci, perché riconduce al tempo, alla corrosione delle forme e alla necessità di una loro diuturna ricostituzione.

Ecco, la predilezione di Paci per la *genetische Phänomenologie* nasceva dalle medesime esigenze: mostrare che l'essenza husserliana deve misurarsi con la temporalità, non un residuo statico ma dinamico la cui genesi non attiene al fatto ma al *farsi*, *immer wieder*, sempre di nuovo⁵. E dunque che la fenomenologia può proporsi come enciclopedia solo a patto di rinnovarsi nella *Lebenswelt*.

Sotto questo medesimo profilo ritorna anche Platone, la cui ricerca di unità di senso del sapere deve attingere alla δόξα per guardare all'ἐπιστήμη, alla *penia* dell'eros per rendersi *poiesis* rivolta alla verità. In

⁴ G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005, p. 23.

⁵ Questo tema, la cui densità rende impossibile una trattazione esauriente in questa sede, è una delle cifre principali dell'interpretazione husserliana di Paci. Come prima introduzione cfr. E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, 1963, in partic. *La fondazione e la funzione delle scienze*, pp. 53-65; ID., *Tempo e relazione intenzionale in Husserl*, in «Archivio di Filosofia» I (1960): «la stessa essenza è fondata su una relazione temporale, sul concreto fluire del tempo. L'essenza è lo stile di un fluire che rivela ciò che di esso permane, ciò che appunto, è 'essenziale'» (p. 25).

Questo è anche il piano della critica paciana all'essere heideggeriano inteso come feticizzazione dell'intenzionalità husserliana. Cfr. ID., *Tempo esistenza e relazione*, in *Il nulla e il problema dell'uomo*, Opere di Enzo Paci, Milano, 1988, pp. 116-141. Il saggio in questione risale al 1959 e non è pertanto presente nella prima edizione dell'opera pubblicata a Torino nel 1950.

Paci, dunque, l'enciclopedia, trova in Platone, Vico, Husserl, per citare solo alcuni dei suoi tanti riferimenti, la conferma che un sapere può costituirsi *fondante* senza definirsi *assoluto*. Pertanto: *Phänomenologie als neue Wissenschaft*⁶.

Ora, dunque, per approfondire la lettura paciana del filosofo napoletano, risaliremo al senso di quella lotta *eroica* contro la barbarie, dove l'*eroismo* richiama, non solo nell'etimo, il tema dell'*eros*⁷ e dunque l'interpretazione platonica del giovane Paci, e ne osserveremo la confluenza in quello che è stato definito «il più bel libro di Paci [...] certo quello in cui lo stile paciano giunge a piena maturità»⁸, *Ingens Sylva*, per giungere, infine, agli anni Settanta, al richiamo di Vico in seno all'enciclopedia cui abbiamo accennato.

Occorre dunque tornare a quella fusione già gravida di proposte filosofiche che confluisce nella prima opera di Paci: *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*⁹. Come è noto, in quella rielaborazione della sua tesi di laurea, Paci tenta di devitalizzare dall'interno l'impianto metodologico proposto dalla scuola di Marburgo assecondando il profilo filologico-speculativo di Iulius Stenzel¹⁰. Ma tenta altresì di fondare l'accoglimento del male, del negativo¹¹, dell'errore, come il cardine non assoluto ma dialettico della più ampia correlazione

⁶ Il riferimento paciano a questo tema è contenuto in *Funzione delle scienze...*, cit., pp. 66-70.

⁷ Questo tema è stato affrontato da chi scrive in una comunicazione dal titolo *La fenomenologia dell'eros in Enzo Paci*, presentata al Convegno di studi *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent'anni dalla morte*, svoltosi a Napoli e Salerno il 18 e 19 dicembre 2006, i cui *Atti* sono di prossima pubblicazione. Si permetta di rimandare a quello scritto per una trattazione più estesa dell'argomento.

⁸ V. VITIELLO, *Introduzione* a E. PACI, *Ingens sylva* [1949], Milano, 1994, p. VII. Per una ricognizione sull'accoglienza del testo paciano da parte della critica coeva, oltre al citato *Carteggio* con Croce e Nicolini, si veda: A. M. JACOBELLI ISOLDI, recensione a *Ingens sylva*, in «Giornale critico della filosofia italiana» III (1949), pp. 361-368; P. ROSSI, recensione a *Ingens sylva*, in «Filosofia» I (1950), pp. 128-134; G. VILLA, recensione a *Ingens sylva*, in «Rivista critica di storia della filosofia» II (1952), pp. 141-143; L. PELLOUX, recensione a *Ingens sylva*, in «Studium» III (1952), p. 173.

⁹ E. PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Milano-Messina, 1938, ora in *Opere di Enzo Paci*, cit.

¹⁰ Si veda, a tal proposito, la lucida introduzione del 1938, ivi, pp. 1-2.

¹¹ Sul tema del negativo in Paci, per un primo orientamento cfr. ID., *La dialettica in Platone*, in «Rivista di Filosofia» II (1958), pp. 134-153; C. SINI, *L'interpretazione del 'Parmenide' e il problema del negativo in Enzo Paci*; F. TOSCANI, *Negatività ed esistenza nei primi scritti di Enzo Paci*, in «Aut Aut» (1986), pp. 214-215.

tra uno e molteplice, sì da delineare successivamente il senso di un esistenzialismo che affrontasse con fervore la *crisi* ma per viverne il riscatto, un esistenzialismo scaltrito, maturo, positivo.

Ma «ficcare gli occhi nel segreto fecondo del negativo»¹², come ebbe a dire Banfi negli stessi anni, significa per Paci cercare in Platone non le leggi del procedimento scientifico ma le τὰ γελοῖα del Parmenide, le cose ridicole, il fango, il capello¹³. L'identità essenziale, la *pari dignità eidetica*, diremmo, che accomuna secondo Paci, in quel dialogo, l'idea di sporcizia e quella di bello rendendole funzioni pari di qualità diverse, esattamente come nella *Repubblica* la parte concupiscibile e quella razionale sono entrambe εἶδη dell'anima¹⁴, rappresenta il più recondito antidoto ad ogni pernicioso assolutezza e insieme la cifra più intima del pensiero occidentale.

Il portato più fecondo che affiora dal Parmenide è, per Paci, la dimostrazione che l'*assolutezza ideale* è una forma ossimorica, logicamente impossibile, poiché ogni idea custodisce, nel suo stesso seno, non solo il proprio contrario ma il proprio contrario che *avanza*. Così l'unità è insieme costitutivamente molteplicità che *urge*. Tutte le ipotesi esprimono, dunque, realtà precarie, mai bastanti a se stesse, pronte al collasso. È questa la vera cifra del Parmenide: l'antinomia essere/non essere è, invero, antinomia unità/molteplicità¹⁵.

Il gioco dialettico, rafforzato dai movimenti precedenti, culmina nel collasso del continuo e del discontinuo nell'istantaneità dell'eterno: nell'ἔξαιφνης¹⁶ platonico in cui l'uno e il molteplice vivono l'uno della morte dell'altro e muoiono l'uno per la vita dell'altro.

Ma questo passaggio continuo dal non essere all'essere ha una incubazione più lunga e Paci ne raccoglie la suggestione piena nel Simposio dove viene espresso nella sintesi dell'atto creativo di *Eros*¹⁷. L'am-

¹² A. BANFI, *La Crisi* [1933], a cura di V. Scheiwiller, Milano, 1967, p. 72.

¹³ Cfr. PLATONE, *Parmenide*, 130 c.

¹⁴ Cfr. ID., *Repubblica*, IV, 440 e.

¹⁵ Cfr. E. PACI, *Principi di una filosofia dell'essere*, Modena, 1939. In particolare, su questo tema, si confronti il capitolo III della prima sezione: «Il mondo ideale e la deduzione dell'unità e del molteplice», pp. 105 a 124. La questione della x della materia e del non essere ha una radice banfiana che, sviluppata, consentirà a Paci di fondare un'ontologia dell'esistente. A tal proposito si veda: F. PAPI, *Il pensiero di Antonio Banfi*, pp. 240-266, ovvero la prima sezione della parte IV dal titolo *Sul rapporto vitalità-razionalità*.

¹⁶ PLATONE, *Parmenide*, 156 d-e.

¹⁷ Cfr. *Il significato del Parmenide...*, cit., pp. 29-34.

bivalente uso dell'*eros* viene sapientemente accostato da Paci sfruttando la radice del mito. Vi è un *vacuum* nell'*eros* incolmabile, eredità di una madre, Penia, costretta a mendicare dal suo stato di endemico bisogno, di carenza, che assume il tono della precarietà esistenziale. Ma quel *vacuum* non è vuoto *nihil* poiché l'*eros* nasconde anche la ricca abbondanza, la possibilità di vie d'uscita, lascito paterno di Poros, che definisce il campo dell'azione e del riscatto e, al tempo, il *telos* verso la verità.

Il tema dell'*eros* confluisce dunque nell'interpretazione dell'*ἑξαιφνης* come *poros* e *poiesis* la cui scaturigine è, però, il fondo oscuro del bisogno e della privazione, di *penia*. *Poiein*, il fare, mutua così, tramite *eros*, nella *praxis*, modificazione, alterazione degli orizzonti statici, dunque anche degli equilibri definiti nella *societas*. Ecco perché Paci finirà, negli anni Settanta, per legare inscindibilmente *la presa di coscienza dell'eros e la trasformazione della società*¹⁸, come recita il titolo di un suo contributo, declinando proprio con una *fenomenologia dell'eros*, il ripensamento della struttura relazionale della società.

Non a caso in *Ingens sylva* l'*ἑξαιφνης* platonico, con il suo portato erotico-poietico, si attua, nel *presente*¹⁹ come confluenza di tutto il passato ferino di un uomo bestia che, uscito dai luoghi silvani, viene reso uomo civile nel presente storico mentre nasce, col fuoco delle selve vichiane, il tempo. Quando Giove, onorando l'epiteto di Statore, arresta il vagabondare dei bestioni nella selva mitica, o quando, parimenti, Ercole strangolando il leone nemeo produce l'incendio della selva, si delimita uno spazio di coltura, abitabile, misurabile, dunque modificabile. Così,

non è più il trascendentale allora ma è l'uomo. A questo conduce secondo noi l'intima coerenza e lo sviluppo in senso moderno della filosofia vichiana. Vico ha veramente compiuto la vera e decisiva rivoluzione copernicana che sarà poi ritrovata da Kant: ma al posto dell'Io trascendentale ha posto l'uomo storico. [...] La 'teologia civile ragionata' di Vico si risolve in antropologia²⁰.

¹⁸ ID., *La presa di coscienza dell'eros e la trasformazione della società*, in «Tempo» XVII (1973).

¹⁹ A tal proposito cfr. V. VITIELLO, *Introduzione* a E. PACI, *Ingens sylva*, cit., pp. V-XXI.

²⁰ *Ingens sylva*, cit., p. 145.

L'intuizione del tempo, nell'immagine mitica, segna la fine della temporalità caotica del mito e l'inizio, nella storicità, della temporalità irreversibile²¹ e sequenziale della civiltà²².

Otto anni dopo la pubblicazione, così Enzo Paci commentava il suo *Ingens sylvæ*:

scopo fondamentale di quell'opera [...] era quello di correggere l'interpretazione idealistica di Vico facendo notare che anche Vico si era posto il problema della Natura²³.

Per tale ragione Lucrezio viene proposto come quinto *autore* di Vico e la tonalità pessimistica delle prime opere del filosofo napoletano viene affiancata ai primi tratti di una nascente coscienza storica²⁴.

In tal senso, Paci propone un'ipotesi alternativa ad una certa interpretazione ottimismo-providenziale della filosofia vichiana che aveva considerato le opere giovanili, prima fra tutte gli *Affetti di un disperato*²⁵, come momento di debolezza e di giovanile sconforto del Vico. Del resto, Croce riconosce negli *Affetti* una mera «tragedia priva di

²¹ ID., *Il significato dell'irreversibile*, in «Aut Aut» I (1951), pp. 11-17.

²² Cfr. *Ingens sylvæ*, cit., p. 139. L'idea di una sintesi positiva e creatrice, simbolicamente presente nel mito platonico, viene utilizzata da Paci anche nella collocazione della sua filosofia dell'esistenza come testimonianza il saggio *Eros e Natura*, in ID., *Esistenzialismo e storicismo*, Milano, 1950, pp. 225-249.

²³ ID., *Dall'Esistenzialismo al Relazionismo*, Messina-Firenze, 1957, p. 6. Sul tema della Natura in Vico vari riferimenti all'interpretazione paciana si trovano nel recente saggio di R. VITI CAVALIERE, *L'idea di 'nascita' in Vico*, in *Il corpo e le sue facoltà. G. B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. G. Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab) II (2005) 1, in partic. pp. 243-251.

²⁴ Per le riserve espresse da Croce riguardo le considerazioni paciane su Lucrezio si veda la lettera del 4 ottobre 1948 di Croce a Paci, in *Lettere dal Carteggio di Enzo Paci con B. Croce e F. Nicolini*, cit., p. 99.

²⁵ G. VICO, *Affetti di un disperato* [1692], in *L'Autobiografia il Carteggio e le Poesie varie*, seconda ed. a cura di B. Croce e F. Nicolini, Roma-Bari, 1929, pp. 313-317. Ci sembra utile, ai fini del discorso, riportare l'*incipit* della Canzone dove già si canta dei *martiri* sentiti e non conosciuti: «Lasso, vi prego, acerbi miei martiri, / a unirvi insieme la memoria oscura, / se cortesi mai sète in dar tormento; / poiché son tanti, che lo mio cor dura, / di mille vostre offese i vari giri, / ch'i' non ben vi conosco e pur vi sento: / talché di rimembrar meco paventole mie sciagure» (ivi, p. 313).

catarsi»²⁶ non ravvisando nella forza del dramma e dell'angoscia un primo momento di consapevolezza storica ed etica²⁷.

Paci presenta dunque una lettura opposta tentando, non senza perplessità e timori, come dimostrano le lettere al Nicolini²⁸, di schiudere un orizzonte inusitato all'insegnamento vichiano dove il dolore e la barbarie, già intesi come sentimenti intimi e inconsci che l'uomo custodisce nel ricordo ancestrale e primitivo, vengono esplicitati, resi consci, attraverso la parola e l'espressione, nel canto.

Vorremmo ancora notare che qui, in Vico, Paci ripropone il medesimo movimento poetico già osservato nell'interpretazione platonica e che ritroveremo in Husserl e nell'enciclopedia.

La *penia* dell'eros, l'assenza, il dolore, ovvero, ora, i *martiri acerbi* che Vico narra negli *Affetti*, non sono, per Paci, luoghi di uno spaventevole *nihil* ma luoghi, pur silvani e barbarici, nel cui fondo, però, brilla la positività totipotenziale dell'essere. Quanto più la rosa delle potenzialità positive verrà tradotta in atti, tanto più l'uomo avrà assolto il suo compito di *uomo*, ovvero di individuo storico che risolve le sua azione in vista della

²⁶ Dopo aver rimarcato la vicinanza dei temi vichiani a quelli degli 'ateisti ed epicurei' che furono condannati dall'Inquisizione in quegli anni, Croce conclude: «Ma al di là da questi particolari, in tutta la canzone domina una forma mentale che non è quella di un uomo che sia pio, il quale non mai avrebbe atteggiato al modo in cui sono in essa atteggiati l'umano dolore e il proposito di abatterlo e di sprezzarlo con lo spingerlo alla più alta potenza, e la visione della fine del mondo senza giustizia e senza regno di Dio, come tragedia senza catarsi» (cfr. B. CROCE, *Gli 'affetti di un disperato'*, in ID., *Lettere di Poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, Roma-Bari, 1950, p. 85).

²⁷ «Le suggestive pagine crociane dedicate alla canzone di Vico tendono a dare rilievo all'aspetto negativo della crisi, la quale mostrerà la sua efficacia nelle meditazioni successive» (M. DONZELLI, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Napoli, 1970, p. 27).

²⁸ In una lettera del dicembre 1948, indirizzata al Nicolini, Paci scrive: «Sono qui preoccupato di un problema. Certamente il Vico intendeva nel *De antiquissima la natura* come qualcosa di realistico. Nel mio libro ho cercato di porre in evidenza il significato dinamico, di *slancio vitale ante litteram*, che a volte la natura ha per Vico. Temo di essere andato troppo oltre per cui il Croce mi ha richiamato al significato realistico della *natura* vichiana. Ho paura che il Croce abbia ragione e che la mia tesi è sostenibile in quanto io ho pensato Vico dal punto di vista di Kant, sviluppando dal pensiero vichiano germi impliciti che poi vengono alla luce soltanto in Croce. Tuttavia accanto alla natura realistica c'è in Vico, forse non coerentemente, o meno coerentemente di quanto io abbia creduto, una natura come *erramento ferino*, non fusa, magari, con l'altra, ma *comunque presente*. In sostanza su questo punto mi trovo di nuovo incerto. Un contrasto con Croce fa pensare» (cfr. *Lettere dal Carteggio di Enzo Paci con B. Croce e F. Nicolini*, cit., pp. 107-108).

positività del valore e non del buio di θάνατος, volgendo il suo sguardo alla cangiante trascendenza della vita e non alla pur fascinosa spirale del nulla. Dunque, in riferimento all'isolamento e ai tormenti di Vico nella solitudine di Vatolla, Paci osserva che

la passione, e cioè 'gli acerbi martiri' debbono sfogarsi nel canto, l'animo sarà ancora perturbato, però giungerà alla coscienza e quindi alla liberazione nell'espressione. Ma perché ciò sia possibile bisogna che i martiri escano dalla loro mera realtà naturalistica, bisogna che escano dall'inconscio e si riunifichino in una zona dell'anima che non è ancora chiara ma è già, sia pure oscuramente cosciente: è la 'memoria oscura'. [...] *L'oscura memoria* sarà il *mito*²⁹.

Per Croce, invece, il dolente spasimo si auto-alimenta e riviene a sé più gravoso ogni volta, proprio per impedire l'espressione di un'energia vitale compressa:

Tanta è a volte la disperata angoscia, che, non trovandosi una altra via d'uscita, si prende la sola che si offre aperta: esacerbare il dolore, chiamare a raccolta tutte le immagini dei beni non goduti e convertirli in aguzzi pungoli dell'esacerbazione, chiudersi in sé, non confidandosi ad alcuno, neppure a se stesso³⁰.

Così, l'uomo vichiano abbozzato dal Paci, pur nei toni lucreziani è proteso al riscatto, ma certo è pienamente avvertito del crinale su cui muove, tra il silenzio della memoria e l'armonia del canto, tra l'errore e la liberazione dall'errore³¹.

Ecco, questo movimento dal negativo al positivo che abbiamo cercato di osservare in alcuni plessi chiave dell'itinerario paciano, rivive pienamente, anzi arricchito di suggestioni fenomenologiche, nel tema

²⁹ *Ingens sylva*, cit., pp. 16-17. Sul tema del mito è interessante affiancare il confronto paciano tra Vico e Cassirer: cfr. *Vico and Cassirer*, cit., pp. 466 e 468. Sulla simbolica, l'immagine e il mito si veda il recente saggio di A. SARDI, *Immagine dell'evento storico: mito, arte, simbolica e filosofia. Paci lettore di Vico*, in *Omaggio a Paci*, 2 voll., a cura di E. Renzi e G. Scaramazza, Milano, 2006, vol. I, pp. 239-253.

³⁰ B. CROCE, *Lecture di Poeti ...*, cit., pp. 82-83.

³¹ Paci sottolinea, a tal proposito, l'influenza su Vico di Pico della Mirandola e Marsilio. Cfr. *Medium te mundi posui*, in *Ingens sylva*, cit., pp. 23-39. Si veda anche, T. SZABÓ, *Medium te mundi posui, Vico interpretato da Enzo Paci*, in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pál, Soveria Mannelli, 1995, pp. 67-72.

dell'enciclopedia. L'esternazione è chiarificazione, volontà di condurre alla luce l'obliato, di trarre se stessi dalla barbarie dell'*ingens sylva*.

Possiamo dunque ora riprendere il tema annunciato in partenza, l'enciclopedia, e mostrare quali cogenti implicazioni vengano, da Paci, ritrovate nella filosofia vichiana.

L'idea di un'enciclopedia intesa come ricerca dell'unità di senso del sapere vive come motivo caratterizzante di tutto l'itinerario paciano perché si riannoda tanto a Platone, come abbiamo visto primo grande riferimento giovanile, quanto ad Husserl e alla ben nota rinascita fenomenologica. Cosa aggiunge Vico?

Già in *Tempo e Relazione* (1954) il tema dell'enciclopedia è coniugato con il tema dell'esperienza³². L'irreversibilità temporale, intesa come consumo, impossibilità di ripristino dell'identico, tema presente sin dai *Principi di una filosofia dell'essere* (1939), è posta in relazione inscindibile col sapere del quale rappresenta il carattere precario, instabile e dunque antidogmatico e vitale. L'enciclopedia, proprio in quanto unità di senso dei saperi, rappresenta un monito intransigente ad ogni scienza che voglia imporre le proprie categorie come *assolute* in quanto, appunto, *sciolte* da relazioni. Ecco dunque che il relazionismo paciano, che potremmo definire una sorta di *koinonia irreversibile*, presenta coerentemente anche il tema dell'enciclopedia.

Vent'anni più tardi con ormai un trascorso di densi studi husserliani alle spalle, il problema di un'unità di senso del sapere affascina ancora Paci che pubblica *Idee per una enciclopedia fenomenologica* (1973) i cui riferimenti forti sono le *Ideen, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* e naturalmente *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

Seguendo l'Husserl della *Krisis*, Paci è profondamente convinto che l'unico compito della filosofia intesa come scienza definitivamente fondante consiste nella diuturna opera di emersione del sommerso, di chiarificazione di quel 'regno' dei fenomeni soggettivi rimasti anonimi, come ricorda il titolo del § 29 della *Krisis*.

³² E. PACI, *Tempo e relazione*, Torino, 1954. Nell'opera, riedita con lo stesso titolo (Milano, 1965), compaiono tre nuove appendici: *Il significato del significato, Semantica e filosofia, Fenomenologia e cibernetica*. Il contributo più recente sul tema dell'enciclopedia fenomenologica in Paci è dato da Carlo Sini, nel già citato Convegno del 2006 (cfr. *supra* nota 7), con una relazione dal titolo: *Il progetto di una enciclopedia fenomenologica*.

La fondazione di questa nuova enciclopedia non considera le scienze oggettivate, ma la fondazione delle scienza nella *Lebenswelt* e il loro *telos*: riguarda le azioni, le produzioni, le ipotesi, le culture, non separate dai soggetti umani. [...] Io posso sapere sempre di più di quello che conosco e cioè scoprire che la conoscenza era già in me, la sapevo già, anche se non l'avevo trasformata in una conoscenza³³.

Ma questo dar nome a processi altrimenti rimasti anonimi nell'oscurità vitale della *Lebenswelt* è impensabile fuori dall'orizzonte di una temporalità che nega, con la forza dell'irreversibilità, del consumo e della precarietà, nell'atto stesso in cui il sapere afferma, emergendo dal sommerso alla luce. Non a caso per Paci la *doxa* non è mera *vita* ma *vita della verità*, cioè vita orientata alla chiarificazione, al *telos*.

Ora, la *sapienza poetica* è sapienza, come sostiene Vico, le cui origini «debbon'esser state rozzissime» ma è anche sapienza feconda, *poietica*, dalla quale nascono tutte le operazioni, tutte le discipline «dalle quali s'apprendono tutte le Scienze, e l'Arti, che compiono l'Umanità»³⁴. Questo è il Vico che Paci richiama perché l'enciclopedia è proprio il complesso di quelle operazioni da cui derivano Scienze ed Arti e quindi

se ci sono delle *Naturwissenschaften* e delle *Geisteswissenschaften* ambedue vengono dopo le discipline perché vengono apprese da queste ultime³⁵.

Enciclopedia e Sapienza Poetica hanno dunque questo in comune: devono far fronte alla rozzezza, alla barbarie, al buio delle origini, per una chiarificazione che è continua *poiesis*, che è aspirazione al vero.

Un metodo, questo, che Paci conosce bene, come esercizio di negazione del mondano e della barbarie: l'*epoché*. «La caratteristica fondamentale della fenomenologia è l'*intenzionalità*, la direzione verso un vero e un bene di tutta l'umanità»³⁶, dice Paci, ma sembra, quanto alla direzione che deve assumere questa *sapienza*, di sentire Vico quando

³³ E. PACI, Prefazione a E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. Milano, 2002, p. 12.

³⁴ G. VICO, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collab. di M. Sanna, Napoli, 2004, §184, pp. 135-136; d'ora in poi *Sn30*.

³⁵ Vico, *lo strutturalismo...*, cit., p. 51.

³⁶ Ivi, p. 53.

ricorda che essa è diretta alle cose «*altissime* [...] che riguardano il bene di tutto il Gener' Umano»³⁷.

Ma questo esercizio di riduzione, occorre ricordare, mira alla totalità, alla scoperta del cosmo nella solitudine della monade³⁸. Dove *Weltall* (cosmo) non è, ancora in accordo con la prassi fenomenologica, *spiritualmente concepito* ma *empiricamente fondato* in ciò che si ha di più proprio nel *Leib*, nel corpo, dunque all'interno dello stesso vivere ed esperire dell'uomo. Tanto che la soggettività assoluta cui riconduce la riduzione trascendentale, ricorda Paci: «non è pura coscienza: è anche corporeità, sensitività, vita intermonadica, vita che esperisce il mondo, *welterfabrende Leben*»³⁹. E consapevoli d'ogni limitazione e distinguo bisogna pur ricordare che la mente 'difettata' e 'rintuzzata' dell'uomo vichiano è già sempre mente in un corpo⁴⁰.

Adesso, nel 1973, quando Paci è ormai passato per i lunghi anni di intense letture husserliane, anche quel Vico e la sua annunciata antropologia è pronto ad accogliere e sposare il progetto fenomenologico. Poiché se la sapienza poetica non è mera poesia o mito ma *corpus* fecondo di discipline allora essa è un fare:

un fare come *poiein* come prassi [...] in essa opera l'*epoché*, è una lotta contro il negativo a partire dal soggetto e dai soggetti umani: è una lotta contro il ricorso. [...] Il punto, il luogo, il tempo di questa trasformazione e di questa svolta decisiva dell'evoluzione è l'uomo. Un uomo che si rinnova rispetto all'uomo naturalistico e diventa soggetto di una *poiesis* positiva. La scienza di questa *poiesis*, che per Vico è una rozza metafisica, deve diventare la scienza della *Lebenswelt*, l'enciclopedia precategoriale di tutte le discipline⁴¹.

Così la critica paciana al neopositivismo passa da Vico e arriva a Husserl. La *logica degli addottrinati*, criticata nel secondo libro della *Scienza nuova*, viene riconosciuta nella logica pura, nella separazione forzosa che compie tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, nella mancata considerazione della radice poetica della scienza⁴².

³⁷ *Sn30*, §186, p. 136.

³⁸ E. PACI, *Per una fenomenologia dell'eros*, in «Nuovi argomenti» LI (1961), poi in «Aut Aut», 1986, 214-215, p. 5.

³⁹ *Funzione delle scienze...*, cit., p. 36.

⁴⁰ Sul tema del corpo in Vico si veda *Il corpo e le sue facoltà*. G. B. Vico, cit.

⁴¹ *Vico, lo strutturalismo...*, cit., p. 56.

⁴² Interessanti, a tal riguardo, sono i riferimenti a Carl Gustav Hempel e a Kurt Gödel. Per un'analisi più estesa sul tema cfr. ID., *Sul problema dei fondamenti; espe-*

L'antica sensibilità esistenzialista del Paci riemerge, di fronte alle nuove sfide contemporanee, come memoria di un *quid* sfuggente, alogico, che impedisce la chiusura ermetica ma mortifera di ogni sistema chiuso e al contempo rimarca l'origine precategoriale di ogni fondamento:

il teorema di Gödel rimanda a qualcosa che non si lascia chiudere ed esprimere in un sistema completo di assiomi. Questo qualcosa ci fa sospettare che l'origine dell'assiomatica sia fuori dell'assiomatica stessa⁴³.

Ecco, questo Paci cerca in Vico: il ricordo di una sapienza che pur nelle articolazioni, complicazioni, non dimentichi la sua matrice riposta, ancestrale, umana. La *scientia humana* deve misurarsi con la sua stessa corruzione, con il proprio stesso limite che la incalza, con la tara congenita del *difetto* della mente umana dalla quale deriva. La *scientia humana* è, insomma, in lotta con la morte, se è vero che gli enti «in Deo vivunt, in homine pereunt»⁴⁴. Questa lotta, che Paci legge come liberazione dall'errore, riscatto, ribellione al disfacimento è presente nel suo itinerario filosofico fin dagli anni '30 e troverà, successivamente, dopo la positività dell'esistenzialismo, nell'orizzonte intenzionale husserliano, la prospettiva teleologica appropriata.

Dunque l'interpretazione vichiana di Paci, fin da *Ingens sylva*, ha inteso, come già ricordato, «mostrare che anche Vico si era posto il problema della Natura»⁴⁵, cioè ha inteso palesare la stringente relazione dell'uomo dalla mente dispiegata, con l'uomo del corpo, delle passioni, dei disperati affetti. Così, potrebbe dirsi molto lungimirante la sua analisi, considerato che oggi, gli ultimi sviluppi dell'ermeneutica vichiana tendono a sottolineare la concezione integrata della natura umana come cifra imprescindibile alla comprensione di un movimento sostanziale della filosofia del Vico: la trasposizione della relazione tra *vero* e *certo* dal livello metafisico-gnoseologico a quello della fondazione del diritto e del mondo storico⁴⁶. Lungimirante certo, la lettura di

rienza e neopositivismo, in «Aut Aut», 1967, 90, ora in *Il senso delle parole. 1963-1974*, a cura di P. A. Rovatti, Milano, 1987, pp. 111-117.

⁴³ ID., *Attualità di Husserl*, in *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., p. 11.

⁴⁴ Ivi, p. 20.

⁴⁵ *Dall'Esistenzialismo al Relazionismo*, cit., p. 6.

⁴⁶ Cfr. G. CACCIATORE, *Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo'*, in *Il corpo e le sue facoltà. G. B. Vico*, cit. Si veda anche E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2003, pp. 28 sgg.

Paci, ma con un rilievo sostanziale che non deve sfuggire. Se l'unitarietà della natura umana è compresa, come nella *Sinopsi del diritto universale* tra il 'nosse, velle, posse infinitum' divino e il 'nosse, velle, posse finitum, quod tendat ad infinitum' umano, il *tendat ad infinitum*, per Paci non è vichiano ma è il *telos* husserliano⁴⁷.

Le scienze dimentiche delle operazioni che le fondano, diventano non solo astratte, ma pericolose, barbariche. Gli addottrinati, dice Paci, «dimenticano l'origine e il fine delle scienze, dimenticano la funzione delle scienze, delle tecniche e delle arti per l'umanità: perdono il significato della vita e della storia»⁴⁸. Dunque ancora un'intersezione: la preminenza vichiana della Topica sulla Critica, «siccome prima è conoscere, poi è giudicare delle cose: perché la Topica è la facoltà di far le menti ingegnose, siccome la Critica è di farle esatte»⁴⁹, si congiunge per Paci alla preminenza del precatogoriale nella fenomenologia e dunque al tema dell'enciclopedia.

Ricordiamo che Vico critica la 'logica degli addottrinati'. La sapienza poetica è una *topica sensibile* dei primi autori della *humanitas*. [...] La topica è la *tipica*, il genere poetico, l'idea visiva concreta, l'*eidetica*, l'operazione precatogoriale, la scienza della *Lebenswelt*, la fenomenologia. La critica è il *giudicare le cose*. [...] Il giudicare critico, distaccato dalla topica, è il giudizio non fondato, la logica separata dalla sua fondazione, la *logica degli addottrinati*⁵⁰.

⁴⁷ «La fenomenologia in Husserl introduce all'enciclopedia. Tende a porsi come *scienza* prima i cui 'rami' ed i 'temi', costituiscono un'organica sintesi sempre *in fieri*, guidata da un *telos* che ad essi inerisce: l'enciclopedia è interna alla fenomenologia» (cfr. E. PACI, *I paradossi della fenomenologia*, in «Giornale critico della filosofia italiana» IV, 1961, p. 424; ristampato in *Funzione delle scienze...*, cit., parte II, cap. III, pp. 102-139).

Va a tal proposito ricordato il paragone che Paci istituisce tra Vico e la figura di Galileo vista da Husserl nella *Krisis*. Il filosofo napoletano sarebbe uno *scopritore* in virtù delle sue intuizioni sulle scienze umane, ma anche un *ricopritore*, per non essersi avveduto che anche la scienza della natura fisica è opera dell'uomo. Dunque pur avendo proposto con straordinaria lungimiranza il dualismo tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* e pur avendo posto, con la *sapienza poetica*, il tema dell'enciclopedia come scienza di tutte le discipline, non ha raggiunto il senso di una enciclopedia fenomenologica come piena fondazione delle scienze nella *Lebenswelt* e del loro *telos*. Cfr. Vico and Cassirer, cit., pp. 466-467. Un accenno a questo tema si trova anche in Id., *Struttura e contemporaneità al nostro presente*, in «Aut Aut», 1967, 101, ora in *Il senso delle parole. 1963-1974*, cit., pp. 165-166.

⁴⁸ Vico, *lo strutturalismo...*, cit., p. 54.

⁴⁹ *Sn*30, §§ 238-239, p. 138.

⁵⁰ Vico, *lo strutturalismo...*, cit., pp. 56-57.

E Paci continuerà oltre arrivando, col piano delle operazioni economiche e dei bisogni, con la prassi e il suo risvolto attivo-passivo, a Marx. E ancora, oltre Husserl, ad un'enciclopedia cosmica whiteheadiana. Ma qui ci fermiamo.

A trent'anni dalla sua morte e misurandosi con l'attualità del suo pensiero si può certo dire che Paci, col suo metodo, si sia confrontato dagli esordi alla maturità col tema dell'unità di senso del sapere, mosso dal timore che l'incalzante settorializzazione delle discipline rimandasse ad un sapere sterile incapace d'un contatto con l'origine, con la vita, con l'uomo.

Ma lo *stile* dell'enciclopedia fenomenologica paciana non consiste in quel malinteso eclettismo di cui talvolta fu accusato, ma nella stringente e avvertita necessità di conciliare dialetticamente *vita e verità*, perché mentre rileggeva Platone, Vico e Husserl, Paci sapeva guardare criticamente al suo tempo e a ben vedere anche al nostro, alludendo ai fanatici di ieri come agli esportatori di verità odierni, agli *addottrinati*, ai dimentichi che la vera cifra di quel tappeto iraniano è l'errore che custodisce.

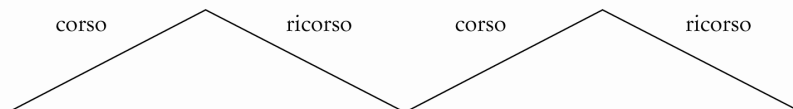
ANDREA DI MIELE

THE FIGURE IN THE CARPET. NOTES ON PACI INTERPRETER OF VICO. This work aims to show the analysis of Vico's philosophy as a deep moment of synthesis in the philosophical itinerary of Enzo Paci. The text substantiates this thesis in the reference to the first developments of Paci's thought, namely his interpretation of Plato, as well as in the reference to his more mature interests, and therefore the interpretation of Husserl and the plan of a phenomenological encyclopaedia.

SCHEDE E SPUNTI

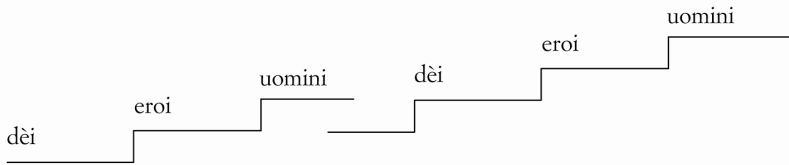
VICO. I 'CORSI' E I 'RICORSI'. LA PROVVIDENZA ISTORICA E UMANA*

Sempre citati i 'corsi' e 'ricorsi' vichiani, questi ultimi sono stati intesi erroneamente come un riprecipitare in basso, come un ricadere nella primitiva barbarie da parte dei popoli e dell'umanità dopo un periodo di progresso e di sviluppo. È un'interpretazione non esatta dei 'ricorsi', perché nega lo slancio verso l'alto della storia facendola riprecipitare al suo punto di partenza, e può quindi essere graficamente rappresentata in questo modo:



È una interpretazione, dunque, che fraintende l'insegnamento fondamentale del Vico, per il quale la storia è un processo ascensionale continuo e ininterrotto verso l'alto, verso Dio. Perciò i 'ricorsi' vichiani sono da intendere non come un ritorno all' indietro da parte di un popolo o dell'umanità, ma come un periodo in cui un popolo continua a procedere in avanti raggiungendo conquiste anche più luminose delle precedenti. Questa più esatta interpretazione può essere graficamente rappresentata da una linea sempre ascendente, che pone in evidenza il continuo procedere verso l'alto della storia, e che illumina abbastanza efficacemente l'autentico pensiero del Vico:

* Il nostro «Bollettino» è lieto di pubblicare questa nota del prof. Gian Galeazzo Visconti, in segno di gratitudine per il suo grande impegno nella realizzazione del programma di edizione critica del Vico latino [F. T.].



Perché è questo, come è ben noto, il pensiero del Vico. Erano gli uomini, nei loro primi inizi, «bestioni erranti nelle foreste, tutto stupore e ferocia», e nel loro stupore, poiché non li comprendevano, divinizzarono i fenomeni della natura che li atterrivano. Nacque, così, la mitologia greca, e il fulmine fu Giove, e il mare Nettuno, e il fuoco Vulcano e così gli altri dèi. Fu la loro visione, la loro *θεορία* dei fenomeni della natura, una visione meravigliosa e fanciullesca perché i Greci furono dei divini fanciulli «forniti di robusta fantasia». Si ebbe così l'età degli dèi, forze vive della natura trasformate dalla robusta fantasia degli uomini fanciulli. E sorsero allora le *are*. Poi gli uomini incominciarono a piegare alla loro volontà la natura e fiorirono allora i *miti* che rappresentano la prima, favolosa e fantastica *storia* dei tempi antichissimi. Sono i *miti* di Ercole che compie le sue dodici fatiche e libera dai mostri la terra, di Apollo Pizio che uccide il drago, di Dafne che si muta in alloro. Sono gli universali fantastici che, creati dalla fantasia delle genti, celebrano i primi eroi dell'umanità. Si ebbe così l'età degli *eroi*. E sorsero allora le nozze. E *Δάφνη*, l'alloro, era figlia del fiume Peneo perché prima i tuguri e poi i villaggi e i consorzi umani erano sorti presso le correnti d'acqua, e anche le grandi civiltà del passato erano sorte presso i fiumi e le fonti perenni. Nel canto omerico, Achille che combatte contro il fiume Scamandro (*Iliade XXI* 233): καὶ Ἀχιλλεὺς μὲν δουριχλυτοὺς ἔνθορε μέσσω [e Achille inclito nell'asta balzò nei mezzo dei flutti], è anch'egli un universale fantastico. È l'uomo che ha innalzato gli argini lungo le correnti d'acqua e lungo i fiumi per impedire che straripassero e distruggessero i tuguri e i campi coltivati, e che ha combattuto le forze avverse della natura: i mostri che atterrivano gli uomini antichi. È nata poi l'età degli uomini forniti di raziocinio e di intelletto, e al canto dei poeti dell'età degli *eroi*, alla poesia, è subentrata la filosofia. E sono sorti i *tribunali*. È questo il 'corso' della prima civiltà umana.

Sì è avuto poi il 'ricorso' nel Medioevo. E sono risorte, ma su un piano più alto e più vicino a Dio, le età degli *dèi*, degli *eroi* e degli *uomini*. Ma nulla si è perduto delle conquiste della prima civiltà umana, che si era conclusa con l'età degli uomini. Ora il 'ricorso' ripercorre le tre età della prima civiltà umana, ma nella nuova età degli *dèi*, nel ricorso, non sono più celebrati gli *dèi* pagani ma è venerato il Cristo, l'Unto del Signore, vero Dio e vero *Uomo*. È la religiosità che trionfa nel Medio Evo. Perché

[...] la *Divina Provvidenza*, avendo [...] schiarita e ferma la *Verità della Cristiana Religione* con le virtù de' *màrtiri* incontro la *Potenza Romana*, e con la *Dottrina de' Padri* e con *miracoli* incontro la vana *Sapienza Greca*, [...] permise, surgere nuovo *Ordine dell'Umanità* tralle nazioni; acciocché *secondo esso natural Corso* delle cose umane, ella restasse intieramente *ferma, e stabilita*¹.

Sono così sorte nella nuova *età degli dèi* la poesia e l'arte profondamente religiose del Medio Evo. E poi una nuova *età degli eroi*, e i nuovi eroi sono i Santi e i *màrtiri* che hanno combattuto e sofferto per la Fede. E infine una nuova età degli uomini, e i nuovi uomini sono gli uomini pii che nella religiosità esaltano la loro più vera umanità e che hanno dispiegato il loro intelletto nella intensa e religiosa filosofia metafisica del Medio Evo. Proceede in avanti così la storia attraverso i 'corsi' e i 'ricorsi'. È una realtà storica che il Vico pone in luce anche negli 'appunti'² per *Una lapide da apporre al convento di san Lorenzo di Aversa*. Perché il Vico religiosamente annotava che il convento

resse più di centodieci chiese [...] e parecchie di esse con la giurisdizione sui vassalli che nei secoli barbari e oscuri, radunandosi insieme per la celebrazione delle funzioni religiose presso le cappelle che esistevano nel loro territorio, avevano costituito villaggi, borghi, paesi.

E poi: il feudo medioevale energicamente retto dagli ecclesiastici, dagli abati del convento di san Lorenzo d'Aversa;

¹ *La Scienza nuova* 1730 [d'ora in poi *Sn30*], a cura di P. Cristofolini e con la collab. di M. Sanna, Napoli, 2004, p. 360; *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Napoli, Stamp. Muziana, 1744, prima stampa, p. 490; *La Scienza nuova seconda* [d'ora in poi *Sn44*], 2 voll., a cura di F. Nicolini, Bari, 1942, capov. 1047.

² Gli 'appunti' per il convento di Aversa sono in G. VICO, *Minora*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 2000, pp. 204-213.

I suoi abati, protetti dalle loro guardie armate, dall'atto del loro seggio emisero sentenze giudicando quelli che erano loro soggetti, sia laici sia ecclesiastici e comminarono anche le pene estreme sia divine che umane.

Procede dunque in avanti la storia attraverso i 'corsi' e i 'ricorsi', ed è opera meravigliosa degli uomini, e per questo

[...] sono con eterne lodi di *sapienti Legislatori* innalzati al Cielo i *Licurgbi*, i *Soloni*, i *Decemviri*, perocché co' loro buoni *ordini*, e buone *leggi* fondarono le *tre più luminose Città* [...] *Sparta*, *Atene* e *Roma* [...] e non dobbiam dire, ciò esser'opera, e *consiglio d'una sovraumana Sapienza?* la quale *senza forza di leggi* [...] ma facendo uso degli stessi costumi degli huomini, de' quali le *costumanze* sono tanto *libere d'ogni forza*, quanto lo è agli huomini *celebrare la lor natura* [...] ella [la sovraumana Sapienza] divinamente la regola [regola la natura degli uomini], e la conduce?³

E allora la sovrumana Sapienza regola e conduce la natura degli uomini. Essa si avvale delle loro azioni per raggiungere i suoi fini più alti, e si esplica e luminosamente si manifesta proprio nelle azioni degli uomini:

Perché pur gli *huomini hanno essi fatto questo Mondo delle Nazioni*; che fu il *primo Principio incontrastato di questa Scienza* [...] ma egli è *questo Mondo* senza dubbio uscito da una *Mente*, spesso *diversa*, ed alle volte *tutta contraria*, e sempre *superiore* ad essi *fini particolari*, ch'essi huomini si avevan proposti, de' quali *fini ristretti fatti mezzi* per servir' a' *fini più ampj*, gli ha sempre adoperati per *conservare l'Umana Generazione* su questa Terra. Imperciocché vogliono gli *huomini* usar la *libidine bestiale* e disperder' i parti, e ne fanno la *castità de' matrimonj*, onde sorgono le *Famiglie*. [...] Vogliono le *Nazioni disperdere se medesime*, e vanno a *salvarne* gli *avvanzi* dentro le *solitudini*, donde, qual *Fenice* di nuovo risurgano. Questo, che fece tutto ciò fu pur *mente*; perché 'l fecero gli huomini con *intelligenza* [...], con *e elezione* [...] con *perpetuità*.⁴

La *Mente* dunque è la *Mente* degli uomini che operano con *intelligenza*, *e elezione* e *perpetuità* perché in essa si manifesta la divina *Providenza*, E il *Vico* nella *Scienza nuova* del '30 e in quella del '44 poteva chiarire che la sua *Scienza nuova* era «una *dimostrazione*, per così dire, di

³ *Sn30*, p. 375; *Principj di Scienza nuova...*, cit., prima stampa, p. 523; *Sn44*, capov. 1107.

⁴ *Sn30*, p. 376; *Principj di Scienza nuova...*, cit., prima stampa, pp. 523-524; *Sn44*, capov. 1108.

fatto storico della Provvidenza»⁵ e quindi una «*storia ideal' eterna*»⁶; una *storia*, con un termine e un valore platonici, *ideale*, e quindi *eterna*, perché storia della perfetta razionalità di Dio che si riflette e si manifesta nella razionalità umana che è favilla di Dio. Perché 'i semi dell'eterno Vero' (*aeterni Veri semina*), le faville di Dio, anche nell'uomo corrotto non sono del tutto spenti, e lottano contro la corruzione della natura:

[...] *aeterni Veri semina in homine corrupto non prorsus extincta, quae, gratia Dei adiuta, conantur contra naturae corruptionem*⁷.

La storia dunque è anche «*storia*» delle umane «*idee*» e quindi dell'agire degli uomini nella loro storia. Per questo, la storia è certamente *umana*, ma anche *divina*, perché 'idealmente' e divinamente «*eterna*». Dio ha la Sua *Aseitas*, l' 'essersi fatto da Sé', ma anche la mente umana ha una sua *aseitas* perché anch'essa si è fatta da sé. Era nel suo primo manifestarsi negli erranti bestioni «*oscurrezza della Ragione*»⁸ e diventa poi, nel suo costante sviluppo nella storia, razionalità umana che è favilla di Dio. Essa si esplica nei costumi e nelle religioni, nelle verità razionali e nelle leggi, nella costruzione cioè della storia che è *umana* e *divina*, perché realizzata dalla razionalità umana che è favilla di Dio. È la dignità suprema dell'uomo. Dio ha creato l'universo infinito. Egli è il Supremo Fattore, ed è quindi «il vertice di tutto il creato»; l'uomo è l'umano fattore di se stesso e del mondo in cui la sua esistenza si svolge, ed è quindi «il vertice di tutte le creature mortali»:

EX EA HOMO IN OMNI NATURA MORTALI SUMMUS. *Sed et in eo Divini Auctoris simulacrum refert, quod talis est haec in homine auctoritas, qualis Aseitas in Deo. Aseitate Deus est in omni natura summus, hac auctoritate homo est in omni natura mortali summus*⁹.

⁵ *Sn30*, p. 129; *Principj di Scienza nuova...*, cit., prima stampa, p. 121; *Sn44*, capov. 342.

⁶ La locuzione «*storia ideal' eterna*» ritorna spesso nella *Scienza nuova*. Qui noi ci limitiamo a segnalare i seguenti capovv. del Nicolini in cui essa è presente: 7, 145, 245, 349.

⁷ «[...] i semi dell'eterno Vero nell'uomo corrotto non sono del tutto spenti, ed essi, con l'aiuto di Dio, lottano contro la corruzione della natura» [*De uno universi iuris principio et fine uno* (d'ora in poi *De uno*), in *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, caput XXXIV]. Ci serviremo di questa edizione esclusivamente per il testo latino.

⁸ *Sn30*, p. 119; *Principj di Scienza nuova...*, cit., prima stampa, p. 111; *Sn44*, capov. 321.

⁹ «PER QUESTA 'AUCTORITAS' L'UOMO È IL VERTICE DI TUTTE LE CREATURE MORTALI. Anzi, anche in questo egli riproduce l'immagine del suo Divino Autore, perché tale è nel-

È la visione rinascimentale dell'uomo che, raggiungendo, pur tra cadute ed errori, una sempre maggiore razionalità, crea la sua storia, che è la manifestazione del divino realizzato dalla razionalità umana. Perché la Teologia del Vico, come egli stesso chiarisce, è «una *Teologia Civile della Divina Provvidenza* » e «una *dimostrazione [...] di fatto storico della Provvidenza*»¹⁰. È dunque una Teologia «*di fatto storico*» e «*civile*», perché Dio si rivela nella *storia* e nella vita degli *uomini*. Così, Vico amplia la sfera dell'umano e delle umane azioni. È nella storia che, attraverso la razionalità umana, favilla di Dio, agisce e si manifesta la divina Provvidenza. È una visione nuova. È nella storia degli uomini che occorre avvertire – religiosamente *animam ad Eam vertere* – la divina Provvidenza e la Sua bontà infinita.

Lo che facendo i *Leggitori* pruoveranno un *divino piacere*, in *questo mortal corpo di contemplare nelle Divine Idee questo Mondo delle Nazioni* per tutta la distesa de' loro *luoghi, tempi e varietà* ¹¹.

È il «*divino piacere*», la gioia luminosa e sublime di leggere il pensiero eterno di Dio nella trascorrente e vivida storia degli uomini. Così la storia fatta dagli uomini acquista uno *spessore divino*, e ne scaturisce il riconoscimento dell' *alto e divino* valore della razionalità umana e delle azioni degli uomini che fanno la storia. È il vertice del pensiero vichiano. Era stata la scoperta del 'divino' nella natura di Galilei, ed è ora la scoperta del 'divino' nella storia degli uomini del Vico.

Ma la sua vita tramontava. Nel 1720 aveva scritto il *De uno*, un'opera di carattere giuridico ed 'ufficiale', da valere cioè come titolo di concorso per il conferimento della cattedra primaria mattutina di leggi con salario di seicento scudi l'anno, e per questo, soltanto cioè per motivi di opportunità, il *De uno* esibisce sempre le grafie 'ufficiali' – oggi diremmo accademiche – *auctor* e *auctoritas*. Eppure, è proprio nel *De uno* che il Vico, fermo nei suoi principi, sostiene e ribadisce l'etimo di questi due termini da *αυτός* e non da *augeo*:

l'uomo questa auctoritas, quale è in Dio la Aseitas [l'essersi fatto da sé]. *Per questa Sua Aseitas Dio è il vertice di tutto il creato, per questa sua auctoritas l'uomo è il vertice di tutte le creature mortali*» (*De uno*, caput XCIII).

¹⁰ *Sn30*, p. 148; *Principj di Scienza nuova...*, cit., prima stampa, pp. 120-121 e 145; *Sn44*, capovv. 342 e 385.

¹¹ *Sn30*, p. 130; *Principj di Scienza nuova...*, cit., prima stampa, p. 122; *Sn44*, capov. 345.

AUCTORITATIS NOTATIO. Dicta a verbo graeco αὐτός [sic], quamquam sint eruditi qui negant, quod *Dio*, graecus scriptor, dicat graecis non esse vocabulum quod latino 'auctoritati' respondeat. Quae ratio plane absurda est et omnem etymologiae doctrinam convellit; ita namque quam plurima latina verba graecam, satis multa hebraeam non haberem originem, quia graecis et hebraeis verba non sint quae iis latinis respondeant. Αὐτός [sic] autem graecis significant quod latinis 'proprium', 'suum ipsius'¹².

Ora non scriveva più *auctor* e *auctoritas* nelle grafie 'ufficiali', di cui era stato costretto, anche se renitente, a servirsi dal 1720 in poi, e che ora, in un superbo scatto di orgoglio della sua personalità insofferente di ogni costrizione e irosa persino talvolta, egli, come è testimoniato dal suo ultimo ms. XIII.D.79¹³, decisamente rifiutava e respingeva con animo libero. Ora scriveva (senza la lettera c) *autor* e *autoritas* che per lui avevano il loro etimo in αὐτός, 'io stesso'.

E nel ms. XIII.D.79 il gruppo di fogli costituito dalle cc. 177v-323v, le grafie *auctor* e *auctoritas* sono state di pugno del Vico corrette metodicamente e puntigliosamente in *autor* e *autoritas*, «perché pur gli uomini *hanno essi fatto questo Mondo di Nazioni* che fu il *primo principio incontrastato* di questa Scienza». E gli uomini «*hanno essi fatto questo Mondo di Nazioni*» perché hanno l'Autorità (da αὐτός) che è la proprietà dell'umana generazione di poter realizzare con l'aiuto di Dio «*questo Mondo di Nazioni*».

E aggiungeva:

E ancor quindi incomincia la nostra *Filosofia dell'Autorità* ch'è 'l *terzo aspetto principale* ch'a questa *Scienza*; prendendo *autorità* nel primo suo significato di *proprietà* [ciò che è proprio dell'uomo, del suo essere uomo]¹⁴

¹² «ETIMOLOGIA DI AUCTORITAS. Questo termine è derivato dal greco αὐτός, benché vi siano degli eruditi che lo neghino, perché lo scrittore greco *Cassio Dione* dice che i Greci non hanno un termine che corrisponda al latino *auctoritas*; ma questa argomentazione è del tutto assurda perché distrugge tutta la scienza dell'etimologia; se fosse così, molti termini latini non avrebbero origine dal greco, e parecchi termini non avrebbero origine dall'ebraico, poiché i Greci e gli Ebrei non avrebbero termini corrispondenti a tali termini latini. Ma presso i Greci αὐτός ha lo stesso significato che il *proprium* e *suum ipsius* hanno presso i Latini» (*De uno*, caput LXXXIX).

¹³ Sul ms. XIII.D.79 è stata esemplata la stampa della *Scienza nuova* del 1744.

¹⁴ *Sn30*, p. 149; *Principj di Scienza nuova...*, cit., prima stampa, p. 146; *Sn44*, capov. 386.

e precisava che

cotal *Autorità* è il *libero uso della volontà*, [...] *la libertà dell'umano arbitrio*, [...] *con tutta sua eleganza filosofica di proprietà d'humana natura, che non può essere tolta all'huomo nemmen da Dio, senza distruggerlo*¹⁵

Era l'affermazione suprema ed ultima, nella consapevolezza 'eroica' del suo genio, delle sue convinzioni profonde, in cui si esaltava la sua dignità e qualità di 'uomo'. Perché con il termine *autor* (da *αὐτός*, 'io stesso') egli indicava l'uomo che è l'iniziatore e il realizzatore della sua storia, e col termine *autoritas* (anch'esso da *αὐτός*), egli non indicava, secondo l'accezione comune, il 'potere', il 'dominio', ma dava a questo termine il valore di «*libero uso della volontà*», di «*libertà dell'umano arbitrio*», di «*proprietà d'umana natura*», che – è bene ripeterlo – non può essere tolta all'uomo nemmen da Dio senza distruggerlo.

Nella notte tra il 22 e il 23 gennaio del 1744 Vico chinava il capo nell'abbraccio sereno di sorella Morte. La *Scienza nuova* fu pubblicata forse nel giugno¹⁶. Egli non la vide.

GIAN GALEAZZO VISCONTI

¹⁵ *Sn30*, p. 150; *Principj di Scienza nuova...*, cit., prima stampa, p. 147; *Sn44*, capov. 388.

¹⁶ Fu pubblicata in due tomi, forse nel giugno perché la relazione del revisore ecclesiastico esibisce la data 1 febbraio (*Kal. Febr.*), mentre la relazione del revisore civile riporta la data 31 maggio (*pridie Kalendas Junias*).

HOBBES A NAPOLI (1661-1744):
NOTE SULLA RICEZIONE DELLA VITA E DELL'OPERA
DI HOBBES NEL PREVICCHISMO NAPOLETANO
E NELL'OPERA DI VICO

1. *Introduzione.* Molti anni or sono, Eugenio Garin pubblicava sulla «Rivista critica di storia della filosofia» un articolo dal titolo *Appunti per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano* (1962)¹. In quest'articolo Garin auspicava che un giorno potesse vedersi realizzata una monografia sulla fortuna di Hobbes nella filosofia italiana del Settecento. Può sorprendere che da allora uno studio monografico sulla fortuna di Hobbes nel Settecento napoletano non abbia visto la luce. In realtà, anche se in maniera frammentaria, una parte di tale impresa è stata realizzata, se sommiamo le pagine dedicate a Hobbes negli ultimi quarant'anni:

- 1) alla fortuna del cartesianesimo a Napoli (Badaloni, Garin, Crispini, Torrini, Ajello, Belgioioso, Nuzzo, Lojacono etc.);
- 2) alla diffusione del pensiero di Locke nella Napoli settecentesca (Ajello, Amodio, Scisciolo, Sanna etc.);
- 3) alla storia delle accademie napoletane e dei loro protagonisti (De Giovanni, Zambelli, Donzelli, Ricuperati, Suppa, Quondam, Rak, Mastellone, Comparato, Torrini, Borrelli, Belgioioso, Nuzzo, Lomonaco, Ratto, Syska-Lamparska etc.);
- 4) all'evoluzione della filosofia politica e morale nella Napoli seicentesca (Venturi, De Giovanni, Ricuperati, Cortese, Zambelli, Donzelli, Nuzzo, Piro, Negro etc.);
- 5) ai confronti ideali fra Vico e Hobbes (Fisch, Garin, Child, Funkenstein, Focher, Franchini, Ávila, Montano, Ratto, Nagy);

¹ E. GARIN, *Appunti per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XVII (1962), pp. 514-527. Dello stesso saggio, una versione più estesa, dal titolo *Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano*, è apparsa in ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo* [1970], Firenze, 1993², pp. 137-155.

- 6) alle ricerche monografiche su Vico (per tutti, Nicolini, Badaloni, Rossi, Verene, Tagliacozzo, Pompa, Cacciatore, Nuzzo, Cristofolini, Battistini, Mazzola);
- 7) al problema del *verum-factum* di e prima di Vico (Child, Pompa, Mondolfo, Löwith, Berlin, Cacciatore, Garin, Reale, Zagorin, Sevilla, Ávila, Montano, Ratto etc.);
- 8) alle biografie degli intellettuali napoletani pubblicate nel *Dizionario Biografico degli Italiani* (1960-2006);
- 9) alle ricerche apparse in questo «Bollettino» (dir. G. Cacciatore, G. Giarrizzo, F. Tessitore; fond. P. Piovani); nei «Cuadernos sobre Vico» (dir. J. M. Sevilla); e nei «New Vico Studies» (dir. G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene).

Questi studi costituiscono i tasselli di un mosaico capace di fornire allo studioso hobbesiano un notevole contributo, e un punto di partenza indispensabile per una ricerca sulla fortuna di Hobbes in Italia e nel Settecento napoletano. Negli ultimi quindici anni, inoltre, gli studiosi hanno intensificato la ricerca, fornendo un quadro ricco di idee e di stimoli². A questo nuovo scenario si è aggiunta la recente accessibilità di fondi librari, che sarà di non poco conto per una ricerca che voglia riprendere in considerazione quelle opere primarie e fonti indirette e quegli intellettuali che, tra fine Seicento e inizi Settecento, possono aver contribuito alla diffusione delle idee hobbesiane³.

Uno dei temi cruciali della storia della fortuna di Hobbes a Napoli riguarda il *come* Hobbes fu letto nella cultura napoletana del XVII e del XVIII secolo. Garin aveva senza dubbio visto giusto, quando im-

² A. MONTANO, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, Napoli, 1996; J. M. BERMUDO ÁVILA, *Vico y Hobbes: el 'verum-factum'*, in «Cuadernos sobre Vico» I (1991), pp. 135-153; F. RATTO, *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico*, Perugia, 2000; ID., *¿Un filósofo 'cartesiano' precursor de Giambattista Vico? Gregorio Caloprese entre Hobbes y Vico*, in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 205-231; J. NAGY, *Hobbes és Vico nyelv- és politika filozófiája*, in «Magyar Filozófiai Szemle» IV (2003), pp. 479-502; R.A. SYSKA-LAMPARSKA, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*, Napoli, 2005, pp. 177-184.

³ Ci riferiamo al fondo Valletta, conservato nella Biblioteca Oratoriana dei Gerolamini di Napoli, reso inagibile a seguito del terremoto del 1980, e tornato a disposizione degli studiosi solo da alcuni anni. Ancora nel 1996, Montano scriveva di non poter verificare l'esistenza di opere hobbesiane nel suddetto fondo «per la inaccessibilità della Biblioteca» (A. MONTANO, *op. cit.*, p. 82, nota 140). La stessa difficoltà incontrò R. FRANCHINI, *Hobbes: il 'quinto autore' di Vico*, in «Criterio» VI (1988) 4, pp. 241-257.

putava l'assenza di un lavoro completo sulla fortuna di Hobbes in Italia anche al fatto che si sarebbe trattata, per non pochi casi, della storia di una 'cattiva' fortuna, dato che molti degli autori settecenteschi che ebbero occasione di citare Hobbes lo avevano fatto in chiave polemica, a volte avendo di Hobbes solo una conoscenza indiretta⁴.

Lo stato della ricerca ci ha spinto a ripercorrere la storia della ricezione di Hobbes a Napoli iniziando da un grande autore come Vico; e a partire da Vico, tentare di ricostruire sia il periodo anteriore, alla luce della categoria del «previchismo»⁵, sia quello posteriore, sulla scia tracciata dalla fortuna di Vico nel terzo quarto del Settecento napoletano. Questa strategia ha raddoppiato le motivazioni della ricerca, ma anche l'attesa di possibili esiti.

Una ricerca sulla ricezione vichiana di Hobbes, condotta nel più ampio contesto della fortuna di Hobbes a Napoli tra Sei e Settecento, ha dovuto tenere in considerazione i differenti «modi» o «livelli» – nell'espressione di Garin – in cui il confronto fra Hobbes e Vico poteva essere posto⁶. Mentre, da una parte, l'impresa di un confronto ideale, oggettivo, fra i due pensatori, poteva – e anche *doveva* – prescindere da un'analisi del «che cosa» Vico avesse effettivamente letto di Hobbes e di «come» l'avesse letto; dall'altra parte, una ricerca sulla ricezione vichiana delle opere di Hobbes doveva tenere presenti entrambi i livelli. Nell'uno come nell'altro caso, come si vedrà nelle conclusioni del presente articolo, l'*affaire* Hobbes-Vico resta un'occasione imperdibile per mettere a fuoco l'entità di quelle 'domande' della tradizione filosofica che costituiscono uno dei punti chiave degli studi vichiani negli ultimi venticinque anni⁷. Fare i conti con un Vico che aveva, in

⁴ E. GARIN, *Appunti per una storia...*, cit., p. 514.

⁵ Cfr. B. DE GIOVANNI, *Filosofia e diritto in Francesco D'Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Milano, 1958; N. BADALONI, *Introduzione a Giambattista Vico*, Milano, 1961; P. PIOVANI, *Il Centro di Studi Vichiani*, in questo «Bollettino» I (1971), pp. 5-19.

⁶ «Ci si può porre [...] il preciso problema dell'azione reale di un pensatore sull'altro, per esempio di che cosa e come Vico ha letto – se pur l'ha letto – di Hobbes, o di quali mediatori si è valso, e quindi di come Hobbes circolava, e operava, nel mondo di Vico. E ci si può chiedere – se i due pensatori appartengono a mondi culturali vicini, o addirittura allo stesso mondo culturale – come hanno risposto a domande analoghe, o identiche; e come si strutturano le loro costruzioni, l'una rispetto all'altra» (E. GARIN, *A proposito di Vico e Hobbes*, in questo «Bollettino» VIII, 1978, p. 107).

⁷ Come scrive Giuseppe Cacciatore, nel nuovo corso degli studi vichiani «si è sempre più imposto [...] uno sforzo di ricontestualizzazione storica, accompagnato da una

un modo o nell'altro, una conoscenza dei capisaldi dell'antropologia, dell'etica e della politica di Hobbes; che subì il fascino di alcuni aspetti della sua vita e che, soprattutto, nella redazione della *Scienza nuova* pose Hobbes tra gli autori da superare e da combattere, ma non senza averne carpito il pensiero, può aiutare a comprendere con rinnovata attenzione non solo il superamento vichiano dell'antropologia hobbesiana, ma anche il senso della 'via media' che Vico intese proporre, dal *Diritto universale* alla *Scienza nuova*, in seno al dibattito (filosofico, teologico e politico) su razionalismo ed empirismo, giusnaturalismo e convenzionalismo, razionalismo e volontarismo.

Nell'affrontare il primo dei 'livelli' di analisi – *se e come* Vico abbia letto Hobbes –, non si può fare a meno di gettare uno sguardo sui primi, possibili mediatori di cui Vico può essersi servito per conoscere il pensiero di Hobbes: sul modo, cioè, in cui Hobbes «circolava, e operava, nel mondo di Vico», in particolare nel previchismo napoletano.

2. *Hobbes e l'Accademia degli Investiganti (1661-1697)*. Nell'esperienza scientifica dell'Accademia degli Investiganti, Hobbes è ricordato soprattutto come il promotore e il seguace della filosofia naturale di Galileo, Descartes, Gassendi. Il fondatore dell'Accademia, Tommaso Cornelio (1614-1684), conosceva dottrine specifiche della fisica mate-

rilettura sistematica dei testi [...]; infatti, solo grazie ad un paziente lavoro di ricognizione dei testi, di ricostruzione più attenta delle fonti antiche e contemporanee di Vico, di ricontestualizzazione, infine, della sua filosofia nel suo tempo [...] è diventato più agevole liberare Vico da una serie di luoghi comuni condizionati, innanzitutto, dalla categoria del precorritamento» (G. CACCIATORE, *Interpretazioni storicistiche della Scienza nuova*, in questo «Bollettino» XXXIV, 2004, p. 5). Già nella sua *Presentazione* al lavoro di Montano (MONTANO, *op. cit.*, pp. 9-16), Cacciatore ha avuto modo di sottolineare la fecondità di un confronto fra Vico e Hobbes, in cui gli elementi di divergenza rilevati costituiscono un banco di prova per misurare la natura e la portata delle tesi vichiane (sul *verum-factum*, sul ruolo dell'erramento ferino, sul rapporto *veteres-recentiores*, sul significato della teologia civile «ragionata» della provvidenza, sulle diverse forme di governo etc.). Del più ampio dibattito sulla ricerca vichiana, cfr. G. CACCIATORE, *Vico e Dilthey. La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 35-68; S. OTTO, *Giambattista Vico: razionalità e fantasia*, ivi, XVII-XVIII (1987-1988), pp. 5-26; F. LOMONACO, *Vico tra diritto, politica e storia: note sulle prospettive attuali della ricerca in Italia (1980-1986)*, in *Vico in Italia e in Germania. Letture e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli, 1993, pp. 401-424; G. CACCIATORE – S. CAIANIELLO, *Vico anti-moderno?*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 205-218; G. CACCIATORE – F. TESSITORE, *Alcuni 'storicisti' tra 'devoti' e 'iconoclasti' vichiani*, ivi, pp. 219-225.

matica di Hobbes. Nei *Progymnasmata* (1663), infatti, dopo aver citato Hobbes nella schiera dei nuovi ingegni («Gilberto, Stelliola, Campanella, Galilaeo, Bacono, Gassendo, Cartesio, Digbaeo») che avevano dato nuovo corso alla filosofia naturale⁸, Cornelio riprendeva un aspetto specifico della riflessione hobbesiana sulla natura dell'aria, la cui esplicita enunciazione era formulata nel cap. XXX, art. 14, del *De corpore*⁹.

Leonardo di Capua (1617–1695) e Francesco D'Andrea (1625–1698) appartenevano allo stesso indirizzo scientifico. L'uno, nel *Parere sull'incertezza della medicina* (1681), citava il «dottissimo Obbes» tra i «moderni filosofanti» – Copernico, Kepler, Bruno, Galileo, Bacon, Descartes, Gassendi, Boyle – che avevano insegnato la «filosofica verità» e «a far mostra in ogni luogo d'esser libero»¹⁰. L'altro, in una lettera a Magliabechi risalente al periodo della redazione dell'*Apologia in difesa degli atomisti* (1685), comunicava l'interesse di «avere notizia di tutti i libri dei moderni» che seguitano la nuova maniera di filosofare, cioè la «dottrina degli atomi»¹¹. Anche se Hobbes era lontano dall'essere etichettato come un atomista, non c'è dubbio che in quell'interesse i titoli delle sue opere non fossero esclusi.

⁸ T. CORNELIO, *Progymnasmata physica*, Venetiis, Sumptibus Bartholomaei Nicola Moreschi, 1683, *Progymnasma II. De Rerum Initijis* (1661), p. 44; rist. in *Omaggio a Tommaso Cornelio*, a cura di G. Mocchi, Soveria Mannelli, 2004, vol. II, p. 626. Cfr. F. CRISPINI, *Metafisica del senso e scienze della vita. Tommaso Cornelio*, Napoli, 1976, ora in *Omaggio a Cornelio*, cit., vol. I, pp. 39-169; M. TORRINI, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*, Napoli, 1977; V.I. COMPARATO, «Cornelio, Tommaso», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1983, vol. XXIX, pp. 136-140.

⁹ T. CORNELIO, *op. cit.*, *Progymnasma VII. De Vita* (1661), pp. 134-135; rist. in *Omaggio a Cornelio*, cit., vol. II, pp. 716-717; T. HOBBS, *Elementorum Philosophiae Sectio prima de Corpore*, Londini, Andreae Crook, 1655, tr. it. Torino, 1972, pp. 483-484. Sul tema, cfr. E. SERGIO, *Il De Corpore (1655) di Hobbes a Napoli: sulla ricezione di un passo del De Corpore XXX nei Progymnasmata (1663) di Tommaso Cornelio*, in «Bollettino Filosofico» XXII (2006), pp. 521-538.

¹⁰ L. DI CAPUA, *Parere divisato in otto ragionamenti ne' quali partitamente narrandosi l'origine e 'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, Bulifon, 1681, pp. 57, 59, 61.

¹¹ D'Andrea a Magliabechi, 23 agosto 1685, in N. CORTESE, *Francesco D'Andrea e la rinascita filosofica e politica in Napoli nella seconda metà del Seicento*, in ID., *Cultura e politica a Napoli dal Cinquecento al Settecento*, Napoli, 1965, pp. 146-148; ora in A. BORRELLI, *L'Apologia in difesa degli atomisti di Francesco D'Andrea*, in «Filologia e critica» VI (1981) 2, p. 261.

D'Andrea rappresenta anche la fase ultima dell'Accademia degli Investiganti (detta «terza fase», 1683-1697), in cui già s'intravedono i primi segni di una trasformazione culturale, resi visibili dall'allargamento dei partecipanti alle riunioni. La ripresa delle riunioni dell'Accademia, che «nel ventennio precedente aveva svolto un ruolo di consesso elitario caratterizzato da una rigorosa attività scientifica», impegnerà i suoi membri nel «compito molto delicato di trasferire i modelli scientifici elaborati alla sfera ideologica»¹². In tale apertura, Hobbes cominciava ad essere accolto sotto un altro profilo: non più solo come rappresentante della filosofia geometrico-meccanica e del nuovo naturalismo scientifico, ma anche come portatore di un preciso indirizzo etico-politico.

3. *L'Accademia di Medinaceli (1696-1702)*. Lo Hobbes trattato e discusso dai membri dell'Accademia di Medinaceli risentirà di questa nuova fase della filosofia napoletana. La ricezione di Hobbes sarà rivisitata nel segno e alla luce: a) della trasformazione dell'indirizzo puramente scientifico-sperimentale degli Investiganti; b) di un certo declino del cartesianesimo, che sarà ripensato in chiave neoplatonica, ermetica e filoagostiniana; c) degli effetti suscitati dal celebre «processo agli ateisti» (1688-1697); e unitamente all'affacciarsi: d) di un «impegno civile» e di un rinnovato interesse etico-politico, che del pensiero di Hobbes lascerà emergere non solo l'aspetto di continuatore della scienza galileiana e «renatista», ma anche quello della trattatistica etico-politica, che prendeva le mosse dalla rinascenza lucreziana, dalla tradizione dell'epicureismo, dal machiavellismo e dai primi germi del 'libero pensiero' europeo¹³.

L'analisi della fortuna di Hobbes su questo periodo impegnerebbe uno spazio che esula dagli scopi del presente articolo. Basterà ricordare che l'interpretazione hobbesiana presso i membri di Medinaceli e nel circolo cartesiano di Paolo Mattia Doria era prevalentemente orientata sulla lettura, che sarà sia di Gregorio Caloprese (1650-1715)

¹² BORRELLI, *op. cit.*, p. 262.

¹³ Cfr. E. NUZZO, *Verso la 'Vita civile'. Antropologia e politica nelle Lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, 1984; *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli (Napoli 1698-1701)*, 5 voll., a cura di M. Rak, Napoli, 2000-2002.

che di Giuseppe Valletta (1635-1714), di un Hobbes 'ateo', 'epicureo', 'empio' e 'libertino'. Con alcune eccezioni, di cui si dirà più avanti.

Leggiamo un celebre passo della *Historia filosofica* (1697-1704) di Valletta. Dopo aver polemizzato con l'«empissimo Baron Edoardo Herbert inglese», «principe de' naturalisti», Valletta scriveva:

Simil vanezza e superbia d'inganno si fu quella di Tommaso Hobbes – ugualmente Inglese e Naturalista, ora Peripatetico ed ora Epicureo [...] e, a dir vero, promotore dell'Ateismo – il quale scegliendo da' Filosofi Pagani tutto il peggiore (come da Aristotile la *Corporeità* di Dio, o da' falsi Epicurei [...] l'amor proprio [...]) lasciò i suoi libri pieni di stranissime sciocchezze, come a dire non esser tra gli uomini per natura la società, ma la discordia, nascer gli uomini a guisa di fonghi [...] senza che di nulla sien tenuti né anche a' nostro genitori, che non vi sia realmente né bene né male, ma così appellarsi quando per legge egli venga così ordinato dal Principe e dalla Città, la quale, dice esser il fonte della somma potestà anche in materia di Religione: ciò ch'è l'unico oggetto del suo empissimo sistema di filosofia¹⁴.

Da parte sua Doria, scagliandosi contro la filosofia dei «sensisti» Epicuro, Locke e Spinoza, «li quali negano le idee innate dell'Anima [e] liberano il loro savio Filosofo dall'obbligo di seguire la giustizia, e le altre virtù», aggiungeva che «da questa perniciosa Setta» da cui era scaturito «l'empio Niccolò Macchiavello», era scaturito anche

l'empio Tommaso Obbes il quale pure come Nicolò Macchiavello ha insegnato che la Religione non sia altra cosa che un'Invenzione de i Politici fatta a fine di mantenere il Popolo nell'obediencia delle Leggi; ed alla perfine da questa perniciosa Setta de' Sensisti, e Atteisti ne sono scatoriti tutti li perniciosi filosofi Politici promotori e favoreggiatori della tirannia, e distruttori della virtuosa libertà del Popolo¹⁵.

Ma a ridosso dell'esperienza di Medinaceli troviamo anche altri autori della cultura napoletana che di Hobbes cominciano a dare una lettura meno polemica e inappellabile di quella di Doria e di Valletta.

¹⁴ G. VALLETTA, *Historia filosofica dell'eruditissimo Giureconsulto Giuseppe Valletta Napoletano*, in *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, 1975, p. 325.

¹⁵ P. M. DORIA, *Narrazione d'un libro inedito [...] fatto affine di preservare e difendere le numerose sue opere da quell'oblio nel quale tentano di seppellirlo i suoi contrari*, in *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di G. Belgioioso et alii, Galatina, 1980, vol. III, pp. 15 e 16-17.

Appartengono a questa schiera degli intellettuali come Giambattista Capasso (1683-1735), Nicola Capasso (1671-1745), Vincenzo d'Ippolito e Serafino Biscardi (1643-1711). Giambattista Capasso, ad esempio, restituiva di Hobbes un'immagine più equilibrata, avendo intuito che accusare Hobbes di ateismo avrebbe impedito di poterlo usare come strumento teorico in favore di una politica regalista e antifeudale, condivisa anche da altri membri della cultura napoletana¹⁶.

Nel 1728 Capasso pubblicava una *Historiae Philosophiae Synopsis*. L'articolo su Hobbes era preceduto, oltre che dal nome di Gassendi, da un articolo su Spinoza, la cui filosofia era equiparata ad una forma «oscura», e tuttavia «virtuosa» di ateismo¹⁷.

Verso Hobbes, Capasso non lanciava direttamente l'accusa di ateo e di eretico, riportandola piuttosto come un'*opinio* altrui. Di fronte ai giudizi negativi di Parker e di Rapin, secondo i quali la filosofia di Hobbes oscillava fra l'epicureismo e l'aristotelismo, Capasso faceva notare che, al contrario, Hobbes era poco riconducibile ad uno spirito di setta. L'autore a cui sentiva di accostarlo era Gassendi, non trovando elementi per definirlo aristotelico o cartesiano¹⁸. Capasso si serviva

¹⁶ «A Napoli Hobbes aveva suscitato largo interesse perché poteva fornire armi teoriche alla politica regalista», e per questo «era opportuno evitargli la definizione dell'ateista che l'avrebbe screditato e messo fuori gioco» (P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, 1972, p. 101). Del resto, accusare Hobbes di ateismo avrebbe significato condannare parte della cultura filosofica napoletana precedente.

¹⁷ G. CAPASSO, *Historiae Philosophiae Synopsis*, Neapoli, Typis Felicis Muscae, 1728, lib. IV, cap. XI, pp. 394-399. Capasso non si vietava di scrivere che Spinoza aveva sostenuto l'ideale della *libertas philosophandi* (p. 395), che il suo ateismo aveva colpito solo quei pochi discepoli che vollero farsene schiavi («Terretimum suum Atheismi virus non aequae in omnes evomebat, sed in eos tantum, qui ei discipulos se mancipabant», p. 396); che si trattava di un filosofo animato da vero amore per la verità e la scienza, che coltivò con spirito geometrico e senza l'ausilio di maestri («Cum autem Geometricum haberet spiritum, nec praeceptores [...] & ille tamen summo sciendi amore arderet», p. 394), e che negli ultimi momenti della sua vita quelli che lo frequentarono videro in lui un fervore religioso («Fertur, Spinozam ante mortem saepe dixisse: *Deus propitius, esto mihi misero peccatori*», p. 396). Sulla *Synopsis*, cfr. ZAMBELLI, *op. cit.*, pp. 95-104.

¹⁸ «Unde hic notandum, quod secta, quae de conditoris nomine Hobbesiana dicta est, non nisi de Morali disciplina intelligenda est; in Physicis enim, et in metaphysicis peculiare Systema condidisse, dici non potest. Cum igitur nec Aristoteli, nec Cartesio assensus fuerit, nec novum aliquod Systema confecerit; contra vero cum Gassendo

largamente di brani della *Vita Hobbiana auctarium* (1681) e/o del *Dictionnaire* (1697) di Bayle, soffermandosi in più punti sulla descrizione delle abitudini private e morali del filosofo inglese, riconoscendo piena fiducia ai tentativi hobbesiani di non apparire ateo. La ‘benevolenza’ capassiana si misurava dal fatto di evidenziare che, contro le opere di Hobbes, si scagliarono gli inglesi suoi conterranei piuttosto che i cattolici francesi (come Mersenne, Sorbière, Gassendi)¹⁹.

4. *Vico lettore di Hobbes*. Sia lo Hobbes di Medinacœli, di Caloprese, Doria e Valletta, sia quello di autori come Capasso, non esauriscono le chiavi di lettura che ci possono permettere di ricostruire il rapporto Hobbes-Vico. Negli ultimi quindici anni di vita di Valletta (1700-1714), Vico poté usufruire dell'imponente collezione di libri della famosa ‘libreria’ di Valletta, detta anche «l'emporio de' letterati»²⁰, dove si tenevano molte riunioni.

Da una ricognizione effettuata nel fondo Valletta, conservato nella Biblioteca Oratoriana dei Gerolamini in Napoli, siamo venuti a conoscenza dell'esistenza di almeno tre edizioni di opere hobbesiane²¹: due edizioni latine del *De Cive* (1696) e un esemplare della *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita* (1682):

familiaritatem, et communia habuerit studia; merito ipsum inter Gassendistas referre duximus» (CAPASSO, *op. cit.*, p. 404)

¹⁹«Quot tamen contra impium hunc librum, et Hobbii alios, edita fuerint scripta ne dum Catholicorum, sed Heterodoxorum etiam, praecipue Anglorum, videre est in fine saepius citatae ejus Vitae. Et quidem si non Atheus, saltem Irreligiosus, ac novarum, impiarumque in religionem opinionum autor dicendus est» (ivi, p. 405). Sulla diversa ricezione della filosofia hobbesiana in patria e nelle province francesi si sofferma Noel Malcolm nel suo saggio introduttivo a *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Oxford, 1994, vol. I, pp. XXXIII-XXXV.

²⁰ L. GIUSTINIANI, *Memorie storiche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, Napoli, 1788, p. 227. Dopo la morte di Valletta, la collezione passò nelle mani del nipote, l'archeologo e magistrato Francesco Valletta (1680-1760), per poi essere ceduta, nel 1726, alla Biblioteca dei Padri dell'Oratorio, i quali chiesero a Vico di farne la stima. Cfr. A. BELLUCCI, *Giambattista Vico e la Biblioteca dei Gerolamini*, in *Giambattista Vico nel terzo centenario della sua nascita*, a cura di E. Pontieri, Napoli, 1971, pp. 181-205.

²¹ Diciamo «almeno» perché ci sono almeno due altri esemplari hobbesiani – un'edizione del *De Cive* (1657), e un'edizione della *Historia ecclesiastica* (1688) con *ex libris* «12 marzo 1703» e «4 mart. 1709» – che possono avere avuto una circolazione coeva al periodo di attività di Valletta (v. *infra*, *Appendice*). Una prima segnalazione di opere hobbesiane nel fondo Valletta fu compiuta da Rak nell'*Indice delle fonti* dell'edizione delle *Opere* di Valletta (cit., p. 567).

A. XXXIX. 7. 48 *Elementa philosophica De cive / Auctore Thom. Hobbes Malmesburiensi / Amsterodami, Apud Henr. et Viduam Th. Boom, 1696 (ex libris: Biblioth. Congregat. Oratorij / Neapoli).*

A. XXXIX. 7. 48 bis *Elementa philosophica De cive / Auctore Thom. Hobbes Malmesburiensi / Amsterodami, Apud Henr. et Viduam Th. Boom, 1696.*

A. XXXII. 5. 57 *Thomae Hobbes / Angli / Malmesburiensis philosophi / Vita (ex libris: Antony a Wood. Author / Biblioth. Oratorij / Congregati: Neapoli) / Carolopoli, Apud Eleutherium Anglicum, sub signo Veritatis, 1682.*

La presenza di tali opere nella biblioteca di Valletta permette di riprendere in considerazione una *vexata quaestio*: se Vico abbia avuto o no conoscenza diretta del pensiero di Hobbes. La presenza del *De cive*, ad esempio, potrebbe suggerire agli studiosi che il riferimento vichiano, nella prima edizione della *Scienza nuova* (1725), al «Cittadino» di «Obbes», contenga anche l'implicito richiamo al titolo di un'opera che Vico aveva non solo conosciuto per via indiretta, ma anche visto, e forse sfogliato, nella 'libreria' di Valletta.

Laonde non meno i semplicioni di Grozio che i destituti di Pufendorfio devono convenire coi licenziosi violenti di Tommaso Obbes, sopra i quali egli addottrina il suo cittadino a sconoscere la giustizia, e seguire l'utilità *con la forza*²².

Del resto, ad avvicinare Vico a Hobbes sono i suoi stessi interessi, filosofici, storici e giuridico-politici, che vanno maturando fino agli anni che precedono l'edizione del *De uno* (1720), e poi della *Scienza nuova prima* (1725). In questi interessi spiccano i nomi di due fonti che sono in qualche modo imparentate a Hobbes: Ugo Grozio e Samuel Pufendorf²³.

²² G. VICO, *Scienza nuova* 1725, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 176. Lo stesso Nicolini, nel suo *L'erramento ferino e le origini della civiltà* (in F. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico*, Bari, 1949, p. 72, nota 8), non esitò a leggere in questo passo un'«allusione al titolo del *De cive* hobbesiano». Nell'opera vichiana non è questa l'unica occasione in cui Vico menzionava il *De Cive*: già nel *Proloquium* al *De Universi Juris* (Neapoli, Felix Musca, 1720, p. 9), Vico citava espressamente l'opera, insieme al *Principe* di Machiavelli, al *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza e al *Dictionnaire* di Bayle.

²³ Grozio, com'è noto, è fonte comune di Hobbes, di Vico e di molti altri intellettuali napoletani. Cfr. G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Napoli, 1971; F. PIRO, *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno nella percezione di Vico*, in questo «Bollettino»

5. *Il soggiorno napoletano di Lord Shaftesbury (1711-1713)*. Un altro fattore cruciale per la conoscenza di Hobbes da parte di Vico può essere stato Lord Shaftesbury, il quale soggiornò a Napoli negli ultimi anni della sua vita (dal 15 novembre 1711 al 15 febbraio 1713)²⁴. Durante tale soggiorno venne in contatto con Valletta, con Doria, e probabilmente anche con Vico. Dal carteggio di Shaftesbury restano alcune lettere, spedite da Shaftesbury ai suoi corrispondenti d'Oltralpe, in cui si ricorda la frequentazione di Valletta e dei suoi amici «virtuosi», che rendono possibile la circostanza di un contatto fra i due filosofi²⁵.

Proprio a Napoli, Shaftesbury commissionò al pittore Paolo De Matteis un *Ercole al bivio* (*Judgment of Hercules*), un dipinto raffigurante alcuni concetti chiave della sua concezione etico-socratica, attraverso la ripresa del tema di Prodicò di Ceo (tramandato da Senofonte nei *Memorabilia Socratis*)²⁶. Nello spirito dei *Memorabilia*, Shaftesbury inventò anche gli emblemi che adornarono la riedizione 1713 delle *Characteristicks*²⁷. De Matteis pranzava spesso con Shaftesbury, per discutere dell'esecuzione del *Judgment of Hercules* e di altri progetti.

XXX (2000), pp. 125-149; P. NEGRO, *The Reputation of Grotius in Italy. Some Notes on Naples in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in «Grotiana» XX-XXI (1999-2000), pp. 49-75. Sul rapporto Hobbes-Pufendorf, cfr. F. PALLADINI, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Bologna, 1990. Sulla presenza delle opere di Pufendorf nel fondo Valletta, v. *infra*, *Appendice*.

²⁴ Shaftesbury a Molesworth, 17 novembre 1711, in *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, a cura di B. Rand, London, 1900, pp. 446-447. Cfr. B. CROCE, *Shaftesbury in Italia*, in ID., *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari, 1943, pp. 274-311. Shaftesbury soggiornò alla riviera di Chiaia presso Palazzo dei Principi, di proprietà di Teora Mirelli.

²⁵ Shaftesbury a Pierre Coste, 5 novembre 1712, e a Micklethwayth, 28 giugno 1712, in *The Life...*, cit., pp. 494 e 497. Nicolini ricorda che Shaftesbury trascorse a Napoli «gli ultimi quindici mesi di vita, durante i quali la sua casa fu molto frequentata dall'erudito e bibliofilo napoletano Giuseppe Valletta e dai suoi 'dotti amici' (parole dello stesso Shaftesbury in una sua lettera napoletana) tra i quali uno dei primi posti era occupato dal Nostro» (F. NICOLINI, *Commento storico alla Seconda Scienza nuova*, 2 voll., Roma, 1978³, vol. I, p. 21).

²⁶ Senofonte era un autore che secondo Shaftesbury, insieme a Socrate, meritava un posto più alto di Platone. Si veda il ritratto di Shaftesbury, che apparve nella riedizione 1713 delle *Characteristicks*, presente nella tav. 69^a dell'articolo di F. PAKNADEL, *Shaftesbury illustrations of Characteristicks*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» XXXVII (1974), pp. 290-312.

²⁷ I modelli di Henry Trench furono riprodotti da Simon Gribelin (1661-1733), e sono attualmente conservati nella British Library. L'edizione del 1713 fu accompagnata dalla riproduzione, da parte di Gribelin, del dipinto di De Matteis. Cfr. L. PESTILLI,

L'ipotesi nicoliniana di una frequentazione del nobile inglese da parte degli eruditi napoletani e in specie dal Vico, si sostiene mutualmente con l'ipotesi che la «dipintura e la relativa spiegazione (contenuta nella *Scienza nuova* del 1730) furono genericamente suggerite al Vico dall'analogo procedimento adottato dallo Shaftesbury nei *Second Characters*»²⁸. Se l'ipotesi di Nicolini è esatta, Vico potrebbe aver trovato il tempo per intrattenersi con Shaftesbury, apprendendo notizie sulla vita e l'opera di Hobbes dalla voce del membro di una delle famiglie inglesi che aveva avuto la fortuna di conoscere l'autore del *Leviathan*. Nicolini, del resto, pur negando che Vico possa aver letto Hobbes di 'prima mano', immagina che l'allegoria del frontespizio del *Leviathan* possa avergli suggerito indirettamente la maniera di concepire la *Dipintura* della *Scienza nuova*, alla cui realizzazione Shaftesbury poteva aver dato generiche indicazioni, in contrasto con la figurazione allegorica del *Leviathan*: «suggerendogli, per contrapposizione, di magnificare [...] la Metafisica»²⁹. L'allegoria hobbesiana, occorre ricordarlo, fu riprodotta, sia pure modificata, anche in altre edizioni delle opere politiche hobbesiane³⁰.

Lord Shaftesbury e Paolo De Matteis: Ercole al bivio tra teoria e pratica, in «Storia dell'arte» LXVIII (1990), pp. 95-121; S. O'CONNELL, *Lord Shaftesbury in Naples 1711-1713*, in «Volume of the Walpole Society» LIV (1988 e 1991), pp. 149-219; L. SIMONUTTI, *La filosofia incisa: il segno del concettuale*, in *Immagini per conoscere. Dal Rinascimento alla Rivoluzione scientifica*, a cura di F. Meroi e C. Pogliano, Firenze, 2001, pp. 95-96 e 109-112; E. WIND, *Shaftesbury as a Patron of Art*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» II (1938-1939), pp. 185-188; J.E. SWEETMAN, *Shaftesbury's last Commission*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» XIX (1956), pp. 110-116.

²⁸ F. NICOLINI, *Commento storico...*, cit., vol. I, p. 21. Parte delle istruzioni date a De Matteis per la realizzazione del dipinto furono trascritte in *A Notion of the Historical Draught or Tablature of The Judgment of Hercules* (Public Record Office, London, *Shaftesbury Papers*, 1713), poi pubblicata nei *Second Characters or the Language of Forms*, a cura di B. Rand, Cambridge, 1914. Della *Notion* esisteva già nel 1712 una versione francese, che fu pubblicata nel novembre di quell'anno nel *Journal of Sçavans*. Poiché De Matteis diede avvio ai lavori dopo il 3 febbraio 1712, c'è da supporre che la versione francese fosse già pronta agli inizi dell'anno.

²⁹ F. NICOLINI, *Commento storico...*, cit., vol. I, p. 21.

³⁰ Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes Visuelle Strategien: Der Leviathan Urbild der Modernes Staats. Werkillustrationem und Portraits*, Berlin, 1999. Sull'ipotesi che la dipintura di Vico ricordi per contrappasso l'immagine del *Leviathan* conviene V. HÖSLE, *Introduzione a Vico: la scienza del mondo intersoggettivo*, Milano, 1997. Sento però di dissentire dal Nicolini, quando ipotizza che sia stato Shaftesbury a mostrare il

Se si volesse perseguire l'ipotesi dell'eventuale trasmissione, *via* Shaftesbury, di contenuti e di notizie hobbesiane, si dovrebbe supporre che fosse una scontata curiosità dei «virtuosi» napoletani quella di conoscere il contenuto dei saggi morali di Shaftesbury, già editi nelle *Characteristicks* (1711)³¹. Ora, nei saggi di Shaftesbury la polemica antihobbesiana occupava un posto centrale. E non solo: della cosiddetta «reazione antihobbesiana» sollevata in Gran Bretagna dalla seconda metà del XVII secolo³², Shaftesbury era stato tra i pochi autori che si erano sforzati di restituire una immagine più equilibrata e 'benevola' di Hobbes, equiparando la sua filosofia ad una forma 'mista' di «ateismo e teismo»³³. Non sappiamo con certezza se Hobbes sia stato uno degli argomenti di conversazione fra Vico e Shaftesbury, né se i due filosofi abbiano avuto reali momenti di dialogo; ma certo è che l'atteggiamento moderato del viaggiatore inglese permetteva di aggiungerlo alla schiera di coloro che nella Napoli di Vico si erano sforzati di precisare che le posizioni di Hobbes non potevano essere confuse con quelle di un comune 'ateo' o di un 'empio'.

6. *Memorabilia di Hobbes (1710-1730)*. Ma una traccia più eloquente della ricezione vichiana di Hobbes risale agli anni 1729 e 1730, coinci-

frontespizio del *Leviathan* a Vico: è impensabile che Shaftesbury, malato e quasi al termine dei suoi giorni, decidesse di portare con sé un'opera su cui aveva già abbondantemente sentenziato nella prima edizione delle *Characteristicks* (1711). È probabile, invece, che Shaftesbury abbia fornito eventuali suggerimenti sulla *Dipintura* sulla base del ricordo dell'allegoria del *Leviathan*.

³¹ «È possibile che nel circolo di Valletta fosse già pervenuta o si sapesse qualcosa della prima edizione delle *Characteristicks*, che è del 1711, e che si conoscesse alcuno dei giudizi che dei saggi dello Shaftesbury avevano dati i giornali letterari di Europa, qui evidentemente cercati e letti» (B. CROCE, *op. cit.*, p. 284). La cautela crociana non è infondata: nel fondo Valletta non v'è traccia dell'edizione 1711 delle *Characteristicks*, né dell'edizione successiva del 1713. Sull'importanza delle fonti orali e indirette, cui lo stesso Croce fa riferimento, cfr. E. GARIN, *Postilla vichiana*, in ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., pp. 219-230.

³² Cfr. S.I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan. The Seventeenth-Century Reaction to the Materialism and Moral philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, 1962.

³³ A. SHAFTESBURY, *Inquiry concerning Virtue and Merit* (1711), I/1/2, in *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, a cura di P. Ayres, Oxford, 1999, vol. I, pp. 194-195; tr. it. in ID., *Saggi morali*, a cura di P. Casini, Roma-Bari, 1962, p. 101, nota 2. Cfr. E. SERGIO, *Shaftesbury e Hobbes*, in «Rivista di Filosofia» XCVI (2005), pp. 405-426; F. CRISPINI, *Virtù e pietà: Shaftesbury e Vico*, in ID., *L'opinione del bene. A. Shaftesbury tra ispirazioni antiche e ragione moderna*, Napoli, 1994, pp. 155-159.

denti con: 1) la pubblicazione della replica di Vico (dal titolo *Vici vindiciae*) alla recensione della *Scienza nuova prima* (1725) apparsa negli *Acta Eruditorum* (1727), e: 2) la pubblicazione della *Scienza nuova seconda* nel 1730. Ciò che colpisce l'occhio dello studioso sia nella *Petitio ab aequanimo lectore* delle *Vici vindiciae* (1729) che nelle pagine finali del libro I della *Scienza nuova seconda*, è che Vico affermi di non aver più letto libri da circa vent'anni. Leggiamo dalle *Vici vindiciae*:

Tu vero, aequanime lector, scias me in hypocausto cum lethali praecipitique morbo, tum periculoso et senibus apoplexiam minitante remedio, languentem hoc opusculum lucubrasse. Deinde, *quod viginti ferme abhinc annis libros omnes valere iussi*, ut in doctrinam de iure naturali gentium aliquid pro mea tenui parte conferrem: pro qua satēgi, si in penitissima, multiiuga et varia universi sensus humani bibliotheca me totum abderem, ubi vetustissimos gentium auctores, a quibus vix post mille annos scriptores provenerunt, evolverem. *Quod idem sibi faciendum Thomas Obbesius duxit*, qui inter literatos amicos et aequales suos, se, non alia nisi hac via, eius doctrinae principem extitisse et philosophiam hoc ingenti auctario cumulasse gloriabatur; sed satis falso tamen, quia Divinam Providentiam, quae una ipsi tenebricosas rerum humanarum origines perlustranti facem praelucere poterat, meditatus non est, et ita in obscurissima deploratae antiquitatis nocte cum caeco Epicuri casu pererrat, contra cuius doctrinas et principia in primis disputo [...] ³⁴.

³⁴ «Tu, poi, o equanime lettore, sappi che io ho composto questo opuscolo mentre ero ammalato di un'ulcera cancrenosa alla gola, un morbo non solo mortale e a rapido decorso, ma anche di una terapia pericolosa e che può causare ai vecchi l'apoplessia. Sappi poi che *da quasi vent'anni ho dato addio a tutti gli altri libri* per offrire, pur col mio debole ingegno, un mio contributo alla dottrina del diritto naturale delle genti, e per questa dottrina mi sono affaticato molto, poiché mi seppellivo tutto in una biblioteca appartata e silenziosa e ricchissima di tutte le varie opere del pensiero umano, dove io meditavo sugli antichissimi fondatori delle genti, dai quali, dopo più di mille anni, sono scaturiti gli scrittori; e questa medesima cosa ha ritenuto di dover fare Thomas Hobbes, che tra i suoi amici letterati e tra i suoi contemporanei si gloriava di essere stato, in questo modo e non in un altro, l'iniziatore di quella dottrina e di aver arricchito la filosofia di questa aggiunta importante; ma egli tuttavia si gloriava a torto, perché non ha tenuto in alcun conto la Divina Provvidenza, che avrebbe potuto, essa sola, illuminare la strada a lui che cercava di conoscere le oscure origini della storia umana; e così, nell'oscurissima notte dell'antichità perduta nel tempo, egli vaga smarrito seguendo il cieco caso di Epicuro, contro le cui dottrine e principi soprattutto polemizzo [...]» (G. VICO, *Vici vindiciae*, in *Varia*, a cura di G.G. Visconti, Napoli, 1996, pp. 106 e 107; corsivi miei).

Il buon senso ci muove a credere che l'affermazione di Vico sia sincera, almeno sul piano delle *intenzioni*, e a concedere che l'interesse vichiano cominciasse a spostarsi, dopo il 1710, su poche, selezionatissime letture. Diciamo questo perché nella seconda delle dichiarazioni vichiane, quella per intenderci che appare nella riedizione 1730 della *Scienza nuova*, alla frase «stabilimmo [...] da ben venti anni [...] di non legger più libri», Vico aggiunge: «come ultimamente risapemmo aver fatto [...] l'Inghilese Tommaso Obbes, il quale [...] se ne vantava co' suoi dotti amici, che, se esso, come quelli, avesse seguitato a leggere gli Scrittori, non sarebbe più d'ogniuno di essi»:

voglia [il Leggitore] di questa Scienza profittare, come se per lo di lei acquisto non ci fussero affatto libri nel Mondo. Nè altrimenti noi l'aremmo ritruovata, se non se la Provvedenza Divina ci avesse così guidato nel corso de' nostri studj, che, non avendo avuto maestri, non ci determinammo da niuna passione di scuola, o setta; e 'n cotal guisa dalla bella prima, che incominciammo a approfondire ne' Principj dell'Umanità Gentilesca, sempre

Questo passo appartiene ad una *vexata quaestio* del pensiero vichiano, su cui ci sono state interpretazioni controverse già sui criteri di traduzione. Paolo Rossi notò nella traduzione Sansoni 1971 una forzatura che «sconvolge completamente il senso del passo», consegnando al lettore «l'immagine, più rassicurante, di un Vico assiduo frequentatore di biblioteche» (P. ROSSI, *Chi sono i contemporanei di Vico?*, in ID., *Le sterminate antichità*, Firenze, 1999, p. 294). L'edizione Sansoni traduce l'espressione *quod viginti ferme abhinc annis libros omnes valere iussi* con «per vent'anni consultai tutte le opere possibili» (G. VICO, *Vici vindiciae*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 372), laddove Rossi scrive: «quasi vent'anni fa decisi di dire addio a tutti i libri» (*op. cit.*, p. 291). Il testo latino e la traduzione di Gian Galeazzo Visconti sciogliono ogni dubbio.

Non possiamo non ricordare che la critica di Rossi prendeva le mosse da un'interpretazione che intendeva consegnare l'immagine di un Vico 'inattuale', chiuso in una sorta di isolamento culturale, e perciò restìo a leggere, almeno da un certo tempo in poi, le opere dei suoi *contemporanei*. Gli studiosi di Vico conoscono bene sia le critiche a cui la tesi di Rossi è andata incontro, sia il fatto che lo stesso Rossi sia tornato in seguito sulla questione, dichiarando da una parte che con l'idea di un Vico 'inattuale' egli si sforzava semplicemente di chiarire che «in filosofia [...] avere letture arretrate non significa [...] necessariamente essere su posizioni arretrate» (*Devozioni vichiane*, in «Rivista di filosofia» LXXXVI, 1995, 2, p. 175), concedendo dall'altra che, dopo il 1710, lo 'scrittoio' di Vico continuasse ad ospitare opere scelte di grandi autori classici, antichi e/o moderni – anche se *non* di suoi contemporanei (*Intervento al Seminario di presentazione dell'edizione critica di Giambattista Vico*, in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX, 1998-1999, pp. 266-267). Nel corso della nostra ricerca ci siamo tuttavia persuasi che, dopo il 1710, dallo 'scrittoio' di Vico siano passate opere *non solo* di autori 'classici', ma *anche* di suoi *contemporanei*. Si vedano *infra*, note 40-44.

meno, e meno soddisfacendoci ciò, che se n'era scritto; stabilimmo finalmente da ben venti anni fa di non legger più libri; come ultimamente risapemmo, aver fatto con giusto sforzo, ma con infelice evento l'Inghilese Tommaso Obbes; il quale in questa parte credette di accrescere la Greca Filosofia; e se ne vantava co' suoi dotti amici, che, se esso, come quelli, avesse seguitato a leggere gli Scrittori, non sarebbe più d'ogniuno di ess³⁵.

La nostra attenzione si concentrerà in seguito su due sole parole: l'avverbio «ultimamente» e il passato remoto «risapemmo». Da queste due parole può dipendere la soluzione di un nodo cruciale della storiografia vichiana: il problema, cioè, di un'eventuale lettura diretta, da parte di Vico, delle opere di Hobbes.

Su tale questione, la tendenza che finora è invalsa è che, in assenza di prove documentarie che accertino l'esistenza di una lettura diretta, si debba optare per l'ipotesi di una lettura indiretta; ipotesi che sarebbe in parte suffragata dall'assenza di Hobbes nell'elenco delle fonti vichiane citate nell'*Autobiografia*, nonché dal fatto che lo stesso Vico avrebbe fornito nella Dignità XXXI della *Scienza nuova* del 1744 la fonte indiretta da cui poteva avere attinto notizie su Hobbes: il *De novis inventis* (1700) di Georg Pasch.

Tal principio di cose, tra i suoi fieri e violenti, non seppe vedere Tommaso Obbes, perché ne andò a trovar i principi errando col 'caso' del suo Epicuro; onde, con quanto magnanimo sforzo, con altrettanto infelice evento, credette d'accrescere la Greca Filosofia di questa gran parte, della quale certamente aveva mancato (come riferisce *Giorgio Paschio, De eruditis huius saeculi inventis*), di considerar l'uomo in tutta la società del gener umano³⁶.

³⁵ G. VICO, *Scienza nuova* 1730, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004, libro I, p. 122.

³⁶ ID., *Scienza nuova* 1744, in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, Dignità XXXI, § 179, pp. 507-508; d'ora in poi *Sn44*. L'ipotesi di una lettura indiretta (mediata da Pasch, e forse da Cumberland e Pufendorf) dell'opera di Hobbes segue una tendenza che da Croce, passando per Fisch, Nicolini, Garin e molti altri, giunge fino ai giorni nostri. La principale ragione del persistere di tale tendenza risiede nella circostanza, ripetuta da Leon Pompa nella recente edizione inglese della *Scienza nuova prima* (1725), che «there is not such evidence that Vico's knowledge of Hobbes was based on any first-hand reading of his texts» (*Vico – The First New Science*, Cambridge, 2002, p. 4, nota 6). Su questa linea, cfr. F. FOCHER, *Vico e Hobbes*, Napoli, 1977; HÖSLE, *op. cit.*, che considera ancora irrisolta la domanda se Vico abbia o no letto direttamente Hobbes; MONTANO, *op. cit.*, pp. 42-44; F. RATTO, *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico*, cit., pp. 22-23.

Aderendo a questa linea interpretativa, Nicolini commentava il passo della *Scienza nuova* 1730 con alcune suggestioni che confermavano l'esclusione di una lettura diretta di opere di Hobbes. Dice Nicolini:

non saprei dire poi dove il Vico trovasse la notizia che lo Hobbes si vantava di avere da tempo tralasciato di leggere qualunque libro. Può darsi che un passaggio del genere, chissà quanto inesatto, gli pervenisse per trasmissione orale³⁷.

Senza dubbio, la tesi che la notizia citata da Vico sia frutto di una sua personale rielaborazione non è più sostenibile. Le parole di Vico, infatti, sono un calco quasi esatto di un passo della *Vitae Hobbianae auctarium*, un'autobiografia di Hobbes contenuta nella *Thomae Hobbes Malmesburiensis angli philosophi Vita*, la cui edizione del 1682 era posseduta da Valletta:

Lectio ejus pro tanto aetatis decursu non magna; Authores versabat paucos, sed tamen Optimos. *Homerus, Virgilius, Thucydides, Euclides*, illi in deliciis erant. Ingentem Librorum supellectilem, qua superbiunt Bibliothecae, non magni fecit, cum Mortales plerumque pecorum ritu antecedentium insistentes vestigiis, vix extra tritas calles & semitas ab ipsis

Ad una lettura esclusivamente 'filologica' degli scritti nicoliniani sul rapporto Hobbes-Vico, potrebbe sembrare inspiegabile perché, accanto al netto rifiuto dell'ipotesi di una lettura diretta, Nicolini ceda all'impulso di leggere in alcuni passi della *Scienza nuova* una 'inconsapevole' esplicitazione di temi hobbesiani (F. NICOLINI, *Commento storico*, cit., vol. I, pp. 84, 108, 117, 174), e addirittura di ipotizzare che Shaftesbury gli abbia fatto mostra del *Leviathan* (v. *supra*, nota 30); così come potrebbe sembrare inspiegabile che, nella prima serie dei suoi *Saggi vichiani* (Bari, 1955, pp. 27-28), Nicolini, pur restando fermo sulla tesi di una lettura indiretta, si pronunci esplicitamente in favore di una 'infatuazione' vichiana per Hobbes, mediata dall'interesse per Pufendorf (di analogo tenore è la *Premessa a La religiosità in G. Vico*, cit., pp. 12-13, in cui dice che fonte della tesi vichiana dell'erramento ferino non furono «al certo le opere dei Santi Padri, bensì [...] il quinto libro dell'ateistico *De rerum natura* di Lucrezio e gli scritti di Thomas Hobbes e Samuele Pufendorf»). In realtà il paradosso è apparente: nel negare l'ipotesi di una lettura diretta, Nicolini ragiona da filologo, laddove nel sostenere la tesi di un'affinità Hobbes-Vico egli si sposta sul piano dell'interpretazione dei contenuti. Cfr. F. NICOLINI, *Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e lo Hobbes, con qualche riferimento al Machiavelli*, in «Atti della Accademia Pontaniana» I (1949), pp. 25-39; ID., *Hobbes, Vico e una postilla inedita alla Scienza nuova*, in «Atti della Reale Accademia Pontaniana di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli» XVI (1942), pp. 238-249.

³⁷ F. NICOLINI, *Commento storico...*, cit., vol. I, pp. 159-160.

quorum Tutelae & Regimini subsunt, praestitutas, evagari audeant; Cum etiam qui omnem illam scriptorum varietatem, qua Artes & Scientiae exultant diligentius introspiciat; ubique inveniet ejusdem Rei Repetitiones infinitas, Tractandi modis diversas, Inventione praecoccupatas; ut omnia primo intuitu numerosa, facto examine pauca reperiantur. *Quin & illud saepe dicere solitus est, quod si tantum libris incubuisset, quantum alii e literatis vulgo faciunt, eadem cum illis ignorantia laborasset*³⁸.

Presa di per sé, una coincidenza così precisa autorizzerebbe a supporre che Vico abbia letto quest'opera. È una coincidenza che suggerisce l'immagine di un Vico interessato non solo all'opera, ma anche ad aspetti della vita intellettuale del filosofo «Inghilese», con i quali trovava un'evidente sintonia. È una traccia che costringe in qualche modo a rimettere in gioco quello che era ormai considerato un dato acquisito della storiografia vichiana: l'assenza, cioè, di prove documentarie di una lettura diretta da parte di Vico di opere hobbesiane. L'ipotesi di un Vico lettore della *Vita* di Hobbes, del resto, candiderebbe Vico anche a potenziale lettore dell'altra opera hobbesiana del fondo Valletta, cioè il *De cive*³⁹.

³⁸ T. HOBBS, *Vitae Hobbianae Auctarium*, in *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita*, Carolopoli, Apud Eleutherium Anglicum, 1682, p. 42. Da questo passo Vico potrebbe aver appreso anche la notizia, riportata in *Vici Vindiciae* (v. *supra*, nota 34), che Hobbes si «gloriava» (*gloriabatur*) «tra i suoi amici letterati e tra i suoi contemporanei [...] di essere stato [...] l'iniziatore di quella dottrina [del diritto naturale delle genti]». Fonti 'primariae' della *Vitae Hobbianae Auctarium* sono l'Epistola al Lettore del *De Cive* (1642), e l'*Epistola Dedicatoria* del *De Corpore* (1655), in cui Hobbes scriveva che la filosofia civile non era più antica del suo *De Cive* («Sed philosophia civilis multo magis adhuc; ut quae antiquior non sit [...] libro quem *De Cive* ipse scripsit»). Ma su tale questione v. *infra*, nota 44.

³⁹ Che copia della *Vita* di Hobbes si trovasse nella collezione di Valletta, era una circostanza prevedibile: dopo la morte di Hobbes, numerose furono le iniziative editoriali di raccolte biografiche e autobiografiche a lui dedicate. Ricordiamo: 1) *Vita Carmine expressa*, un'autobiografia in versi di Hobbes, composta intorno al 1672, stampata una prima volta a Londra nel 1679 col titolo di *Thomas Hobbesii Malmesburiensis Vita, Authore Seipso*, e una seconda e terza volta nella *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita* (1681, 1682); 2) *Vitae Hobbianae Auctarium*, un'autobiografia preparata con materiali forniti dallo stesso Hobbes (affidati da Hobbes a John Aubrey, il quale li restituì a Hobbes due anni prima della sua morte), che uscì nella raccolta dal titolo di *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita* (Carolopoli, Apud Eleutherium Anglicum, in 8°, 1681, e in 4°, 1682). Dalla bozza ricevuta da Hobbes Aubrey preparò i materiali per la sua *Life of Mr. Thomas Hobbes*

Tuttavia, del passo vichiano c'erano ancora due cose da chiarire: l'uso dell'avverbio «ultimamente» e del verbo «risapemmo»; perché Vico avrebbe dovuto leggere solo dopo il 1728 (come si evince dall'uso dell'avverbio) il volume della *Vita* di Hobbes, che si trovava probabilmente nella biblioteca di Valletta sin dagli inizi del XVIII secolo? Anche se la coincidenza con il testo della *Vita* poteva non scalfire la fiducia che, prima o poi, Vico avesse letto da fonte diretta quel 'memorable saying', i dubbi circa il fatto che la notizia 'risaputa' nel 1728 non venisse da fonte diretta non potevano essere ignorati. Ad un esame più attento, infatti, si è scoperto che l'uso di quell'avverbio coincideva con un evento ben preciso: l'uscita, nel 1728, della *Historiae philosophiae synopsis* di Giambattista Capasso (nella quale, come si è detto, si faceva uso di brani della *Vita* di Hobbes): proprio in quest'opera era citato quel 'memorable' detto così caro a Vico, e posto, nella *Vitae Hobbianae auctarium*, a suggello di una ricca narrazione autobiografica:

Plus temporis meditationi dabat, quam lectioni: *Quin & illud saepe dicere solitus est, quod si tantum libris incubuisset, quantum alii è literatis vulgo faciunt, eadem cum illis ignorantia laborasset.* Vit. Hob. p. 112. *Et quidem fuit Lectio ejus pro tanto aetatis non magna: Authores versabat paucos, sed tamen optimos. Homerus, Virgilius, Thucydides, Euclides, illi in deliciis erant.*

(che non va confusa con *The Life of Mr. T. Hobbes of Malmesbury. Written by Himself in a Latine Poem; and now Translated into English*, London, 1680). Una copia della bozza originale può essere sopravvissuta nelle carte manoscritte che furono in seguito pubblicate da Andrew Clark nell'edizione, in due volumi, delle *Brief Lives* (Oxford, Clarendon P., 1898, vol. I, pp. 395-403); 3) un centone di pensieri hobbesiani, contenente anche frammenti biografici, che uscì anonimamente nel 1680 (con Charles Blount nel ruolo di probabile *editor*), col titolo di *The Last Sayings, or Dying Legacy of Mr. Thomas Hobbs of Malmesbury, who departed this life on Thursday, Decemb. 4. 1679* (London, for the author's executors); 4) *Memorable Sayings of Mr. Hobbes in his Books and at the Table*, che uscirono nel 1680, anch'essi con l'aggiunta di materiale biografico. Giova ricordare che una parte del materiale raccolto da Aubrey, dal titolo *An Apparatus towards the Lives of the English Mathematicians*, fu utilizzato nel 1690 da A. Wood per realizzare le *Athenae Oxonienses* (Oxford, 1691-1692); il che motiva probabilmente l'ex libris *Antony a Wood. Author* sull'esemplare della Biblioteca dei Gerolamini. Lo stesso Wood aveva pubblicato nel 1672 una biografia di Hobbes nella *Historia et Antiquitate Oxoniensis*, che verrà contestata da Hobbes in una serie di lettere, poi pubblicate nella *Vitae Hobbianae Auctarium*. Cfr. D. SALMAN, O.P., *Notes To the Editor of Mind*, in «Mind» XLVIII (1938) 189, p. 122; [THE EDITOR'S NOTES], *The Autobiographies of Thomas Hobbes*, ivi, XLVIII (1938) 191, pp. 403-405; N. MALCOLM, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, cit., vol. II, p. 781; J. AUBREY, *Brief Lives*, a cura di R. Barber, Woodbridge, 1998.

*Ingentem librorum supellectilem, qua superbiunt Bibliothecae, non magni fecit, cum mortales plerumque pecorum ritu, &c. ibidem.*⁴⁰

Ma non è tutto. Dopo altre ricerche, ci si è dovuti arrendere all'idea che dietro l'uso vichiano del passato remoto «risapemmo» poteva nascondersi anche una fonte indiretta, e persino una trasmissione-traduzione orale di una notizia letta da fonte indiretta: queste fonti erano, precisamente, il *Journal des Sçavans*, nella cui annata del 1712 era pubblicata una recensione su una raccolta di 'vite' di filosofi e letterati «nostrae aetatis clarissimorum», scritta dal biografo tedesco Friedrich Caspar Hagen⁴¹, che riportava il detto citato nell'*Auctarium*; e, dall'altra, l'articolo «Hobbes» del *Dictionnaire historique et critique* (1697) di Bayle. In breve, le diverse edizioni della *Vita* di Hobbes avevano fatto il giro delle accademie e dei giornali letterari di mezza Europa. La recensione dell'opera di Hagen, dopo uno sbrigativo elenco di autori, si concentrava sulla vita di Hobbes e, nelle battute conclusive, recitava:

Une de ses plus grandes maximes [de Hobbés] pour la conduite qu'il faut observer quand on veut devenir véritablement Sçavant, c'étoit de ne lire qu'un fort petit nombre de Livres; & il disoit souvent, que s'il en avoit autant lû qu'en lisent la plupart des Gens de Lettres, il seroit demeuré aussi ignorant qu'eux⁴².

L'articolo di Bayle, che abbondava di citazioni latine tratte dalla *Vita* (1681), dedicava l'intera nota finale alla circostanza che Hobbes «avoit beaucoup plus médité que lu»:

Il avoit beaucoup plus médité que lu (O); & il ne s'étoit jamais soucié d'une grande Bibliothèque.

(O) *Il avoit beaucoup plus médité que lu.*] On avoue ingénûment dans sa vie, que pour un homme qui a tant vècu, sa lecture étoit peu de chose. Il disoit même que s'il avoit donné à sa lecture autant de tems que les autres hommes de Lettres, il auroit été aussi ignorant qu'ils le sont (53).

⁴⁰ G. CAPASSO, *op. cit.*, p. 404.

⁴¹ F.C. HAGEN, *Memoriae Philosophorum, Oratorum, Poetarum, Historicorum, & Philologorum nostrae aetatis clarissimorum, renovatae cura Friderici Casp. Hagen*, Francofurti & Lipsiae, apud Nathanaelem Lumscherum, 1710.

⁴² *Journal des Sçavans*, Paris, Chez Jean Cusson, XV (1712), p. 240.

(53) *Quia & illud saepe dicere solitus est, quod si tantum libris incubisset, quantum alii e Literatis vulgo faciunt, eadem cum illis ignorantia laborasset.* Vita Hobbesii, pag. 112⁴³.

Questi dati trasformavano la *vexata quaestio* in un ‘nodo gordiano’, dal quale si era obbligati a scegliere una delle due tendenze interpretative: 1) seguendo la linea critica di Nicolini dell’esclusione di una lettura diretta, si poteva *dimostrare* che Vico aveva saputo «ultimamente», attraverso la *Synopsis* di Capasso, della riluttanza hobbesiana a leggere molti libri; e ciò non era altro che una notizia ‘risaputa’, probabilmente su trasmissione orale, attraverso i dotti napoletani vicini a Vico, come Valletta e Doria, lettori correnti del *Journal des Sçavans* e del *Dictionnaire*⁴⁴; 2) oppure, perseguendo l’ipotesi di una lettura diretta delle opere hobbesiane, si poteva dimostrare che nel 1728-29, nella *Synopsis*, Vico aveva letto il ‘memorabile’ detto hobbesiano, e al contempo, *avanzare l’ipotesi* che Vico avesse già *saputo*, molti anni prima, attraverso una lettura diretta della *Vita* di Hobbes, anteriore o coeva al 1712, quella che il *Journal des Sçavans* riportava come «une de ses plus grandes maximes». In quest’ultima linea interpretativa, la *Vita* di Hobbes costituirebbe *fonte comune* di Capasso, di Vico, di Hagen, di Bayle e dell’anonimo recensore del *Journal des Sçavans*! E l’uso del passato remoto «risapemmo» starebbe ad indicare una circostanza ben precisa: os-

⁴³ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, chez Reinier Laers, 1702, ora in *Oeuvres diverses: Volumes supplémentaires, 1.1.*, a cura di E. Labrousse, Hildesheim, 1982, p. 777, note O e 53. Erudito e appassionato bibliofilo, Bayle non poté fare a meno di mostrare un velato disappunto per il detto hobbesiano, imputandone le ragioni alla longevità del filosofo e all’«ingenuità» dei suoi biografi. Del *Dictionnaire* non c’è traccia nel fondo Valletta; tuttavia si trattava di opera di larghissima diffusione: Vico stesso la citava nel *De Universi Juris* (1720), insieme al *Principe* di Machiavelli, al *De Cive* di Hobbes e al *Tractatus* di Spinoza; e Capasso, come si è detto, se ne serviva come fonte di notizie (CAPASSO, *op. cit.*, p. 403).

⁴⁴ Si noti che l’altra ‘celebre’ notizia (allegata nel passo della *Vitae Hobbianae Auctarium*, e riportata da Vico in *Vici Vindiciae*, v. *supra*, note 34 e 38), che Hobbes si «gloriava» di essere stato «l’iniziatore» della dottrina del «diritto naturale delle genti», non ricorre né nel *Dictionnaire* di Bayle, né nel *Journal des Sçavans*; ricorre tuttavia nella *Synopsis* di Capasso: «Conring. de Civ. Prud. c. 14. in fine: *Anglus Hobbes libro Elementorum Philosophorum de Cive edito non dubitavit hisce verbis gloriari: Physica res novitia est, sed Philosophia Civilis multo adhuc magis, ut antiquior non sit libro, quem de Cive scripsi*» (*op. cit.*, p. 405). Ciò prova che Vico avesse letto la *Synopsis* con una certa attenzione (si noti la coincidenza lessicale con il verbo *gloriarsi*).

sia non solo la pura e generica attestazione che di quella ‘massima’ Vico avesse avuto notizia già molto tempo prima; bensì l’esigenza, da parte di Vico, di *comunicare* che la sua conoscenza, almeno degli aspetti della vita di Hobbes, derivasse *da fonte diretta*, ossia da una prima, antica lettura della *Vita* del 1682. Per quanto suggestiva, questa ipotesi non era più certa della prima. Il passo vichiano si era trasformato in un vero ‘nodo gordiano’.

Mentre, da una parte, la presenza di almeno tre opere hobbesiane nella libreria di Valletta forniva un elemento documentario che poteva ben accordarsi con l’ipotesi di una lettura diretta; dall’altra, sia l’ipotesi di una lettura indiretta, sia quella di una trasmissione orale continuavano ad essere sostenibili; anzi, proprio dai risultati della presente ricerca ricevevano una più ampia giustificazione. Certamente, rispetto alle prime acquisizioni della filologia nicoliniana, la possibilità di una lettura diretta di Hobbes da parte di Vico diventava una prospettiva *pensabile*, se non altro più degna di considerazione, rispetto alle argomentazioni date in passato.

7. *Dalla Scienza nuova prima (1725) alla Scienza nuova (1744)*. Al termine di questo *excursus*, c’è un ultimo, importante dato che conferma come, al di là della questione delle fonti, l’attenzione (se non la preoccupazione) vichiana per Hobbes, almeno fino al 1735-37, dovette essere alta; questo dato viene dal confronto del numero di volte in cui Hobbes è citato nell’edizione 1725 della *Scienza nuova prima*, in quella del 1730, e nell’ultima del 1744.

Nell’edizione 1725 Hobbes è citato 23 volte. Questo numero diminuisce nettamente nell’edizione del 1730, dove il nome di Hobbes compare solo cinque volte, e diminuisce ancora nell’edizione del 1744, dove «*Obbes*» compare solo quattro volte. A questo dato si aggiunge che la decrescita di Hobbes nell’indice dei nomi non stravolge il senso del ruolo assunto, nel sistema vichiano, dalla prospettiva etico-antropologica di Hobbes.

Beninteso, la semplice registrazione ‘statistica’ della scomparsa ‘nominale’ di Hobbes nelle riedizioni del 1730 e del 1744, proprio perché non implica la sua ‘cancellazione’ come bersaglio polemico dall’intelaiatura concettuale della *Scienza nuova*, non sarebbe di aiuto, né avrebbe senso, se non tentassimo di metterla in relazione con il ‘livello’ – finora debitamente evitato – delle intenzioni ‘oggettive’ di Vico, e delle reali differenze esistenti fra i due autori. Si tratta in altri termini di un caso

della storiografia vichiana in cui il semplice dato statistico, filologico acquista significato solo se ricondotto all'interpretazione, data sul piano oggettivo, dei sistemi filosofici degli autori esaminati. Senza una chiara cognizione di ciò, non sarebbe possibile spiegare perché Vico cancellava dal 1725 al 1730 ben diciotto occorrenze del nome di «Obbes» dalla *Scienza nuova*, lasciando però intatta la 'filigrana' dei contenuti.

A riguardo, la nostra interpretazione non differisce sostanzialmente da quella proposta da Giuseppe Cacciatore e da Aniello Montano in *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes* (Napoli, 1996). Se nella *Scienza nuova* si può parlare di un interesse vichiano per Hobbes, questo si esprime nei termini di un interesse *negativo*, nutrito in chiave polemica, nell'intento di concentrare in Hobbes il punto di congiunzione di più di una tradizione filosofica (epicureo-lucreziana o utilitaristica e materialistica, e anti-provvidenzialistica), che Vico intendeva superare e combattere. Come già lasciava intendere Ferruccio Focher, Hobbes era per Vico una sorta di avversario ideale, in quanto costituiva l'emblema di due differenti serie di autori (e di tendenze filosofiche) con cui intendeva fare i conti⁴⁵. Così, se nella *Scienza nuova* si può parlare di imprescindibilità della prospettiva lucreziano-hobbesiana, lo è unicamente nei termini della funzione *negativa* assunta da quest'ultima nella *pars destruens* dell'opera vichiana. Lo studio di Montano ha dimostrato ampiamente che la maggior parte delle presunte 'affinità' fra Hobbes e Vico (risalenti a Nicolini)⁴⁶ si riducono a consonanze di superficie, di tipo formale, che distraggono dalle profonde differenze esistenti tra i sistemi dei due autori. In questa prospettiva, la 'raschiatura' nominale operata su Hobbes nelle edizioni della *Scienza nuova* successive al 1725 non può che essere interpretata come un indizio della preoccupazione, da parte di Vico, che la *Scienza nuova* potesse essere equivocata come una semplice 'cristianizzazione' della tesi lucreziano-hobbesiana; e che la ripetuta presenza di Hobbes nella *pars destruens* potesse generare il sospetto che essa avesse un ruolo attivo nella *pars construens*⁴⁷.

⁴⁵ FOCHER, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁶ A partire dal celebre *erramento ferino*, che in Hobbes rappresenta una condizione originaria e immodificabile della natura umana, mentre in Vico costituisce solo uno stadio particolare, non originario, limitato nel tempo e nello spazio, della storia dell'umanità.

⁴⁷ La preoccupazione di Vico trova un'involontaria fondatezza in uno dei suoi tardi discepoli, Emmanuele Duni (1716-1781), il quale, neanche vent'anni dopo la morte

La prospettiva hobbesiana non era perseguibile, non solo perché non faceva i conti con l'idea che la conoscenza della natura umana dovesse passare per una *storia* delle origini remotissime della civiltà, del diritto, della religione e delle lingue, ma anche perché non rileggeva questa storia in chiave provvidenzialistica. Hobbes, in fondo, non si allontanava dalla filosofia del 'caso' di Epicuro.

Questa Dignità stabilisce che nello stato eslege la provvidenza divina diede principio a' fieri e violenti di condursi all'*Umanità* ed ordinarvi le nazioni, con risvegliar in essi un'idea confusa della Divinità, ch'essi per la loro ignoranza attribuirono a cui ella non conveniva; e così, con lo spavento di tal immaginata divinità, si cominciarono a rimettere in qualche ordine.

Tal principio di cose, tra i suoi fieri e violenti, non seppe vedere *Tommaso Obbes*, perché né andò a trovar i principi errando col 'caso' del suo Epicuro; onde, con quanto magnanimo sforzo, con altrettanto infelice evento, credette d'accrescere la greca filosofia di questa gran parte, della quale certamente aveva mancato (come riferisce Giorgio Paschio, *De eruditibus huius saeculi inventis*), di considerar l'uomo in tutta la società del genere umano. Né *Obbes* l'avrebbe altrimenti pensato, se non gliene avesse dato il motivo la cristiana religione, la quale inverso tutto il genere umano, nonché la giustizia, comanda la carità⁴⁸.

Proprio perché, com'è stato detto, la prospettiva hobbesiana, evocata da Vico accanto a quella di altri autori, costituiva l'emblema di più di una tradizione filosofica (utilitaristica, materialistica, anti-provvidenzialistica e forse anche giansenista) che Vico intendeva combattere nei suoi fondamenti, la ricezione vichiana di Hobbes può diventare un elemento prezioso (certo, non l'unico) per comprendere *come* la risposta vichiana ai problemi posti dalla tradizione andasse costruendosi – foss'anche attraverso l'uso di «concetti» e lemmi di «antica o recente matrice scolastica»⁴⁹ – in conseguenza di *un ordine di pro-*

di Vico, con la pubblicazione di un *Saggio di giurisprudenza universale* (1760), assumeva la tesi vichiana dell'erramento ferino con un taglio interpretativo che pareva per l'appunto incarnare il tipo di lettura che Vico *non* avrebbe voluto ricevere. Sul tema, cfr. B. CROCE, *Bibliografia vichiana, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, Napoli, 1947-48, vol. I, pp. 263-270; F. NICOLINI, *La religiosità in G. Vico*, cit., pp. 10-15; A. MONTANO, *op. cit.*, pp. 25-40.

⁴⁸ *Sn44*, lib. I, § 179, pp. 507-508.

⁴⁹ C. VASOLI, *Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, in questo «Bollettino» IV (1974), p. 35.

blemi totalmente nuovo, a cui la stessa tradizione non aveva pensato, e che la prospettiva ‘storico-antropologica’ della *Scienza nuova* aveva inevitabilmente aperto.

In questa direzione, l’opportunità di valutare la ricezione vichiana di alcune linee problematiche della tradizione antica e moderna alla luce della ‘discontinuità’ filosofica e gnoseologica realizzata nella *Scienza nuova* – per la quale i testi di quella tradizione non erano più in grado di fornire risposte adeguate⁵⁰ – consentirebbe di riaccertare, sul terreno concreto di precise analisi storiografiche⁵¹, il situarsi di Vico «in quell’incrocio intellettuale che, da Leibniz a Kant e alle prime filosofie post-kantiane, è stato definito col termine generale di ‘origini dello storicismo’»⁵².

Vico doveva fare i conti con la precisa funzione della prospettiva lucreziano-hobbesiana nel sistema della *Scienza nuova*: una delle finalità dell’opera era quella di ritorcere quella prospettiva contro i suoi sostenitori, e Vico non poteva limitarsi ad una semplice contrapposizione (come avevano fatto molti razionalisti suoi contemporanei e conterranei), ma doveva dimostrare che la tesi dell’erramento ferino, con ciò che essa implicava nel pessimismo antropologico di matrice hobbesiana, non era sostenibile per ragioni metodologiche e teologico-metafisiche – l’assenza della chiave storico-antropologica e provvidenzialistica. Il più grave limite della tesi lucreziano-hobbesiana era stato non solo quello di immaginare una umanità *perennemente* preda della barbarie e del «divagamento» ferino, ma anche quello di credere che i primi semi delle civiltà umane potessero scaturire *solo* da quell’originario «divagamento». Per questa ragione Vico si dedicherà così diffusamente, nella *Scienza nuova prima*, a ribattere contro i suoi avversari la tesi dell’erramento ferino: nelle sue conseguenze teoriche, essa finiva col confondere le *occasioni* storiche della genesi delle prime forme di vita civile organizzata con le *cause*, le *circostanze* della prima umanità *societale* e poi anche ferina, dettate dall’utile, dalla necessità e dal bisogno, con l’ordine naturale metafisico della storia umana; le *contingenze* storiche con le cause ideali eterne. Vico *doveva* dare spazio alla prospetti-

⁵⁰ Una circostanza, quest’ultima, che spiegherebbe anche le ragioni profonde dell’*intenzione* vichiana, ad un certo punto della sua vita intellettuale, di *non leggere più libri*.

⁵¹ Come il recente studio di R. MAZZOLA, *Religione e provvidenza in Vico*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 101-126.

⁵² G. CACCIATORE, *Interpretazioni storicistiche della Scienza nuova*, cit., p. 6.

va lucreziano-hobbesiana, perché il senso della sua confutazione potesse emergere nella maniera più netta.

Confutando Hobbes e Lucrezio, del resto, Vico non intendeva ricadere nelle posizioni di un'altra specie di avversari, quella dei 'dotti' razionalisti, cartesiani, aristotelici, neoplatonici o agostiniani ortodossi. Questo è forse anche uno dei motivi perché, dal '25 al '44, egli tentò di accentuare il senso della fondazione metafisica della *mens* (si vedano anche le *Aggiunte* 1730-33/34 e la *Spiegazione della Dipintura*), ma senza trasformare le riedizioni della *Scienza nuova* in una 'ritrattazione' della *Scienza nuova prima*.

Il senso della 'via media' che Vico intese perseguire nella *Scienza nuova*, si può arguire dal celebre passo dell'edizione del 1744:

dal detto fino qui si raccoglie, che la provvidenza divina appresa per quel senso umano che potevano sentire uomini crudi, selvaggi, e fieri, che ne' disperati soccorsi della natura anco essi disiderano una cosa alla natura superiore, che gli salvasse (ch'è 'l primo principio sopra di cui sopra stabilimmo il metodo di questa scienza), permise loro d'entrar nell'inganno di temere la falsa divinità di Giove, perché poteva fulminargli; e sì dentro i nembi di quelle prime tempeste e al barlume di que' lampi videro questa gran verità: che la provvidenza divina sovraintenda alla salvezza di tutto il gener umano. Talché quindi questa scienza incomincia per tal principal'aspetto ad esse, e una teologia civile ragionata della provvidenza; la quale cominciò dalla sapienza volgare de' legislatori che fondarono le nazioni, con contemplare dio per l'attributo di provvedente; e si compìe con la sapienza riposta de' filosofi, che 'l dimostrano con ragioni nella loro teologia naturale⁵³.

La *Scienza nuova*, per poter presentarsi come sintesi e superamento di tesi contrapposte (razionalismo *vs* empirismo, giusnaturalismo *vs* convenzionalismo, razionalismo *vs* volontarismo teologico, *veteres vs recentiores*) e attestarsi come risposta critica alle questioni poste dalla tradizione, aveva bisogno di mantenere salda, *in pars destruens*, la 'filigrana' della prospettiva lucreziano-hobbesiana.

La contingenza lucreziano-hobbesiana, insieme al senso diacronico della ricostruzione vichiana delle origini dell'umanità, era un elemento che evocava e legittimava il ricorso alla Provvidenza. Analogamente, la condizione di peccato dell'uomo e la possibilità, sempre aperta, di rica-

⁵³ *Sn44*, lib. II, § 385, p. 576.

dere in uno stato *eslege*, quali erano state già elaborate nel *De uno* (1720), non erano in grado di spiegare, senza il soccorso di una fondazione metafisica della *mens*, il passaggio storico verso una umanità civilizzata⁵⁴.

Se, da una parte, la tesi fondativa della *Scienza nuova* non poteva trasformarsi né ridursi in una tesi negativa, sì che, dal 1725 al 1744, Vico raffinò ulteriormente il senso della fondazione metafisica attraverso l'universalità del *sensus communis* e la coincidenza delle forme storicamente date del linguaggio e dello *ius gentium*; dall'altra, le diverse edizioni della *Scienza nuova* restavano la più eloquente, enigmatica testimonianza del fatto che il grande progetto di Vico poteva aver concepito la sua interpretazione della vita e del pensiero di Hobbes non solo attraverso le letture, sia pure istruttive, dei contemporanei vicchiani residenti a Napoli tra fine Seicento e inizi Settecento, ma anche – foss'anche *via* Pasch, Cumberland, Pufendorf, Bayle etc. – attraverso il latino del *De cive* (1696) e della *Vitae Hobbianaee auctarium* (1682).

EMILIO SERGIO

⁵⁴ Non è qui il luogo per affrontare un argomento che meriterebbe evidentemente una trattazione a parte. Mi permetto di rinviare il lettore agli studi sopra citati di G. CACCIATORE *et alii*, al suo *Nuove ricerche sul Liber Metaphysicus di Giambattista Vico*, in questo «Bollettino» XX (1990), pp. 211-221, e alle recensioni agli studi di F. Fellmann, S. Otto, H. Viechtbauer e R. W. Schmidt, *ivi*, X (1980), pp. 196-203 e XIV-XV (1984-1985), pp. 352-355 e 361-366.

APPENDICE

Estratti della Biblioteca Oratoriana dei Gerolamini – Napoli

1) Fondo Valletta – esemplari acquisiti dalla Biblioteca nella cessione del 1726

THOMAS HOBBS

A. XXXIX. 7. 48

Elementa philosophica De cive, Amsterodami, Apud Henr. et Viduam Th. Boom, 1696

A. XXXIX. 7. 48 bis

Elementa philosophica De cive, Amsterodami, Apud Henr. et Viduam Th. Boom, 1696

A. XXXII. 5. 57

Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita, Carolopoli, Apud Eleutherium Anglicum, sub signo Veritatis, 1682

RICHARD CUMBERLAND

A. 18. 2. 34

Disquisitio philosophica de Legibus naturae et Refutatio Philosophiae Hobbianaes, Londini, J. Flescher, 1672

SAMUEL PUFENDORF

A. 19. 1. 40

Elementa Jurisprudentiae Universalis, Hagae Comitum, per Adrianum Vlacq, 1660

A. 9. 7. 17

Commentarii de rebus Sueciis, lib. 26, Ultrajecti, per Ribbium, 1686

A. 19. 2. 32

Eris Scandica, sive Apologia pro libro suo, de Jure naturae, et Gentium, Francofurti, per Fridericum Knochium, 1686

A. 40. 8. 11

De Jure Naturae, et Gentium, Amsterodami, per Andream ab Hoogenhuysen, 1688

A. 44. 1. 26

De habitu Religionis Christianae ad vitam civilem, Romae, per Philippum Saurmannu, 1692

2) Acquisizioni posteriori al 1726 di opere pubblicate *ex ante* 1710

THOMAS HOBBS

C. 25. 1. 54

Elementa philosophica de Cive, Amsterodami, Apud Ludovicum Elzevirium, 1647 (ex libris: 1658)

E. (a) 12. 1. 22

Elementa philosophica de Cive, Amsterodami, Apud Ludovicum & Danielem Elzevirios, 1657 (ex libris: XXXIII A)

D. 18. I. 39.

Elementa philosophica De cive, Amsterodami, Apud Danielem Elzevirium, 1669

E. (a) 2. 1. 37

Historia ecclesiastica, Carmine elegiaco concinnata, Authore Thoma Hobbio Malmesburiensi, Opus posthumum, Augustae Trinobantum, Anno salutis, 1688 (ex libris: 12 marzo 1703 e 4 mart. 1709)

THOMAS POPE BLOUNT

C. 20. 6. 30

Censura Celebriorum Authorum, Genevae, G. de Tournes, 1710

GEORG PASCH

C. 17. 3. I

De novis Inventis, quorum accuratiori cultui facem praetulit Antiquitas, Tractatus, Lipsiae, 1700, Haered. Joh. Gresii, 1700

SAMUEL PUFENDORF

C. 17. 2. 19

De officio hominis, et civis, Erfurti, per Fleischerum, 1678

STORICITÀ DEL DIRITTO.
A PROPOSITO DI UN RECENTE SAGGIO SULLE *TRACCE*
DI VICO NEL SETTECENTO ITALIANO

1. Il recente studio monografico di Fabrizio Lomonaco¹ costituisce un importante tassello di un complesso mosaico storiografico, formatosi negli ultimi quarant'anni grazie all'impegno degli studiosi che hanno dato vita a quello che, nel 1968, Giuseppe Giarrizzo chiamò il «nuovo corso degli studi vichiani»². Una lunga e feconda stagione della storiografia (non soltanto filosofica) italiana che ha posto l'esigenza, tra l'altro, di studiare la presenza di Vico nella cultura del suo tempo. Una presenza non facile da afferrare criticamente a causa di una caratteristica tendenza dei lettori settecenteschi di Vico. La tendenza, si intende, che Gioele Solari³ definì, nel 1925, «analitica»: di Vico si era soliti isolare e fare oggetto di discussione talune tesi particolari, ad esempio, quella relativa all'origine autoctona, non greca, delle XII Tavole. Anche Benedetto Croce e Fausto Nicolini, nella loro *Bibliografia vichiana*, sottolinearono che nel Settecento «accadde ai più di dare rilievo non tanto alla filosofia vichiana, della quale, a causa della veste prevalentemente filologica con cui si presentavano la prima e segnatamente la seconda *Scienza nuova*, parecchi non sospettavano nemmeno l'esistenza, quanto [...] a ciò che, nell'attività scientifica del Nostro, rientrava nella filologia»⁴. A Croce e Nicolini, però, la tendenza «analitica» dei lettori settecenteschi di Vico appariva come un sintomo evidente dell'incapacità di «comprendere quale rivoluzione la *Scienza*

¹ F. LOMONACO, *Tracce di Vico nella polemica sulle origini delle Pandette e delle XII Tavole nel Settecento italiano*, presentazione di G. Cacciatore, Napoli, 2005 (colana «Opuscoli» della Fondazione Pietro Piovani per gli studi vichiani).

² G. GIARRIZZO, *La politica di Vico* [1968], in ID., *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, p. 99.

³ G. SOLARI, *Vico e Pagano. Per la storia della tradizione vichiana in Napoli nel secolo XVIII* [1925], in ID., *Studi su Francesco Mario Pagano*, a cura di L. Firpo, Torino, 1963, p. 173.

⁴ B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Napoli, 1947, vol. I, p. 223.

nuova avesse apportato nel campo delle scienze speculative, delle discipline storiche e della critica letteraria». Il fatto, quindi, che la «sola dottrina vichiana allora veramente intesa» fosse «quella relativa alla genesi delle XII Tavole»⁵ attesta che la *Scienza nuova* non fu realmente capita. Non fu capita a causa di un *limite storico* del Settecento, «un tempo nel quale – osservavano Croce e Nicolini –, oltrech  mancare ancora certi presupposti culturali – in quanto certi problemi trattati nella *Scienza nuova* non erano stati peranco affrontati dalla comune cultura europea, – imperava tuttora nel campo degli studi l’illuministica eredit  cartesiana, contro cui l’autore di quell’opera era sceso nell’agone»⁶.

L’ipotesi che guida la ricerca di Lomonaco (come, del resto, di tutti gli studi del «nuovo corso»)   antitetica a quella crociano-nicoliniana. La tendenza «analitica» dei lettori settecenteschi e, pi  in particolare, il rilievo dato alla questione delle XII Tavole non  , per Lomonaco, sintomo dell’incapacit  di intendere la sostanza filosofica del pensiero vichiano.   sintomo, al contrario, della viva consapevolezza dei problemi concreti che l’hanno generato. Quali siano questi problemi, crediamo che si possa sintetizzare nel modo migliore con una espressione che fu proprio Croce ad usare a proposito di Vico: *storicit  del diritto*. Si osservi, per , il duplice significato che, in questo contesto, assume tale espressione. Secondo il suo significato ovvio e immediato, essa designa il carattere storico, ossia determinato nel tempo, condizionato dalle circostanze, di ogni manifestazione concreta del diritto. «Storicit  del diritto» significa per  anche quella che Lomonaco, distinguendola dall’«origine», chiama «genesì» del diritto⁷. Che il diritto sia storico significa, dunque, non soltanto che vi sono molteplici ‘diritti’ che si avvicendano nel tempo, ma anche che il *diritto in quanto tale* ha – per usare una parola vichiana – un suo «nascimento». La storicit  del diritto va dunque intesa sia nel significato di *origine empirica* delle diverse manifestazioni giuridiche, sia in quello di *genesì del mondo giuridico*.

Croce e Nicolini ritenevano che i lettori settecenteschi di Vico avessero inteso la storicit  del diritto esclusivamente nel primo senso, il problema della genesì essendo rimasto estraneo alla loro *forma mentis* razionalistica e astratta. Presupposto di questa critica era la concezione idealistica della genesì del diritto, ossia la tesi che il diritto sia gi  sem-

⁵ Ivi, p. 222.

⁶ Ivi, p. 252.

⁷ *Tracce di Vico...*, cit., p. 20.

pre incluso in un orizzonte spirituale (o «ideale» o «trascendentale») da cui non può essere separato se non per via di una astrazione «pseudoconcettuale». La genesi è, in questa prospettiva idealistica, una genesi «eterna», che non si distende nel tempo, che non prevede un prima e un poi. Di ben diversa natura è il problema della genesi del diritto che Lomonaco individua nei dibattiti settecenteschi su Vico. Si tratta di una genesi, per così dire, ‘materiale’, temporale, di natura anzitutto politico-sociale, legata dunque anzitutto a urgenze etico-politiche. A causa di questa sua natura pratica e «civile», il problema della genesi si presenta sempre strettamente intrecciato o fuso con quello dell’origine empirica dei diversi e molteplici ‘diritti’ storici. Intreccio o fusione che, però, non significa ‘confusione’, non dipende cioè da una soggettiva incapacità di distinguere⁸. Dipende bensì da una obiettiva impossibilità di ‘immunizzare’, per così dire, la successione ideale o eterna dalla successione empirica o temporale, rendendola oggetto di una «distinta» considerazione filosofico-teoretica. Genesi e origine rappresentano dunque, in questa prospettiva, soltanto due diversi livelli di considerazione di una medesima realtà. Appunto un siffatto ‘dislivello’ problematico è attestato dalla discussione settecentesca sulla interpretazione vichiana dell’origine delle XII Tavole. Nella ricostruzione di Lomonaco, tale discussione, lungi dall’essere espressione – come volevano Croce e Nicolini – di un interesse soltanto filologico e quindi afilosofico, viene a configurarsi come una sorta di ‘campo’ in grado di ospitare, strutturandole, opposte ‘tensioni’. Tensioni tra anti- e filovichiani, accomunati dalla urgenza di dare soluzione al problema pratico-politico della genesi del diritto, e separati dalla diversità delle rispettive soluzioni (appunto anti- e filovichiane).

2. Proviamo a dare maggior concretezza a quanto abbiamo osservato esaminando (e, per forza di cose, semplificando molto) qualcuna delle ricchissime pagine scritte da Lomonaco. Una prima, importante traccia vichiana emerge in una nota polemica avvenuta tra il 1726 e il

⁸ È, come noto, il rimprovero che Croce muove a Vico. Cfr., ad esempio, B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1933, p. 40: «Ma poiché storia ideale è anche per Vico la determinazione empirica dell’ordine in cui si succedono le forme di civiltà, degli stati, dei linguaggi, degli stili, delle poesie, accade che egli concepisca la serie empirica come identica alla serie ideale e fornita delle virtù di questa». Secondo Croce, a causa dell’immaturità del suo idealismo, Vico confonde «genesi ideale» e «genesi empirica» (ivi, p. 41).

1730 tra due docenti dello Studio pisano, Guido Grandi e Bernardo Tanucci. Al centro della polemica stava una questione «erudita», già celebre nel secolo XVI, che aveva però un risvolto squisitamente «politico»: la questione delle origini delle Pandette. Una questione politica perché, osserva Lomonaco, impegnò gli storici e i giuristi italiani «ad indagare sul fondamento della validità storica dello *ius* romano, a porre criticamente il problema della sua continuità d'uso nell'età del diritto comune, ancora vigente, entro certi limiti in Occidente e al centro del moderno dibattito sulla questione feudale»⁹. Già in queste prime battute del libro emerge il doppio livello, 'filosofico' (ossia 'etico-politico') e 'filologico', dei problemi indagati da Lomonaco: parlare del «fondamento di validità» (problema filosofico o giuridico-sistematico) non è cosa diversa dal parlare dell'«origine storica» del diritto giustiniano (problema filologico o giuridico-storico). Problema della genesi e problema dell'origine sono dunque livelli diversi del medesimo discorso.

La continuità d'uso e di applicazione del diritto giustiniano era sostenuta da Grandi in base all'ipotesi dell'origine greca del codice giustiniano, che sarebbe «giunto a Pisa da Bologna (su iniziativa del giurista Bulgaro) o, con maggior verosimiglianza, da Costantinopoli per opera di Burgundio»¹⁰. Grandi criticava con ciò la tesi sostenuta dal giurista olandese Henrik Brenkman nella *Historia Pandectarum seu Fatum Exemplaris Florentini* (1722) secondo cui la *Lettera Florentina* del *Digesto* aveva origine amalfitana e non era stata donata ai Pisani, come voleva la tradizione, da Lotario II. Inaccettabile era, per Grandi, la conseguenza che ne derivava, ossia che fino alla seconda metà del Duecento i Pisani avrebbero ignorato l'opera giustiniana. Nel 1728 Tanucci, chiamato polemicamente in causa, benché in maniera indiretta, da Grandi, prese le difese di Brenkman. È appunto in questa circostanza che Tanucci richiamò la tesi sull'origine del diritto romano che Vico aveva abbozzato nel *De constantia* (1721) e svolto nella prima edizione nella cosiddetta *Scienza nuova prima* (1725). Secondo la tesi vichiana, come noto, il diritto delle XII Tavole non può essere spiegato nel modo in cui un'autorevole tradizione risalente a Livio e Dionisio di Alicarnasso aveva fatto, narrando cioè del viaggio in Grecia compiuto nel 454 a. C. da Postumio, Manlio e Sulpicio allo scopo di raccogliere

⁹ *Tracce di Vico...*, cit., p. 3.

¹⁰ Ivi, p. 6.

quanto di meglio la sapiente cultura greca aveva saputo produrre in campo giuridico.

Questo modo di richiamare Vico da parte di Tanucci ci sembra che rappresenti una sorta di paradigma del modo settecentesco di leggere la *Scienza nuova*. E rappresenta bene, altresì, il paradigma del doppio significato della storicità del diritto (storicità come origine e come genesi). Il tema storico delle XII Tavole si presentava infatti a Tanucci come un intreccio, che Lomonaco ha saputo con competenza individuare e districare, di problemi filologici e problemi filosofici. Più precisamente, il problema filologico, relativo all'attendibilità delle fonti tradizionali e quindi alla determinazione del fatto realmente accaduto, faceva tutt'uno con il problema filosofico del significato etico-politico del fatto stesso. Secondo Lomonaco, infatti, a Tanucci non sfuggì il punto essenziale della critica vichiana delle fonti tradizionali. Non sfuggì, cioè, che Vico, in tanto poté criticare la tradizione, in quanto, alla radice della sua indagine critico-filologica, agiva la convinzione che la legislazione non possa essere «separata o sovrapposta alla *natura* e ai bisogni concreti dei cittadini e della loro *societas*»¹¹. La tradizione della legazione ad Atene andava dunque respinta perché rendeva l'origine del diritto romano incoerente con la genesi del diritto come tale. La questione *filologica* dell'origine delle XII Tavole equivaleva dunque alla questione *filosofica* della genesi del diritto. La critica dell'origine ateniese dell'antico *ius* romano rinviava alla critica della genesi razionalistica del diritto. Appunto questo intreccio tra piano filosofico-sistemico (genesì) e piano storico-fattuale (origine) giustificava il richiamo alla tesi filologica di Vico sull'origine delle XII Tavole per avvalorare, o per criticare, le ipotesi sulle origini delle Pandette. Radice comune delle due questioni filologiche era infatti la questione filosofica circa il fondamento della validità del mondo giuridico, individuato, 'antivichianamente', da Grandi in una *ratio* universale e indipendente dalle particolarità empiriche dei popoli e, 'vichianamente', da Tanucci nel *consenso* e nell'*uso* o «osservanza spontanea»¹². Nella polemica tra Grandi e Tanucci, in altre parole, si fronteggiavano due opposti 'paradigmi' o *formae mentis* sistematico- e storico-giuridiche. Nel paradigma razionalistico di derivazione cujaciana accolto dall'antivichiano Grandi, il diritto romano assurgeva a «unica fonte normativa», «simbolo della

¹¹ Ivi, p. 7.

¹² Ivi, pp. 18-19.

sapienza razionale e [...] fonte di tutto l'ordinamento della *civitas* nell'ambito del diritto pubblico e privato»¹³. Opposta era la posizione di Tanucci, il quale si ispirava a Vico e, più in particolare, alla sua critica dell'analogia tra mondo greco e legislazione romana, per contestare alla radice la «presunta continuità di applicazione del diritto giustiniano nell'alto medioevo italiano»¹⁴. La lezione vichiana riguardo al nesso tra diritto e storia era dunque, da Tanucci, accolta e originalmente trasformata in base alle urgenze politiche del presente, quelle cioè di «rispondere alle delicate questioni poste dalla successione medicea e, in particolare, dalle pretese asburgiche di attribuire carattere feudale al rivendicato primato dell'impero sul granducato»¹⁵. La storia, nella originale rielaborazione tanucciana della prospettiva vichiana, era vista come una «esperienza normativa» che però andava compresa «nel profondo, nella specificità della sua esistenza» e sottratta, quindi, «alla deformante azione del modello retorico-didascalico»¹⁶ astorico e astratto.

Un'altra figura del Settecento a proposito della quale Lomonaco avverte l'esigenza di rivedere criticamente il severo giudizio crociano-nicoliniano, è Emanuele Duni, autore di un *Saggio sulla giurisprudenza universale*, pubblicato nel 1760, nonché di due tomi sull'*Origine, e progressi del cittadino e del governo civile di Roma*, apparsi negli anni 1763 e 1764. Lungi dall'essere un semplice «plagiario» e, come sprezzantemente sosteneva lo studioso vichiano ottocentesco Giuseppe Ferrari, un «miserico compilatore»¹⁷, Duni appare nella ricostruzione di Lomonaco un interprete attento di Vico, ben consapevole della «complessità»¹⁸ della sua opera. Più in particolare, la dimensione intimamente vichiana della riflessione duniana era la considerazione del diritto come «misura e disciplina di norme dettate dalla ragione, tuttavia conoscibili solo alla luce del loro effettivo divenire storico»¹⁹. Avendo compreso che la storicità del diritto va intesa a partire dalla «convergenza di *fatti e principi*»²⁰, Duni afferrò bene la sostanza della confutazione vichiana della tradizionale tesi sull'origine greca delle legislazio-

¹³ Ivi, p. 13.

¹⁴ Ivi, p. 15.

¹⁵ Ivi, p. 17.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ G. FERRARI, *La mente di Giambattista Vico*, Milano, 1837, III, p. 262.

¹⁸ *Tracce di Vico...*, cit., p. 38.

¹⁹ Ivi, p. 39.

²⁰ Ivi, p. 40.

ne decemvirale. In un passo dell'*Origine* citato alle pp. 39-40 del saggio di Lomonaco, si spiega che tale tradizione deve considerarsi una favola essenzialmente per quattro ragioni: 1) perché il racconto è per sua natura favoloso e il fatto raccontato «impossibile in quei tempi da eseguirsi»; 2) perché fonti più attendibili, segnatamente Diodoro Siculo e Cicerone, forniscono testimonianze diverse; 3) perché dal confronto delle leggi romane con quelle di Solone risulta che «uniformi» sono soltanto «quei capi che sono troppo naturali», mentre «difformi» sono «gli altri, che dipendono dalle varie forme di governo»; 4) perché i governi e i costumi di Atene e di Roma in quei tempi erano diversi. Lungi, dunque, dall'appropriarsi acriticamente delle ardite ipotesi vichiane – come invece asseriva Max Ascoli in un saggio del 1929²¹ –, Duni ne colse la ragione intrinseca, intese cioè il metodo critico che le aveva generate. Metodo che consisteva, nel caso specifico, in un confronto critico tra le fonti per giudicarne l'attendibilità in base al principio espresso dalle Degnità LXIX della *Scienza nuova terza*: «i governi debbon essere conformi alla natura degli uomini governati». Il vaglio critico-filologico delle fonti era dunque per Vico logica conseguenza dell'impossibilità di quello che Livio e Dionisio, nel narrare la storia del viaggio ad Atene e dell'origine greca della legislazione decemvirale, avevano invece dato per scontato, in ossequio alla tradizionale teoria delle successioni delle forme di governo: che la Roma arcaica avesse avuto un governo monarchico. Essendo l'esordio dell'ordinamento civile necessariamente aristocratico, perché la forma di governo aristocratica è quella conforme alla natura degli uomini al momento iniziale della vita associata, le narrazioni di Livio e Dionisio andavano respinte perché anacronistiche, perché proiettavano, cioè, sul passato quello che, invece, apparteneva soltanto al presente del narratore. Il rifiuto di una determinata tradizione in favore di altre, giudicate più attendibili, era dunque il risultato di un rigoroso ragionamento storico-critico.

3. Lomonaco dedica puntuali analisi ad altre figure del Settecento. Tra le altre ricordiamo le documentate pagine sull'entusiastico elogiatore di Vico Niccolò Concina e, sul fronte opposto, sui demolitori della *Scienza nuova* Damiano Romano e Giovanni Lami. In base alla ricostruzione di Lomonaco, costoro attestano in modo inequivocabile la

²¹ M. ASCOLI, *La filosofia giuridica di Emanuele Duni*, in *Annali dell'Università di Camerino*, vol. II (sez. giuridica), Roma, 1929, p. 139 n.

presenza non marginale di Vico nel dibattito culturale settecentesco italiano. Lomonaco rileva però anche il limite del richiamo a Vico di questi studiosi, la loro difficoltà, cioè, ad intenderne la reale *forma mentis*. Anche nel caso, infatti, di un «devoto» come Niccolò Concina, quella che abbiamo chiamato la «storicità del diritto» non viene realmente penetrata nelle sue ragioni intrinseche: «Privo dell'originale, potente capacità trasformatrice della filosofia di Vico», Concina, secondo Lomonaco, «non guarda alle interne strutture del pensiero che indaga», limitandosi «a coglierne troppo semplicisticamente le argomentazioni, senza riconoscere nella 'devozione' le tante idee contrastanti col quadro problematico della teologia tradizionale»²². Tralasciamo dunque di farne il resoconto. Ci pare invece più fruttuoso, in questa sede, proporre una breve digressione a proposito di uno studioso che Lomonaco considera certamente uno degli «auttori» più importanti del «nuovo corso di studi vichiani»: Santo Mazzarino²³. Anche Mazzarino, infatti, in quattro mirabili saggi riuniti in un piccolo volume pubblicato nel 1971 nella collana del Centro di Studi Vichiani, *Vico l'annalistica e il diritto*, ha posto in modo paradigmatico quel problema della «storicità del diritto» al quale abbiamo ricondotto le preziose indagini di Lomonaco. Come noto, Mazzarino presenta Vico come il «padre» di ogni moderna ricerca critica di storia romana²⁴. Una tesi che scaturisce, però, non già da acritica devozione, bensì dal dissenso («chi più ammira Vico – avverte Mazzarino nella *Prefazione* – è colui che ne dissente: anche se questa proposizione potrà restare incomprensibile a chi confonde la scienza col dogma, e l'ammirazione col puro consenso»²⁵). La riflessione che vorremmo proporre a margine del libro di Lomonaco riguarda le ragioni di questa 'ammirazione dissenziente' di Mazzarino nei confronti di Vico.

Cominciamo con l'intendere le ragioni dell'ammirazione. In ognuno dei quattro saggi di cui si compone il libro del 1971, Mazzarino insiste sul fatto che la ricostruzione vichiana della storia romana ha rappresentato, spesso in maniera inconsapevole o inconfessata, un paradigma per

²² *Tracce di Vico...*, cit., p. 23.

²³ Cfr. l'apprezzamento dei «fondamentali e notissimi lavori di Santo Mazzarino» in F. LOMONACO, *Lex regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli, 1990, pp. 16-17 e *passim*.

²⁴ S. MAZZARINO, *Vico e Roma* (1969) in ID., *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, 1971, p. 96.

²⁵ *Ivi*, pp. 5-6.

tutta la romanistica moderna. Mazzarino non allude a singole conoscenze di storia romana, «oggi profondamente mutate, arricchite per via del procedimento scientifico-filologico moderno»²⁶. A Mazzarino non sfuggono, ovviamente, gli errori e i travisamenti di Vico; ma non sfugge nemmeno – e questo è sicuramente meno ovvio per uno studioso contemporaneo di storia romana – che la romanistica moderna, nonostante gli enormi progressi compiuti, è rimasta debitrice nei confronti di Vico riguardo alla concezione di una «evoluzione rettilinea» o «geometrica» dello sviluppo storico. Una evoluzione, cioè, che procede secondo gradi scanditi da quella che Vico chiamava la «serie degli umani desideri»²⁷. Tra gli esempi di vichismo della romanistica moderna citati da Mazzarino, la concezione mommseniana dell'origine della plebità dalla clientela, basata sul presupposto (vichiano, benché non riconosciuto come tale da Mommsen) di uno «stetiges Vorschreiten», di un «avanzamento costante» da una originaria condizione servile al riconoscimento della cittadinanza²⁸. Oppure, per fare un esempio novecentesco di vichismo, Ettore Pais nelle *Ricerche sulla storia e sul diritto pubblico di Roma* (1915) «si richiamava 'soprattutto' a Vico per la critica alla tradizione secondo cui, nella fase preparatoria delle XII Tavole, Postumio, Manlio e Sulpicio sarebbero stati (454 a. C.) legati in Atene e in altre città greche per studiarne le leggi»²⁹. Vichiano è, in questo caso, l'argomento per il quale una disposizione crudele e barbarica come quella della Tavola III (*tertiis nudinis partes secanto*), riflettendo una mentalità ancora arcaica, non poteva essere contemporanea a quella di evidente origine «greca», contenuta nella Tavola X, relativa alla proibizione del lusso nei funerali. Anche in questo caso, la presenza della *forma mentis* vichiana è attestata dalla supposizione di un ordine evolutivo rettilineo (passaggio della società romana da una fase arcaica irrazionale a una fase civile razionale) che funge da regola per giudicare criticamente le fonti.

L'«accostamento Vico-Mommsen-Pais»³⁰ proposto da Mazzarino consente di capire un punto di fondamentale importanza, anzitutto

²⁶ Ivi, p. 81.

²⁷ *Scienza nuova* 1744 (d'ora in poi *Sn44*), in G. VICO, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, capov. 110, p. 488. Mazzarino cita più volte la locuzione vichiana.

²⁸ Vedi S. MAZZARINO, *Vico, la storia romana e il 'metodo geometrico'* in ID., *Vico, l'annalistica e il diritto*, cit., pp. 73-74.

²⁹ ID., *Vico e Roma*, cit., p. 93.

³⁰ ID., *Vico, la storia romana e il 'metodo geometrico'*, cit., p. 76.

per capire Vico, ma anche per intendere le ragioni del dissenso di Mazzarino da Vico. Mazzarino mette acutamente in rilievo che, soprattutto nell'ultima *Scienza nuova*, la ricerca storico-critica è logicamente dipendente dal metodo geometrico. Ed è appunto questa dipendenza dell'indagine empirica dalla concezione evolutiva rettilinea che fa di Vico il «padre di ogni moderna ricerca critica di storia romana». Al proposito, Mazzarino è chiarissimo: la «serie degli umani desideri» in Vico, così come lo «stetiges Vorschreiten», l'«avanzamento costante» che fa da sfondo alla ricostruzione di Mommsen della trasformazione dei clienti in plebei-cittadini, nonché la supposizione da parte di Pais di fasi culturali eterogenee, delineano un «presupposto apriori»³¹. È tale *apriori* a rendere possibile l'indagine storico-empirica, dunque il confronto delle fonti, l'individuazione di tradizioni diverse e contrastanti, la ricostruzione di quello che non ci è pervenuto, tutto quanto appartiene, insomma, a una storiografia di carattere scientifico. Senonché, il dissenso di Mazzarino verte proprio su questo «presupposto a priori», ossia sull'orizzonte geometrico di evoluzione rettilinea che Vico ha avuto il merito di aprire. Sin dalla prefazione ai saggi vichiani, infatti, Mazzarino segnala di aver pubblicato «un libro» (si tratta naturalmente di *Dalla monarchia allo stato repubblicano* [1945]), nel quale aveva cercato di «mostrare, tra l'altro, che la magistratura repubblicana (e in qualche caso, anche la collegialità repubblicana) sorse in taluni stati italo-etruschi, già a mezzo il VI secolo a. C. [...] e che ciò si connetteva con una rivoluzione di plebei abbienti d'intorno a quell'epoca, oscura età 'serviana'»³². Ciò lo aveva condotto a una «immagine della storia romana arcaica [...] tutt'altro che lineare» e tuttavia – osserva ancora Mazzarino – «la ragione, tendenzialmente geometrica, si rifiutava [...] di riconoscere una sì diseguale vicenda di alti e bassi; la serie dei fatti, quanto più ci è lontana, tanto più tende a presentarsi, almeno entro certi limiti, lineare e ordinata, secondo una 'serie' progressiva di 'umani desideri'»³³. Il rilievo autobiografico nella *Prefazione* non è casuale e, soprattutto, non è semplicemente autobiografico. Nel corso del libro, infatti, Mazzarino viene sempre meglio precisando che quella «immagine non lineare della storia romana» che egli aveva delineato nel 1945, è il sintomo di una rottura di continuità nella storia della storiografia romana: «in noi si è fatta sempre più viva

³¹ Ivi, p. 74, corsivo nostro.

³² Id., *Vico, l'annalistica e il diritto*, cit., p. 5.

³³ *Ibid.*

la convinzione che la vicenda storica non sempre segue una linea razionale e coerente»³⁴.

4. Per quale ragione abbiamo voluto ricordare qui, in margine al libro di Lomonaco, le riflessioni di Mazzarino? Sono riflessioni che contribuiscono – ci sembra – a illuminare lo sfondo problematico sul quale si staglia la ricerca di Lomonaco. E, con ciò stesso, contribuiscono a storicizzarla, a rilevarne cioè l'identità specifica differenziandola dal quadro storico a cui pure appartiene. Non c'è dubbio che l'esigenza, avvertita da Lomonaco, di un confronto approfondito con i dibattiti vichiani del Settecento, da Croce e Nicolini trascurati o abbassati a semplici episodi di una «cronaca» e, dunque, espunti dalla storia vera e propria, si iscrive nel medesimo quadro problematico al quale Mazzarino aveva dato espressione in riferimento alla storia romana. Un quadro problematico che era maturato sulla base del rimprovero mosso a Croce di aver sottoposto la storia della cultura italiana a un modello geometrico e lineare (il progressivo delinarsi dello storicismo idealistico), nel quale aspetti essenziali dell'oggetto risultavano sacrificati. Nella *Prefazione* al suo libro vichiano, infatti, Mazzarino affiancava a Croce (al quale pure riconosceva l'«intelligenza di ciò che Vico sentì in modo particolare: la 'storicità del diritto'») Antonio Gramsci e, in particolare la sua «convinzione [...] che 'la storia non si ricostruisce con calcoli matematici' e che ogni forza innovatrice 'è sempre razionalità e irrazionalità' al tempo stesso»³⁵. Un'esigenza, per così dire, 'antigeometrica', dunque un'attenzione agli intrecci non lineari della storia, che può essere considerato una dei tratti distintivi di tutto il «nuovo corso» di studi vichiani degli ultimi quarant'anni.

C'è però una differenza tra i modi in cui Mazzarino e Lomonaco rispondono all'esigenza problematica, per così dire, 'antigeometrica' dalla quale muovono le loro rispettive ricerche. Per Mazzarino, Vico *appartiene* alla tradizione rispetto alla quale egli avverte di dover prendere distanza. Si legga, al proposito un passo emblematico del libro: «il metodo vichiano di ricerca va sempre più verso una rigida applicazione dell'idea che la storia procede di grado in grado, come seguendo una linea retta [...] La critica vichiana delle fonti si muove sempre sulla base di questo presupposto: è qui la sua importanza – e anche, na-

³⁴ ID., *Vico e Roma*, cit., p. 94.

³⁵ ID., *Vico, l'annalistica e il diritto*, cit., p. 6.

*turalmente la sua debolezza»*³⁶. Ancora una volta, dunque il caratteristico atteggiamento ‘discordo’ di Mazzarino, ad un tempo di ammirazione e di dissenso da Vico. Per Lomonaco le cose stanno diversamente, se non, addirittura, all’inverso. Per avvedersene, si consideri la valutazione conclusiva del vichismo di Duni nel quinto paragrafo del libro. Dopo averne riconosciuto l’intelligenza critica, Lomonaco osserva che Duni «non riuscì a penetrare quanto di più filosofico l’autore della *Scienza nuova* aveva teorizzato sulle origini del diritto romano»³⁷. Duni offrì cioè una lettura di Vico in cui «si perde [...] l’impegno [vichiano] a costruire un nuovo, diverso *universale*, da intendere come l’ordine civile degli uomini, decifrabile nella loro *comune natura* di esseri identificati dalla storicità costitutiva del loro agire»³⁸. Il limite di Duni sta dunque, secondo Lomonaco, nel non aver compreso che la «moderna esigenza di *universale* è soddisfatta dall’affermazione del diritto come *divenire* drammatico nella storia, non garantita e, perciò, esposta alla sempre possibile *decadenza*»³⁹. Di qui, ossia da questa mancata comprensione del motivo vichiano della decadenza e della rottura del «corso» che dà luogo al «ricorso» storico, consegue che «la filosofia duniana del diritto si rivela [...] coerente con le premesse di una concezione pacificatrice dell’azione provvidenziale ‘regolatrice dell’universo’, per cui ogni nazione è destinata a vivere ‘dentro un certo giro del suo proprio essere’ secondo un ‘determinato ordine di vicende e di gradi’», privilegiando così «il concetto di progressiva evoluzione dei fenomeni storici, assimilati a quello dell’universo naturale nei loro ‘avanzamenti fatti di grado in grado’»⁴⁰. È significativo, in questo passaggio del libro di Lomonaco, che, dell’*Origine* duniana, venga citata la stessa «formula» sulla quale Mazzarino aveva richiamato l’attenzione in un paragrafo dedicato a Duni. Mazzarino, però, come ricorda con precisione Lomonaco in nota⁴¹, riteneva che «questa formula chiara[sse] assai bene il ‘presupposto evolutivo’ vichiano, con interpretazione fedele»⁴². Lomonaco, all’inverso, vi vede «il tradimento della lezione del maestro e la testimonianza del *suo* vichismo»⁴³.

³⁶ ID., *Vico, la storia romana e il ‘metodo geometrico’*, cit. p. 73, corsivo nostro.

³⁷ *Tracce di Vico...*, cit., p. 45.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 46.

⁴¹ *Ibid.*, n. 121.

⁴² *Ivi*, p. 76.

⁴³ *Ivi*, p. 46.

5. Il tema della decadenza e, più in particolare, quella che è stata efficacemente chiamata la sua «riposta politicità»⁴⁴ ci offrono lo spunto per un'ultima considerazione sulle prospettive di ricerca su Vico che, a nostro giudizio, il saggio di Lomonaco contribuisce ad aprire. La ragione per la quale, nei riguardi di Vico, Lomonaco assume un atteggiamento diverso da quello di Mazzarino, ossia non 'dissenziente', non è sintomo di devozione acritica, ma piuttosto della acuta consapevolezza della centralità, in Vico, del tema della decadenza. Del tema, cioè, della rottura dell'ordine geometrico, dell'insorgenza, per così dire, 'catastrofica' del «ricorso» che spezza la continuità evolutiva e progrediente del «corso» storico. Un tema che, nel libro di Lomonaco, rimane sullo sfondo e, tuttavia, soprattutto nelle osservazioni su Duni, contribuisce in modo decisivo a definire l'autentico profilo del pensiero vichiano. Ci sembra evidente che per Lomonaco, come del resto per alcuni importanti studiosi del «nuovo corso», la comprensione del tema della decadenza è la chiave per accedere al nucleo più profondo e vivo dell'opera vichiana⁴⁵. Non sembrano dunque 'stravaganti' rispetto all'argomento principale di queste note, le considerazioni che stiamo per proporre.

In Vico, il tema della decadenza presenta il medesimo 'dislivello' problematico che, all'inizio, abbiamo messo in rilievo a proposito del tema della genesi-origine del diritto. La decadenza, cioè, non rappresenta soltanto un momento di passaggio, empiricamente individuabile, tra due epoche storiche caratterizzate da diversi modi di organizzazione politico-giuridica, ad esempio la transizione dall'Impero romano al Medioevo. In Vico, la decadenza rappresenta anche, e soprattutto, una sorta di 'antitesi sistematica' alla genesi del mondo giuridico-politico. *Genesi e decadenza* sono, in altri termini, il *recto* e il *verso* di un medesimo problema: il problema della storicità del diritto in quanto

⁴⁴ F. TESSITORE, *Vico, la decadenza e il ricorso*, in «Archivio di storia della cultura» XII (1999), p. 3.

⁴⁵ Ci riferiamo all'ormai classico studio di G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, cit. (cfr. in particolare le pp. 88 sgg.) nonché, più recentemente, all'attenta riflessione di F. TESSITORE, *Vico, la decadenza e il ricorso*, cit., pp. 3-19 (cfr. in partic. pp. 15 sgg.). Sul tema, cfr. inoltre A. PONS, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, tr. it. Pisa, 2004 (in partic. il cap. IV, «Vico e la barbarie della riflessione», pp. 85 sgg.). Sul problema della decadenza di Roma nel capitolo XII del *De ratione* e sulla sua importanza nell'evoluzione del pensiero vichiano dall'orazione del 1708 al *De uno*, l'A. conta di pubblicare prossimamente una propria ricerca.

tale. Porre l'uno equivale a porre reciprocamente anche l'altro. La reciprocità di genesi e decadenza, a ben vedere, conferma una volta di più il carattere intrinsecamente pratico-politico della riflessione filosofica di Vico. Conferma cioè che la spregiudicata e rivoluzionaria impresa vichiana di «tentare» una «*nova scientia*» del mondo civile nasce dall'esigenza espressa nel capitolo intitolato «Meditazione di una scienza nuova», posto all'inizio della *Scienza nuova prima*:

Ma tutte le scienze, tutte le discipline e le arti sono state indirte a perfezionare e regolare le facultà dell'uomo. Però niuna ancora v'ha che avesse meditato sopra certi principi dell'umanità delle nazioni, dalla quale senza dubbio sono uscite tutte le scienze, tutte le discipline e le arti; e per sì fatti principi ne fosse stabilita una certa ἀκμή, o sia uno stato di perfezione, dal quale se ne potessero misurare i gradi e gli estremi, per li quali e dentro i quali, come ogni altra cosa mortale, deve essa umanità delle nazioni correre e terminare, onde con iscienza si apprendessero le pratiche come l'umanità di una nazione, surgendo, possa pervenire a tale stato perfetto, e come ella, quindi decadendo, possa di nuovo ridurvisi⁴⁶.

La storicità del diritto implica dunque la possibilità di una «pratica»⁴⁷ che, «con iscienza», possa invertire il corso della decadenza. Principio di questa 'pratica scientifica' è, non semplicemente «una certa ἀκμή, o sia uno stato di perfezione dell'umanità», ma l'*antitesi* tra i due «estremi»: l'ἀκμή e la decadenza. Senonché, guardata dalla prospettiva offerta dal suo 'rovescio', ossia dal punto di vista della decadenza, la questione della storicità del diritto si rivela particolarmente 'spinosa'. La difficoltà riguarda proprio la possibilità di una «pratica» della scienza nuova che, come noto, tra la prima e la terza stesura dell'opera diviene oggetto di una alterna vicenda: dopo aver costituito un tema centrale e continuamente ricorrente della *Scienza nuova prima*, nella *Scienza nuova seconda* la «pratica» diventa argomento di un capi-

⁴⁶ *Scienza nuova* 1725, in G. Vico, *Opere*, cit., vol. II, capov. 11, pp. 984 sgg.

⁴⁷ Sull'argomento, cfr. E. NUZZO, *Vico e l'«Aristotele pratico»: la meditazione sulle «forme civili» nelle «pratiche» della Scienza nuova prima*, in questo «Bollettino» XIV-XV (1984-1985), pp. 63-129, nonché G. CACCIATORE, *Vico e la filosofia pratica*, ivi, XXVI-XXVII (1996-1997) pp. 77-84 e ID., *Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser, M. Sanna, Napoli, 1999, pp. 25-44.

tolo conclusivo che verrà poi espunto nella *Scienza nuova terza*⁴⁸. Al proposito, il passo della *Scienza nuova prima* che abbiamo appena citato sollecita una considerazione. È evidente che la virtù terapeutica che qui Vico attribuisce a quella «scienza nuova» in grado di «meditare» sopra «certi princìpi dell'umanità delle nazioni, dalla quale sono uscite tutte le scienze, tutte le discipline e le arti» implica una netta separazione tra la «scienza nuova» e tutte le altre scienze o discipline o arti. Le scienze, discipline o arti, infatti, sono per Vico fattori di decadenza. È, questo, un motivo che rimane pressoché costante in tutta l'evoluzione dell'opera vichiana. Dalla individuazione della *iurisprudencia* imperiale quale *causa potissima* della fine dell'Impero romano nell'undicesimo capitolo del *De ratione*, fino alla *Conchiusione* della *Scienza nuova terza* relativa alle «malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi» che, conducendo alla «barbarie della riflessione», preludono al «ricorso», Vico giudica il sorgere delle scienze e, in particolare, la scientificizzazione del diritto un fattore di disgregazione della coesione politico-sociale⁴⁹. Un giudizio che non discende, come si potrebbe troppo sbrigativamente ritenere, da misoneismo, avversione nei confronti della scienza, sfiducia nella razionalità ecc. Discende bensì dallo specifico modo in cui Vico concepisce la genesi dell'universo politico-giuridico, ossia – per prendere a prestito qui una felice formulazione di Lomonaco – come una «convergenza di fatti e princìpi». Le scienze, discipline o arti sono per Vico fattori di decadenza perché rendono 'divergente' quello che, invece, nello stato di perfezione dell'umanità è 'convergente': il rapporto tra fatti e princìpi. La novità della scienza nuova, quello cioè che la rende intrinsecamente diversa da tutte le altre scienze, discipline o arti, è dunque la capacità di essere una scienza e, tuttavia, di mantenere fatti e princìpi in un rapporto di convergenza. Di qui la virtù terapeutica che Vico le attribuisce nel passo appena citato.

Rimane tuttavia una difficoltà, la cui consapevolezza da parte di Vico ci sembra che emerga, per così dire, 'sintomaticamente' dal fatto

⁴⁸ La questione è stata discussa, oltre che da Croce, da M. H. FISCH, *Vico's pratica*, e A. PONS, *Prudence and Providence: The Pratica della Scienza nuova and the Problem of Theory and Practice in Vico*, entrambi in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo – D. Ph. Verene, Baltimore-London, 1976, pp. 423-448. Cfr., inoltre A. PONS, *Da Vico a Michelet*, cit., cap. III («Vico: dalla prudenza alla provvidenza»), pp. 69 sgg.

⁴⁹ Cfr. *De nostri temporis studiorum ratione*, in G. VICO, *Opere*, cit., vol. I, cap. XI, pp. 158 sgg. e *Sn44*, vol. I, pp. 961 sgg.

che il tema della «pratica» della *Scienza nuova* va incontro, nell'ultima stesura dell'opera, a una sorta di 'rimozione'. La difficoltà – si badi – non deriva, come potrebbe *prima facie* sembrare, dal carattere di ineluttabilità della decadenza, che renderebbe ovviamente impossibile, in linea di principio, la sua terapia. È infatti evidente che, per Vico, la decadenza equivale a una rottura dell'ordine rettilineo e geometrico e, dunque, a una 'sospensione' della necessità evolutiva. Ciò è confermato, ad esempio, dal fatto che Vico considera ἀκμὴ e decadenza come i termini «estremi, per li quali dentro i quali, come ogni altra cosa mortale, deve essa umanità delle nazioni correre e terminare». La decadenza, in altre parole, è il limite della serie geometrica, non uno dei suoi gradi interni. La difficoltà che ha indotto Vico a rendere marginale il tema della «pratica» ci sembra che sia un'altra e che derivi, non dalla ineluttabilità, ma dalla *inconoscibilità* della decadenza. Si osservi, infatti, che per Vico la decadenza coincide con il processo per il quale la «riflessione» si rende autonoma e indipendente dalla sostanza concreta della convivenza civile. Questa autonomizzazione dà luogo a quella che abbiamo chiamato la divergenza dei principi – ad esempio, il principio privatistico e individualistico della *aequitas naturalis* nel tardo impero – dai fatti. La difficoltà diventa allora chiara: se è la convergenza di fatti e principi a rendere possibile il discorso storiografico sull'origine del diritto, come è possibile fare storia della decadenza? Non è la decadenza, a causa della sua natura 'divergente', irriducibile a un ordine intellegibile? Non fa emergere, il tema della decadenza, un limite costitutivo del comprendere storico? E non è proprio questa impossibilità di integrare la decadenza entro un ordine razionale a far naufragare il progetto vichiano di una «pratica» della scienza nuova?

PIERPAOLO CICCARELLI

SCIENZA E FILOSOFIA DELLA NATURA
NELLA NAPOLI DEL TARDO SETTECENTO.
NOTE SUL *PLANTARUM RARIORUM REGNI
NEAPOLITANI* DI DOMENICO CIRILLO

Sollecitato da Horace-Bénédict de Saussure riguardo all'oggetto dei suoi studi, Domenico Cirillo (1739-1799) informava il collega che

la botanica, la storia degli insetti e l'osservazione del mare fanno qui le mie delizie e sono la mia occupazione principale; benché non abbiamo sfortunatamente nessun incoraggiamento per tali ricerche, ho fatto un giro accurato del Regno di Napoli e dell'isola di Sicilia per erborizzare, come lei dice, sulle ceneri dell'Etna e del Vesuvio. Ho preparato i materiali per una Flora napoletana che sarà arricchita d'una quantità di nuove specie e ci saranno anche dei generi nuovi¹.

Sebbene lo scambio epistolare tra i due studiosi risalga al 1767, oltre vent'anni passeranno perché Cirillo decida di dare alle stampe i materiali della *Flora napoletana* annunciata al naturalista ginevrino. Il motivo dell'enorme ritardo, non imputabile a pigrizia o a traversie editoriali, è da ricercarsi piuttosto nello «scarso incoraggiamento», per non dire disinteresse, del mondo scientifico e delle istituzioni meridionali cui la lettera fa cenno, e che costringeva l'allora ventottenne docente di botanica a rimandarne la pubblicazione alla maturità e alla raggiunta fama di medico e uomo di corte. Oggi, dopo un ben più lungo intervallo di tempo, all'elegante ristampa anastatica dei due fascicoli del *Plantarum rariorum Regni Neapolitani* (Napoli, 1788-1792) curata da Paolo De Luca², va il merito di riproporre un testo che offre l'op-

¹ N. RONGA, *Domenico Cirillo e i filosofi naturalisti in due lettere inedite*, in *Domenico Cirillo scienziato e martire della Repubblica Napoletana*, a cura di B. D'Errico, Frattamaggiore (NA), 2001, disponibile anche su http://www.iststudiatell.org/p_isa/cirillo/cirillo_12.htm. La traduzione della lettera di Cirillo è di F. Bois, p. 3.

² D. CIRILLO, *Plantarum rariorum Regni Neapolitani*, a cura di P. De Luca, Napoli, 2005. L'opera prevedeva un terzo volume il cui manoscritto andò distrutto nel rogo sanfedista della biblioteca di Cirillo. Le tavole di prova, oggi conservate all'Orto bota-

portunità agli studiosi di approfondire un aspetto della produzione letteraria dello scienziato napoletano ingiustamente oscurata dalla sua opera medica. Infatti, a dispetto dell'impegno profuso 'sul campo', in laboratorio e al tavolo da disegno, solo di recente un rinnovato interesse storiografico ha messo in luce il significativo contributo di Cirillo al progresso della scienza botanica. Gli studiosi concordano nel rilevare che l'originale sviluppo operato da Cirillo alle ipotesi del naturalista svedese Linneo riguardo la riproduzione sessuale delle piante rappresenti uno dei momenti più alti della ricezione della nuova dottrina nel nostro paese³. In particolare, si è riconosciuto il carattere innovativo delle ricerche microscopiche di Cirillo sulla riproduzione delle piante a fiore che gli permettono di individuare i tubetti pollinici ed ipotizzare l'esistenza di *moleculas spermatis masculi* custodi del meccanismo di fecondazione dei vegetali; una tesi che apriva la strada a un'interpretazione del fenomeno di stampo decisamente materialista.

Poiché l'influenza delle ricerche botaniche di Cirillo nella cultura napoletana va di là della pure indispensabile paziente opera di descrizione e classificazione della flora del Meridione d'Italia – avviata dopo la precoce adesione alla riforma tassonomica proposta da Linneo nel 1736 nei *Fundamenta Botanica*, e via via perfezionata fino alla definitiva *Disquisitio de sexu plantarum* del 1760 – ci soffermeremo su alcuni aspetti della sua attività di botanico nella speranza di gettare luce sulla variegata immagine della natura nella Napoli tardo settecentesca.

Come abbiamo appreso dalla lettera a de Saussure, anche se gran parte delle pubblicazioni di carattere botanico si colloca nell'ultima fase della vita di Cirillo, esse non sono il risultato di un interesse tardivo

nico di Napoli, e che avrebbero dovuto accompagnare il testo, scampate alla distruzione, sono state opportunamente inserite nell'edizione.

³ Dopo il contributo di F. DELPINO (*Domenico Cirillo e le sue opere botaniche*, in «Bollettino dell'Orto Botanico della R. Università di Napoli» I, 1902, pp. 292-310), il lungo silenzio storiografico è stato interrotto da E. BATTAGLIA, *Embryological Questions: Who discovered the Mono-and Polysiphonous pollen grains? A Documentation of the Role played (1760-1830) by C. Linnaeus, D. Cirillo A. Brongniart, G. B. Amici*, in *Plant Embryology. The Tuscan Contribution. Proceedings of the Conference held in Pisa Department of Botany, 25th October 1986, in honour of the Bicentery of the birthday of Giovan Battista Amici (1786-1823)*, a cura di F. Garbari e E. Pacini, Pisa, 1987, pp. 53-125; A. OTTAVIANI, *Domenico Cirillo botanico*, in *Gli scienziati e la rivoluzione napoletana del 1799*, Napoli, 2000, pp. 61-72.

e marginale⁴. In effetti, lo studio delle piante e degli insetti, la botanica e l'entomologia, fin dalla prima gioventù avevano segnato la formazione di Cirillo. Ricordiamo che a soli vent'anni è chiamato ad insegnare botanica all'università, materia con la quale aveva dimestichezza grazie agli insegnamenti impartitagli dal «vivo» dallo zio Santolo nel piccolo orto botanico allestito dal famoso prozio Nicola Cirillo nella casa di famiglia dove erano anche custoditi i preziosi nove volumi dell'erbario da questi acquistato dagli eredi di Ferrante Imperato. Lo zio Santo, apprezzato pittore, forniva inoltre al giovane Domenico i primi rudimenti d'educazione artistica poi messa a frutto nei corredi iconografici delle sue opere botaniche ed entomologiche ispirati agli ideali razionalistici di *chiarezza* e *distinzione*, come testimoniano le trentaquattro tavole del *Plantarum rariorum*. Quest'aspetto dell'attività scientifica di Cirillo meriterebbe di essere approfondito; sia per l'indubbio rilievo del libro illustrato nella divulgazione degli ideali dell'illuminismo tecnico-scientifico, sia per il sottile intreccio di motivi che lega la ricercata esattezza di Cirillo, disegnatore scientifico, al diffondersi nella società aristocratico-borghese napoletana di una nuova sensibilità estetica; di questi accenti preromantici, che, tra l'altro, si ritrovano nel diverso rapporto uomo-natura suggerito dal giardino inglese della reggia di Caserta, lo scienziato si faceva interprete nei *Discorsi accademici*⁵. Resta, in ogni caso, il dato significativo del linguaggio iconico di Cirillo che subordina la pur notevole resa estetica, ottenuta seguendo i canoni classicisti del disegno naturalistico dal vero, all'istanza razionale volta a richiamare l'attenzione dell'osservatore non sull'*habitus* complessivo della pianta ma sui caratteri morfologici-anatomici fondanti la gerarchia tassonomica (genere-specie) indispensabile per la classificazione secondo la sistematica linneana.

Cirillo botanico assume un rilievo ancora maggiore se si considera l'evoluzione della disciplina nell'ambito del naturalismo meridionale della prima età moderna. Non è infatti azzardato affermare che, grazie al suo impegno, a Napoli la botanica si liberava definitivamente delle ambigue eredità del Rinascimento emancipandosi nel contempo dal

⁴ D. CIRILLO, *Ad botanicas Institutiones introductio*, Napoli, De Simone, 1766; ID., *De essentialibus nonnullarum plantarum characteribus commentarius*, Napoli, s.n.t., 1784; ID., *Fundamenta botanica*, 2 voll., Napoli, s.n.t., 1785-1787; ID., *Tabulae botanicae*, Napoli, s. n. t., 1790; ID., *Cyperus papyrus*, Parma, Bodoni, 1796.

⁵ C. KNIGHT, *Il Giardino Inglese di Caserta. Un'avventura settecentesca*, Napoli, 1986.

tradizionale ruolo ancillare dell'arte sanitaria. Nelle opere botaniche del Cirillo, infatti, non c'è traccia della rete di quella analogie, similitudini, corrispondenze, simpatie e antipatie tra piante, minerali, animali e uomini che pervadono, ad esempio, il microcosmo dell'aportiano del trattato di *phytognomica*⁶, né il Cirillo mostrava particolare interesse per le piante «utili» all'uomo in un ambiente scientifico dove lo studio dei vegetali era ancora una disciplina ausiliaria della medicina e la ricerca si concentrava sulle virtù farmacologiche di erbe e piante che entravano nella composizione dei rimedi preparati nelle «spezierie» ospedaliere, private o in quelle annesse ai conventi dei religiosi. Se consideriamo lo stato della ricerca botanica nella Napoli nei primi decenni del Settecento, noteremo che esso non si presenta molto diverso da quello di un secolo prima, quando i Lincei partenopei (Fabio Colonna, Ferrante Imperato, Mario Schipani), a vario titolo, erano stati chiamati da Federico Cesi a collaborare al commentario e all'iconografia della parte botanica del compendio del *Tesoro messicano* di Francisco Hernandez, approntato dal medico napoletano Antonio Rocchi da Montecorvino. Il contributo dei Lincei napoletani al complesso *iter* della pubblicazione dell'opera, avvenuta solo nel 1651, è stato ricostruito da Gabriella Belloni Speciale, che ha scorto nell'accentuato nesso teoria-prassi dei naturalisti napoletani il riflesso della loro attiva presenza nelle farmacie cittadine dove

lo studio della botanica si apriva alla conoscenza delle caratteristiche 'esterne' dei semplici (cioè al riconoscimento delle specie conosciute, all'individuazione di nuove specie e alla definizione della specie) e alla loro conoscenza 'interna' (cioè alla classificazione delle qualità)⁷.

Dopo l'esperienza lincea, la ricerca botanica a Napoli segna il passo, a fronte della crescita esponenziale delle piante note, passate dalle poche centinaia degli inizi del Cinquecento alle quasi diecimila dei

⁶ G. B. DELLA PORTA, *Phytognomica*, Napoli, Salviano, 1588. L'opera, corredata da trentadue xilografie raffiguranti varietà vegetali e animali fu ristampata a Francoforte nel 1591 e a Rotterdam nel 1650. Impostazione completamente diversa aveva invece F. COLONNA, *Futobasanos sive plantarum aliquot historia*, Napoli, Carlino e Pace, 1592, che intendeva integrare e correggere l'opera di Dioscoride.

⁷ G. BELLONI SPECIALE, *La ricerca botanica dei Lincei a Napoli: corrispondenti e luoghi*, in *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, 1987, p. 75; A. RUSSO, *L'arte degli Speziali a Napoli*, Napoli, 1966.

primi del Settecento. Nel corso del Seicento non si registrarono iniziative o contributi teorici significati. Mentre in altre parti d'Europa l'attività dei naturalisti itineranti si integrava con lo studio e l'osservazione *in vitro* presso le università o in appositi istituti scientifici come l'orto botanico di Padova, inaugurato nel 1545, o il più celebre *Jardin des plantes* di Parigi, a Napoli il giardino botanico del naturalista Domenico di Fusco, sebbene, come segnalava Giuseppe Maria Galanti, raccogliesse oltre settecento piante per lo più esotiche, dal 1682 era stato destinato dall'ospedale dell'Annunziata alla coltivazione delle piante usate nelle cure mediche. Inutile ricordare che sotto il profilo istituzionale il secolo si chiudeva così come si era aperto, e il progetto del Medinacoeli «di aggiungere alla Reale Accademia i giardini di Santa Teresa e farvi un orto botanico»⁸ rimase lettera morta non meno dell'istituzione di un orto botanico auspicato più di ottant'anni prima dalla riforma univesitaria del Lemos. Il ritardo pratico e teorico si fa eclatante se consideriamo l'analitica ricognizione della flora locale, avviata in varie parti d'Europa, o le ricerche microscopiche sulla biologia delle piante di Marcello Malpighi (1628-1694), rimaste estranee agli interessi degli ambienti legati all'Accademia degli Investiganti prima e a quella del Medinacoeli poi. Emblematiche in tal senso sono le due *Lezioni* d'argomento botanico recitate all'Accademia vicereale da Nicola Galizia (1663-1730), che non va di là dell'erudita rassegna di fonti antiche e moderne sulle proprietà salutari di alcune piante esotiche⁹. Non sorprende, quindi, se anche nella discussione napoletana sullo statuto delle scienze a cavallo tra Sei e Settecento non è dato avvertire significativa eco delle più ampie implicazioni gnoseologiche ed epistemologiche, d'impronta cartesiana e lockiana, del dibattito sui concetti di *genus* e *species* promossa da botanici come John Ray (1627-1705) o Joseph Pitton de Tournefort (1656-1705)¹⁰. Ma non solo; esercitata per scopi

⁸ G. M. GALANTI, *Napoli e contorni*, nuova edizione interamente riformata dall'editore L. Galanti, Napoli, 1829; cfr. G. GALASSO, *Scienze, istituzioni e attrezzature scientifiche nella Napoli del Settecento*, in *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, 1985, vol. I, pp. 193-228, ora in ID. *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, 1989, in partic. pp. 156-157.

⁹ Le lezioni dedicate al balsamo e alle palme di Gerico e al cedro del Libano si possono ora leggere in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli (Napoli 1698-1701)*, a cura di M. Rak, Napoli, 2000, t. I, pp. 143-150 e 151-157.

¹⁰ M. TORRINI, *La discussione sullo statuto delle scienze tra la fine del '600 e l'inizio del '700*, in *Galileo e Napoli*, cit., pp. 357-383.

eminentemente pratici, la botanica rimase, di fatto, assente dai *curricola* universitari anche dopo l'inserimento formale tra le materie d'insegnamento. Una carenza denunciata all'inizio del XVIII secolo da Giacinto Gimma¹¹, ripetuta nel 1714 da Filippo Caravita e ancora attuale all'epoca della riforma universitaria di Celestino Galiani. Nel suo parere al Collaterale sul progetto presentato da Pietro Contegna, Caravita ricordava che, sebbene per gli studenti di medicina la scienza erbaria fosse «necessarijssima», ancora si era alla ricerca di «miglior uomo e soldo più vantaggioso»¹². La situazione non era gran che mutata con l'avvento dei Borboni, e i docenti che dal 1735 al 1760 si alternarono sulla cattedra di botanica e storia naturale (Orazio Biancardi, Francesco Porzio e Domenico Pedillo) non riuscirono a ritagliare un reale spazio di autonomia per la botanica, dovendosi occupare contemporaneamente dell'insegnamento della geografia fisica, della mineralogia e della zoologia. Come ricordava l'Origlia, intorno alla metà del secolo,

sebbene vi sia una Cattedra per insegnare a' giovani l'uso de'semplici, e la natura dell'erbe, ch'entrano nella composizione d'infinite medicine, cioè della botanica; ad ogni modo in questa le lezioni riescono per i giovani di niuna utilità; poiché la descizione di ciascun erba non viene accompagnata dall'osservazione oculare dell'erba medesima, non essendovi nello Studio l'Orto de'semplici, come negli altri Studj dell'Europa¹³.

Di fronte al quadro a dir poco scoraggiante, appena accennato, ci appare più che comprensibile l'orgogliosa rivendicazione del Cirillo di essere stato il primo divulgatore *ex cathedra* delle dottrine naturalistiche di Linneo, verso il quale nutriva un'ammirazione smisurata, al punto che nel giardino botanico della sua casa

¹¹ Nell'elogio del botanico torinese Lorenzo Terranno, Gimma ammoniva che «Vaghissimi Orti di semplici anche nelle Università aprirono i Principi; assegnando a' Maestri onorevoli stipendj; acciocché i giovani, che nelle scuole apparano la dottrina delle piante, possano colla pratica de'Professori perfezionarsi negli orti stessi, ne' prati, e nelle selve» (G. GIMMA, *Elogi accademici della società degli spensterati di Rossano*, Napoli, Carlo Troise, 1703, vol. I, p. 293).

¹² F. CARAVITA, *Consulta sul progetto Contegna (29 settembre 1714)*, in *All'alba dell'Illuminismo. Cultura e pubblico Studio nella Napoli austriaca*, a cura di D. Luongo, Napoli, 1997, p. 117.

¹³ G. ORIGLIA, *Istoria dello Studio di Napoli*, Napoli, De Simone, 1754, vol. II, p. 302.

vedevasi nel mezzo dello stesso l'Urna sepolcrale dell'Immortale Svedese, cinta di lugubri piante e distinta con funebre iscrizione dal suo seguace composta. Accanto a questa un'altra ve n'era che vuota attendeva le ceneri del suo infelice autore¹⁴.

La novità introdotta da Cirillo non era di poco momento, e l'ingresso nelle aule universitarie del *sistema naturae* di Linneo, nonostante l'iniziale scarso sostegno istituzionale¹⁵, spostava l'orizzonte teorico della botanica oltre i ristretti limiti imposti dall'insegnamento della medicina¹⁶. Si formava in quegli anni la nuova leva di naturalisti destinati a raccogliere l'eredità scientifica di Cirillo e si avviava la formazione di una vera e propria scuola botanica, consolidatasi nel corso del XIX secolo, che si è soliti legare ai nomi di Vincenzo Petagna (1734-1810) e Michele Tenore (1780-1861)¹⁷. A ben vedere, infatti, la continuità dello sviluppo della botanica napoletana sette-ottocentesca molto deve all'opera di personaggi dei quali poco sappiamo come Antonio

¹⁴ Le due memorie datate Parigi 1805 e inviate dal Sangiovanni a Alibert (1766-1827) sono state pubblicate in G. SANGIOVANNI, *L'addio di Cirillo. Da un archivio di famiglia affiora un manoscritto inedito sugli ultimi giorni del grande medico*, a cura di A. Sangiovanni e A. Armone, Napoli, 2000; la citazione è a p. 27.

¹⁵ Un documento del 1768 a firma di Tanucci recita: «Uniformandosi il Re a quel che ha proposto la Giunta degli Abusi, ha risoluto che sia in Napoli un Orto Botanico e un Osservatorio Astronomico e vuole che V. E. intendendosi con D. Cirillo e D. Felice Sabatelli professori rispettivamente di Botanica e di Astronomia veda e proponga se potessero situarsi nel Collegio Massimo o in altro luogo delle case che furono de' Gesuiti» (cit. in A. CIARALLO, *Domenico Cirillo. Medico e naturalista martire del '99*, Napoli, 1992, pp. 12-13).

¹⁶ A ulteriore conferma del rinnovamento della botanica napoletana si ricorda la traduzione di M. Ardinghelli di S. HALES, *Statica de' vegetabili, ed analisi dell'aria*, Napoli, Raimondi, 1756. L'opera, pubblicata nel 1727, apre la strada alla chimica dei gas i cui sviluppi tardo settecenteschi costituiscono il retroterra teorico delle idee biologiche del Cirillo.

¹⁷ V. PETAGNA, *Institutiones botanicae*, 5 voll., Napoli, Porcelli, 1785-1787; ID., *Delle facultà delle piante. Trattato in cui si espongono le virtù delle piante, tanto di quelle addette all'uso medico, quanto di quelle che servono ad altri usi nella civile economia, ordinato secondo il sistema sessuale di Linneo*, 3 voll., Napoli, Raimondi, 1796; M. TENORE, *Quadro ragionato delle botaniche lezioni*, Napoli, s.n.t., 1802; ID. *Flora napoletana ossia Descrizione delle piante indigene del Regno di Napoli*, Napoli, Stamperia Reale, 1811-1836; ID., *Ad catalogum plantarum Horti Regii Neapolitani anno 1813 editum appendix prima*, Napoli, Amulio, 1815.

Barba¹⁸, Filippo Cavolini (1756-1810)¹⁹, Gaetano Nicodemo (-1803)²⁰, Giosuè Sangiovanni (1776-1849)²¹, Angelo Fasano, o di un *amateur* come Tommaso Sanseverino (1759-1814)²². Negli ultimi due decenni del Settecento il rinnovamento teorico avviato da Cirillo e l'aggiornamento dell'insegnamento universitario raggiungeva anche le lontane province del Regno; basti pensare all'impegno profuso da Vitangelo Bisceglie (1749-1817), alla metà degli anni Ottanta, nel coinvolgere gli studenti del corso di botanica istituito nell'università Altamura nella raccolta dei campioni e nelle osservazioni per la catalogazione della flora pugliese, poi confluite nell'opera data alle stampe nel 1809²³. Questo lento ma costante incremento di conoscenze non è nemmeno interrotto dalle vicende politiche del Regno nell'età compresa tra Rivoluzione e Restaurazione ed è storicamente possibile ripercorrere a ritroso il filo rosso che lega personaggi, vicende e istituzioni scientifiche del decennio francese al riformismo borbonico degli anni Ottanta, fin da quando, vale a dire, la «Real accademia delle Scienze e delle Belle Lettere», incaricata nel 1778 di procedere all'esproprio dei terreni per l'orto botanico affidato alla direzione di Luigi Petagna, aveva assicurato pieno sostegno a quanti si sarebbero impegnati per fornire «in ragionevo-

¹⁸ Alla lezione del Cirillo riconduceva i risultati delle sue ricerche microscopiche sui muschi A. BARBA, *Osservazioni sopra la generazione de' muschi*. L'opera, stampata a Napoli a spese di G. M. Della Torre fu poi pubblicata negli «Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti», Milano, vol. V (1782), p. 128. Cirillo arricchì le osservazioni del Barba che furono incluse, corredate da figure, nella terza edizione di *Fundamenta botanicae*, p. 76. Nel 1784 Barba studiò i gangli e la struttura dei nervi e i risultati delle sue osservazioni microscopiche furono pubblicate l'anno successivo nel «Giornale enciclopedico» diretto da G. Vario-Rosa.

¹⁹ Sulle ricerche botaniche vedi F. CAVOLINI, *Opere*, ristampa a cura della Società di Naturalisti in Napoli, Napoli, 1910.

²⁰ Costretto dopo i fatti del 1799 a riparare in Francia dove ricoprì l'incarico di direttore dell'orto botanico di Lione.

²¹ Anch'egli esule, rientrato in patria fu docente e fondatore del museo zoologico dell'Università.

²² Appassionatosi alla botanica, nell'orto botanico della sua villa di Barra il principe di Bisignano creò una nuova varietà di geranio. Si veda M. TENORE, *Catalogo delle piante che si coltivano nel botanico giardino della villa del signor principe di Bisignano alla Barra*, Napoli, s.n.t., 1805.

²³ V. BISCEGLIE, *Flora della provincia di Bari*, Napoli, Coda, 1809; cfr. B. RAUCCI e M. CAPACCIOLI, *L'Università di Altamura (1747-1821)*, in *Atti del XXII congresso nazionale di storia della fisica e dell'astronomia* (Genova-Chiavari, 6-8 giugno 2002), a cura di M. Leone, A. Paoletti, N. Robotti, Napoli, s.d.

le tempo la flora del Regno»²⁴. Ci sia permesso sottolineare come nella nostra prospettiva appaia non interamente equo il giudizio storiografico secondo cui

se alla metà del secolo XVIII Napoli appariva, sia pure con ritardi talora gravi, ancora in grado di reggere il confronto, di dialogare con le altre regioni d'Italia e d'Europa, cinquant'anni più tardi il divario era divenuto ormai incolmabile²⁵.

Osservazione sicuramente valida se guardiamo allo scarso ruolo e incidenza della scienza nelle istituzioni e nella società meridionale, ma parzialmente smentita nel caso della botanica che a Napoli raggiungeva il proprio statuto scientifico nel corso della seconda metà del Settecento, dando prova di saper reggere il passo delle più avanzate realtà scientifiche extra-regnicole.

Fin dai primi anni Sessanta, Cirillo non si era limitato a seguire il metodo classificatorio e la relativa nomenclatura binominale, da taluni scienziati accolti in nome della loro efficacia pratica, ma aveva anche avviato un articolato progetto di ricerca volto alla verifica sperimentale del sessualismo delle piante avvalendosi dell'analisi morfologica degli organi e dello studio fisiologico dell'agente materiale del meccanismo di fecondazione. L'ambito di ricerca individuato da Cirillo era di primaria importanza perché, come ha ricordato Marta Stefani,

il problema di come il polline riuscisse a raggiungere gli ovuli racchiusi nell'ovario e fecondarli in mancanza di un canale di comunicazione visibile, costituiva in realtà uno dei principali nodi del dibattito botanico della prima metà del Settecento. Samuel Morland, Sebastien Vaillant, Patrick Blair, Richard Bradley chiamarono in causa nel tentativo di fornire una soluzione, 'spiriti volatili', 'effluvi prolifici', 'virtù magnetiche'²⁶.

²⁴ *Statuti della Real Accademia delle scienze e delle Belle Lettere*, Napoli, Stamperia reale, 1780, pp. 71-72. Ai primi dell'Ottocento, grazie al tenace impegno di V. Petagna e M. Tenore, nel chiostro di Monteoliveto sarà allestito un orto botanico universitario e poi, istituito da Giuseppe Bonaparte, il Real giardino Botanico di Napoli, del quale Tenore fu direttore dal 1810 al 1860. Si veda *L'orto botanico di Napoli. 1807-1992*, a cura di T. Russo, Napoli, 1995.

²⁵ M. TORRINI, *Dagli Investiganti all'Illuminismo. Scienza e società a Napoli nell'età moderna*, in *Storia del Mezzogiorno*, Napoli, 1991, vol. X, p. 621.

²⁶ M. STEFANI, *Corruzione e generazione. John T. Needham e l'origine del vivente*, Firenze, 2002, pp. 32-33. Sui riflessi del dibattito sulla natura e sul ruolo del polline

Cirillo, però, a dispetto delle importanti acquisizioni in questo campo affidava la circolazione delle sue scoperte nel mondo scientifico a strategie di comunicazioni abbastanza informali. Nell'estate del 1765 comunicava al «prefetto» dell'orto botanico di Bologna, Ferdinando Bassi, di avere «per le mani una nuova dissertazione nella quale si prova con infinite osservazioni microscopiche la verità del sistema sessuale e si dimostra come e per quali vie la materia fecondante s'introduce nel pistillo per operare la fecondazione»²⁷, ma della trattazione compariva solo uno stringato resoconto, pubblicato l'anno successivo dalle «Philosophical Transaction», in forma di lettera redatta dal naturalista inglese Styles. Nonostante la scarsa enfasi data dal Cirillo ai brillanti risultati delle sue ricerche, la comunità scientifica non tardava a riconoscerne la validità suscitando tra l'altro la curiosità di Charles Bonnet (1720-1793), che nel 1766 informa Cirillo che

il mio pregiato amico Sig. Furton che ha avuto la fortuna di conoscerla a Napoli e con il quale ho il piacere di vivere da qualche mese, mi ha parlato con molti elogi delle nuove scoperte che Lei ha fatto sulla riproduzione delle piante. Non ha potuto dirmi con precisione in che cosa esse consistano. Intravedo soltanto attraverso il suo racconto, che lei ha seguito l'azione dei pollini degli stami andando ben più lontano di quanto si fosse fatto prima. Le sarò quindi molto grato se Lei avrà la bontà di darmi chiarimenti su un punto che mi interessa ancor più dato che il libro che pubblicai quattro anni fa sui Corpi Organizzati, riguarda per intero la loro riproduzione²⁸.

L'interesse del Bonnet sul «punto» della riproduzione sessuale delle piante era probabilmente dettato dal desiderio del naturalista gine-

dei fiori nel contesto della controversia settecentesca sulla teoria della generazione, si vedano le pp. 31-38 e in particolare la nota 56, che cita lo schematico ma efficace quadro delineato da Lazzaro Spallanzani nella dissertazione *Della generazione di diverse piante* del 1780: «Tutti coloro che sono alquanto iniziati negli Studj della Natura non ignorano che siccome nella Generazione degli Animali sono stati immaginati tre principali Sistemi, quello degli Ovaristi, l'altro de' Vermicelli, ed il terzo dei due liguori [...] così questi tre Sistemi con la dovuta proporzione sono stati trasferiti nelle Piantе, volendo altri che i loro embrioni preesistano nell'ovaja, altri che vi tragittino nell'irroramento del maschile pulviscolo, ed altri in fine che si generino nell'ovaja, mediante la combinazione di due principj fecondatori, l'uno somministrato dal pistillo, l'altro dagli stami».

²⁷ OTTAVIANI, *op. cit.* p. 71.

²⁸ RONGA, *op. cit.*, p. 2.

vrino di sapere se quanto andava osservando al microscopio il giovane studioso napoletano confermava o no l'impianto filosofico-scientifico delle sue *Considérations* del 1762. Se da un lato il ricorso ai dati sperimentali sul sessualismo delle piante, le sue analogie con quello degli animali, rafforzava le argomentazioni addotte dallo scienziato contro i partigiani della generazione spontanea e delle tesi epigeniste, dall'altro per il Bonnet filosofo della natura la riproduzione sessuale delle piante rientrava nel piano generale dell'ordine divino che regge l'universo e rappresentava un'ulteriore arma contro l'ateismo. Come aveva argutamente notato Voltaire,

ci sono meno atei di quanti vi siano mai stati, dacché i filosofi hanno riconosciuto che non c'è nessun essere vegetale senza germe, nessun germe senza un fine, ecc. e che il grano non nasce dalla putredine²⁹.

Non conosciamo la risposta di Cirillo a Bonnet né abbiamo indizi di una sua attiva partecipazione al dibattito coevo su epigenesi, preformismo, generazione spontanea che, come ha osservato Giovanni Solinas, alimentava «un grande equivoco della filosofia della natura del secolo XVIII», e cioè

l'adozione simultanea del modello di una natura come ordine meccanico, e del modello di una natura come potenza autonoma e produttrice, capace di storia, di formazioni inedite, esposta alla possibilità di generazione di forme non decretate *ab aeterno*³⁰.

A questo punto è opportuno soffermarsi sul ruolo della microscopia nell'attività scientifica di Cirillo; una tecnica d'osservazione trascurata dai botanici meridionali fino alla metà del secolo. In pratica, per verificare il sessualismo delle piante, Cirillo integrava il metodo descrittivo, privilegiato dai seguaci di Linneo, attenti soprattutto all'osservazione delle parti esterne visibili (fiore e frutto) della pianta, con l'indagine microscopica delle strutture interne preposte ai meccanismi riproduttivi. A Napoli Cirillo non rappresentava un caso isolato: con Saverio Macrì, Antonio Barba, Filippo Cavolini ecc., faceva parte della

²⁹ Voce *Ateo, ateismo* del *Dizionario filosofico*, in VOLTAIRE, *Opere filosofiche*, tr. it. Bari, 1972, vol. II, p. 59.

³⁰ G. SOLINAS, *Il microscopio e le metafisiche. Epigenesi e preesistenza da Cartesio a Kant*, Milano, 1967, p. 19.

pattuglia di giovani scienziati che avevano fatto del sistema linneano e dell'«anatomia sottile» i cardini delle loro ricerche naturalistiche. Anche se in modo parziale, frammentario, e con risultati non sempre rilevanti, si avviava così il processo di affrancamento delle scienze della natura dal più ampio spettro di discipline fino allora raggruppate sotto la generica etichetta di filosofia naturale. Questa nuova leva di ricercatori molto doveva agli insegnamenti di Giambattista Della Torre (1710-1782), convinto sostenitore dell'uso sistematico del microscopio e autore di un fortunato trattato di fisica³¹. La sua opera si differenziava alquanto dalla manualistica newtoniana diffusa a Napoli, alla quale pure si ispirava nell'impostazione generale, e si ricollegava piuttosto all'opera di Pietro De Martino per l'ampio spazio riservato alle scienze biologiche e geologiche, alla chimica e alla meteorologia³². Ma, intorno alla metà del secolo, quando a Napoli era «il solo che aveva le macchine fisiche»³³ al passo con i tempi, era soprattutto il suo laboratorio ad attrarre i giovani studiosi. Nel suo studio su di una nuova specie di medusa presente nel golfo di Napoli, Macrì ricordava con sincera gratitudine quando

³¹ Giovanni Maria Della Torre, appartenente all'ordine somasco, si era trasferito a Napoli al principio degli anni Quaranta, chiamato ad insegnare fisica sperimentale dal cardinale Giuseppe Spinelli nel riformato Liceo arcivescovile, dove alle sue lezioni potevano partecipare non solo i futuri preti. Per un quarantennio figura di spicco della vita scientifica napoletana, fu anche direttore della Biblioteca Palatina e della Stamperia Reale. Tra le sue opere si ricorda in particolare il manuale di fisica sperimentale, più volte ampliato dopo la prima edizione del 1748-1749. Cfr. U. BALBINI, *sub voce*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 1989, vol. XXXVII, pp. 373-377. Sul ruolo dei colleghi somaschi nella cultura veneta si veda A. BARANZI, *Gli affanni dell'erudizione. Studi e organizzazione culturale degli ordini religiosi a Venezia tra Sei e Settecento*, Venezia, 2004, in partic. cap. II, pp. 73-196.

³² E. SCETTINO, *L'insegnamento della fisica sperimentale a Napoli nella seconda metà del Settecento*, in «Rivista di Studi Settecenteschi» XVIII (1998), pp. 367-376. Dalla metà degli anni Trenta, Giuseppe Orlandi aveva adottato gli *Elementa physicae*, di Musschenbroek che nell'edizione napoletana del 1745 vedevano la luce con l'aggiunta del trattato d'astronomia dell'Orlandi e della celebre *Disputatio* scritta da Antonio Genovesi, rimaneggiata prima nel '51 e poi nel 1763. L'ultima versione del testo è stata di recente volta in italiano: A. GENOVESI, *Dissertatio physico-historica de rerum origine et constitutione*, a cura di S. Bonechi e M. Torrini, Firenze, 2001.

³³ A. BARBA, *Osservazioni microscopiche sul cervello e le sue parti adjacenti*, Napoli, Stamperia del Corriere di Napoli, 1807, p. III.

per meglio istruirmi della struttura, e fabbrica del nostro animale, pensai di sottoporre varj pezzi della sua sostanza a lenti, ed a palline di vario ingrandimento. Quindi in unione del nostro dottissimo P. della Torre (la di cui singolare bontà, ed assidua amicizia fu per me di natabilissimo vantaggio, allorché mi rivolsi a coltivare lo studio della Fisica) mi posi con molta attenzione a guardare una delle frangie descritte (X) con lente 200 [...]»³⁴.

Le testimonianze concordano nel sottolineare la sua attiva collaborazione alle ricerche microscopiche dei colleghi più giovani; il che, nel panorama intellettuale cittadino, rappresentava un raro esempio di attenzione alla dimensione collettiva dell'impresa scientifica. Ciò nonostante, l'alone negativo che ancora avvolge la figura di Della Torre è legata ad un episodio della complessa e avvincente vicenda di quella che Luigi Belloni ha definito la «micrografia illusoria» sei-settecentesca³⁵. Il caso è noto e ci limiteremo perciò a ricordare che Della Torre, dopo avere speso anni a perfezionare il microscopio semplice a lente sferica, nel 1760 rese pubblici i risultati delle sue osservazioni sul sangue dicendosi convinto che i globuli rossi fossero di forma anulare e forata al centro³⁶. La sua pretesa scoperta, non confermata dalla comunità

³⁴ S. MACRÌ, *Nuove osservazioni intorno la storia naturale del polmone marino degli antichi*, Napoli, s.n.t., 1778, pp. 27-28. L'opera è dedicata a C. Linneo figlio, con il quale il Macrì era in rapporto epistolare.

³⁵ L. BELLONI, *Micrografia illusoria e «animalcula»*, in «Physis» II (1962) 4, pp. 65-73. Va ricordato che il microscopio semplice detto perlina, per la forma sferica della lente, non era un'invenzione di Della Torre né costituiva una novità tra i micorscopisti europei, dal momento che lo adoperava già van Leeuwenhoek. A Roma, Della Torre aveva avuto modo di apprezzare la qualità delle immagini ottenute con il microscopio del celebre costruttore di strumenti ottici bolognese Giuseppe Campani (1635-1715), utilizzato da Filippo Bonanni (1638-1725) per le sue osservazioni di *Micrographia curiosa*, pubblicate a Roma nel 1691; ma solo dopo il trasferimento a Napoli, forse anche per la carenza di artigiani capaci, della Torre aveva cominciato a fabbricare lenti delle quali andava orgoglioso. Come egli stesso ci ricorda, «sino dall'anno 1746 cominciai ad applicarmi per far palline di cristallo al fuoco, delle quali avea vedute alcune benché grosse di due, e una linea di diametro formate in Roma con tutta esattezza da Giuseppe Campani» (G. M. DELLA TORRE, *Nuove osservazioni intorno alla storia naturale*, Napoli, Campo, 1763, pp. XIII-XIV). Il padre somasco non rivendicava particolari meriti per il modo con il quale aveva attenuato il risultato sperato, arrivato «per sorte» dopo un lustro di duro lavoro manuale speso in vani tentativi di fabbricare lenti dalla forma perfetta e senza impurità.

³⁶ La forma rotonda degli eritrociti, ipotizzata fin dai tempi delle prime osservazioni microscopiche del sangue effettuate da Malpighi, aveva suscitato diversi tipi di rea-

scientifica, fu bersaglio delle aspre critiche dell'abate Fontana che accusava il padre somasco di scarsa perizia e poneva con forza l'accento sui limiti tecnici del suo microscopio³⁷. A Napoli, allo scetticismo si univa l'ironica accondiscendenza di quanti, come malignamente ricordava Tommaso Fasano:

conoscendo la non vincibile passione dell'autore per questa sua scoperta ottica, ufzialmente han detto di aver veduto un certo che di vano, o foro nel mezzo de'globuli; quantunque, come più volte e a me, e ad altri han detto, non l'avesser mai veduto³⁸.

A dire il vero, Della Torre era un microscopista tutt'altro che sprovveduto e alternava microscopi semplici, ad una lente, con quelli composti, a due lenti; come teneva a precisare,

sempre le palline le paragono nell'osservare colle lentine; e che quello che è veramente rotondo colle lentine, rotondo ancora colle palline appare³⁹.

Nell'attesa dei necessari approfondimenti sulla strumentazione usata dagli scienziati napoletani, alla luce delle questioni tecnologiche ed

zione. La prima esemplificata dal Borrelli che considerava i globuli rossi ripieni d'aria elastica, mentre Leeuwenhoek vedeva ogni cellula composta di «sei globuli» più piccoli. Ma né la teoria del Borrelli resse alle prove fisiche né l'osservazione del microscopista olandese parve congruente con le osservazioni posteriori.

³⁷ Tecniche e metodi delle ricerche microscopiche che convincono il Della Torre della forma anulare dei globuli rossi sono in G. M. DELLA TORRE, *Nuove osservazioni...*, cit. pp. 95-130, alle quali senza mai nominarlo replicava F. FONTANA, *Nuove osservazioni sopra i globetti rossi del sangue*, Firenze, Landi, 1766. Il forte richiamo alla correttezza delle tecniche e dei metodi d'osservazione contenuto nelle critiche del Fontana al microscopio cosiddetto a perlina è stato sottolineato da S. CONTARDI, *La casa di Salomone a Firenze. L'Imperiale e Reale Museo di Fisica e Storia Naturale (1775-1801)*, Firenze, 2002, pp. 46-49. Com'era avvenuto per il cannocchiale, anche per il microscopio solo dopo la sua invenzione si studiarono le leggi ottiche che ne regolavano il funzionamento, cercando di eliminare la deformazione delle immagini dovute ai fenomeni dell'aberrazione cromatica e sferica. Soltanto nel 1758 John Dollond (1706-1761) riuscì ad ottenere una sistema lente-obiettivo, ottenuto con la combinazione di lenti di diverse qualità di vetro (*flint* e *crown*), che annullava il fenomeno dell'aberrazione cromatica che lo stesso Newton aveva ritenuto insormontabile.

³⁸ T. FASANO, *Lettere villaresche scritte da un anonimo ad un amico*, Napoli, Raimondi, 1779, p. 152.

³⁹ DELLA TORRE, *op.cit.* pp. 98-99.

epistemologiche sollevate dal dibattito storiografico, tutt'altro che concluso, sulla microscopia settecentesca⁴⁰, ci premeva qui sottolineare il carattere sperimentale degli studi botanici di Cirillo. Un dato non trascurabile, tenuto conto che dalla biologia delle piante, com'è noto, Cirillo traeva non pochi spunti per l'abbozzo di filosofia della natura, esposta nei *Discorsi accademici*, e sulla quale ha richiamato l'attenzione Vincenzo Ferrone. Secondo questi, dalle riflessioni del Cirillo sulla grande catena dell'essere, sul trasformismo delle specie, sull'origine della vita, emerge un'immagine della natura che, se pure tracciata sulla scorta dei «risultati delle moderne ricerche scientifiche sulla funzione clorofilliana, sul rapporto tra la luce del sole e la vita delle piante, sui fenomeni elettrici e della generazione animale»⁴¹, nella sostanza rispecchierebbe uno stile di pensiero neonaturalista e panteista, d'ascendenza ermetico-rinascimentale. Una vera e propria ideologia egemone tra gli scienziati non meno che nei circoli illuministici e massonici, segno evidente della definitiva crisi del meccanicismo a Napoli al tramonto dei Lumi⁴². Per parte nostra, queste brevi e cursorie annota-

⁴⁰ Sull'importanza degli aspetti tecnici legati alle osservazioni microscopiche dei protagonisti della controversia settecentesca sulla generazione spontanea ha insistito STEFANI (*op. cit.*, pp. 186-199).

⁴¹ V. FERRONE, *I profeti dell'Illuminismo, Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 253.

⁴² Nel considerare l'influsso dell'idea della «grande catena dell'Essere» sulla biologia settecentesca, Arthur Lovejoy sottolineava l'esistenza di due grandi correnti di pensiero sul problema della continuità/discontinuità naturale: «la prima incline alle divisioni nette, alle chiare differenziazioni, tra gli oggetti naturali e specialmente fra gli esseri viventi. La preoccupazione prima degli studiosi del mondo organico fu una classificazione degli animali e delle piante secondo specie ben definite, presumibilmente (dato il forte influsso che continuava ad avere il dualismo platonico delle sfere dell'essere) corrispondenti alla distinzione delle idee eterne. La seconda tendenza di pensiero portava a fare dell'intera nozione di specie una fondazione comoda ma artificiosa di divisioni che non avevano alcuna corrispondenza nella natura» (A. O. LOVEJOY, *La Grande Catena dell'Essere*, tr. it. Milano, 1981, pp. 245-246). Il fissismo di Linneo e dei suoi seguaci, Cirillo compreso, spingerebbe, nella prospettiva del Lovejoy, ad annoverarli tra i sostenitori della discontinuità dei tre regni della natura; ma, come ha osservato Barsanti nel suo approfondito studio sulle articolazioni sette-ottocentesche dell'idea di 'catena dell'essere', «l'immagine della mappa e la classificazione topografica di Linneo, erano rispetto all'immagine della scala verticale o della catena unilineare, ancora più efficaci nel mostrare le affinità esistenti fra tutti i corpi e quindi il *continuum* della natura» (G. BARSANTI, *La scala, la mappa, l'albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Firenze, 1992, p. 138).

zioni, lontane dall'attribuire valore paradigmatico alla figura di Cirillo e alla visione del mondo dei *Discorsi*, suggeriscono una più analitica ricognizione dell'intreccio di spunti botanici, medici e naturalistici confluiti in un'opera dove indubbiamente convivono suggestioni filosofiche e rigore scientifico, fedeltà ai fatti e formulazioni di ardite ipotesi unificatrici dei fenomeni naturali.

ROBERTO MAZZOLA

RECENSIONI

RICCARDO CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006, pp. 205.

Agli studiosi di Vico e, in particolare ai lettori di questo «Bollettino», le ricerche di Riccardo Caporali sono ben note dal 1983, quando apparve il documentato contributo su *Ragione e natura nella filosofia di Vico. La lettura di Nicola Badaloni* (XII-XIII, 1982-1983, pp. 151-197). Quella di Badaloni è stata una presenza nient'affatto estrinseca ma interna all'impianto metodologico degli studi del Caporali, fondati su una rinnovata convergenza di storia delle idee e storiografia politica. Non a caso, con il contributo dei primi anni Ottanta e gli altri lavori di ricognizione storiografica, la riflessione dell'A. si è fatta notare per la riapertura di una linea di ricerca sulla *storia* e la *politica* di Vico, oggettivata assai lucidamente in studi che, superata l'inconcludente contrapposizione di tesi (Vico apolitico in solitudine o politico non solitario), ha inteso approfondire la «modernità» del filosofo napoletano, prospettandone le ragioni complesse nell'ambito della cultura del suo tempo. Lo testimoniano gli studi confluiti nell'importante monografia del 1992 su *sapienza e politica in Vico* (*Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, recensita da me in questo «Bollettino» XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 286-289), logico antecedente delle indagini raccolte nel volume in esame. Esso ripubblica due saggi apparsi nel 1999 e nel 2004 (rispettivamente *La moltitudine, la decadenza, il moderno*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi; *Della tirannide [e le sue metamorfosi]*, in *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, a cura di E. Nuzzo, segnalati da me in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX, 1998-1999, pp. 384-385; XXXVI, 2006, pp. 179-189) e, in un'Appendice, un contributo su *Carlo Sarchi e il De antiquissima* del 2002 (in *Studi sul De antiquissima italarum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, anch'esso segnalato in questo «Bollettino» XXXIII, 2003, pp. 309-311). Già a proposito di queste generali ed estrinseche informazioni si può dire che i recenti studi di Caporali si iscrivono in un'efficace linea interpretativa, sorretta da analisi puntuali della densità teorica del pensiero vichiano, collaudata dalle relazioni con la più aggiornata storiografia. Non a caso, la monografia prende l'avvio dalla scoperta (di Costa e De Miranda) della nuova documentazione circa la «pratica» istruttoria del tribunale romano dell'Inquisizione (contro la progettata e mai realizzata ristampa veneziana della *Scienza nuova*), per un riesame dettagliato delle *Vindiciae*. In esse accanto alla duplice reazione vichiana, offensiva e difensiva

contro il giudizio negativo del recensore degli «Acta Eruditorum Lipsiensium» circa il mancato raccordo, nella *Scienza nuova prima*, tra *iuris naturalis systema* e *pontificia Ecclesia*, si prospetta la complessità dell'adattamento di *verità* e *ingenium* di cui l'istituzione cattolica è titolare (pp. 4, 5, 6 sgg.). Così si giunge a uno dei plessi tematici dell'indagine: il ruolo e lo spazio della *religione*, irriducibile, nelle sue «sotterranee prudenze e nelle «consapevoli autolimitazioni», alla tesi tradizionale della sostanziale eterodossia vichiana (pp. 9-10). Lo documentano i contenuti delle requisitorie del teatino Giovanni Rossi e di Fortunato Tamburini che il Caporali esamina in dettaglio come «una sorta di emblematica anticipazione-incipite di tanta, variegata e spesso proprio contraddittoria fortuna critica» (p. 11). Lo confermano, in particolare, le critiche del Rossi a una religione primitiva, provvidenzialmente risvegliata per via spontanea e naturale, nonché alle celebri tesi dell'«erramento ferino» e dell'assimilazione dei bestioni primitivi ai giganti della Scrittura. Non meno deciso è, più in generale, il rifiuto dell'accostamento del linguaggio biblico alle prime forme di espressione poetica che prospettano tutte le difficoltà della separazione storia sacra-storia profana, introdotta dall'insistita distinzione degli «aiuti straordinari» al popolo di Dio dai «soli ordinari», riservati a tutte le nazioni gentili (pp. 12-13, 14-15, 17, 18). Il delicato problema dei contrassegni della storia precedente il diluvio è anche al centro dell'intervento di Tamburini, utilizzato per depotenziare la presunta influenza di un'opera fantastica e oscura che, nonostante la complicata questione dell'origine delle lingue, induce a pensare in Vico a un'indiretta salvaguardia della storia sacra. Tutto mantiene il filosofo napoletano stretto al testo biblico, al fine di superarlo senza però mai contestarlo: «Lontano dalle demolizioni di Spinoza o di Fréret, Vico non mette in discussione la storia sacra: non senza accomodamenti parziali, non senza aggiustamenti 'congetturali' ora spontanei ora forzati e prudenziali, egli muove dagli interstizi, dai silenzi di quella storia, nel tentativo di costruirla 'geometricamente' un'altra. Tra la religione e la scienza, l'obliquità della sua operazione rimanda al senso complessivo, alla prospettiva d'insieme di una tale disarticolazione» (p. 21). E il rapporto *religione-scienza* è al centro delle riflessioni di Caporali che, dopo i commenti alle «censure» ecclesiastiche, ripropone e discute le note tesi difensive del Vico delle *Vindiciae* a sostegno della fondazione di un sistema di *ius naturale gentium*. Abbandonata la via dei filosofi (Grozio, Pufendorf e Selden), si tratta di sostenere il principio della «divina Provvidenza» e di riannodare i fili delle relazioni con il «libero arbitrio», condizionati dalle complicate dinamiche del corso storico dell'*umanità*, il grande tema della *Scienza nuova* che non si identifica più con il «diritto naturale delle genti» del *Diritto universale* (pp. 26,

28). In tale prospettiva, l'*ingenium* del filosofo si interroga sulla «natura comune delle nazioni» gentili viventi nel campo dell'*ordinario* e del *costante*, approfondendo il confronto con le fonti; in primo luogo, con quell'«immediato congedo» dall'«immaginazione» che si trova nel capitolo XV del *Principe*, denso di particolare attenzione alla realtà *effettuale* e confrontato con le sezioni d'avvio della *Scienza nuova* 1744, con i contrassegni della scienza vichiana fatta di «universalità» che è uniformità e necessità nella *costanza*, criterio della rinnovata *sapienza* filosofica e filologica. Sorrette da esigenze prudenziali e da opportuni interventi di autocensura, le tesi di Vico non precludono, secondo Caporali, a soluzioni antimoderne e rendono gli schemi interpretativi dei censori Rossi e Tamburini «mille volte ricorrenti, secondo varianti e intenti anche i più lontani e diversi, nella letteratura vichiana secondaria. Schemi paralleli, sostanzialmente incomponibili, finché calibrati sulla *religiosità di Vico*» (p. 34). Il tema in questione è complicato dalle notevoli e assai diffuse variazioni di tono e di accento teorico, come mostrano le aggiunte manoscritte alla *Scienza nuova* 1730 con l'importante rovesciamento di senso delle argomentazioni dell'amatissimo Agostino e il consolidamento di proposte critiche che alla questione della fede di Vico fanno subentrare quella modernissima della natura della scienza e delle sue influenze sulla dimensione religiosa; questione che sollecita Caporali a «spostare l'esame dei rapporti tra la religione e la scienza all'interno della scienza stessa» (p. 35). Da tale punto di vista ritornano i temi e i problemi del «corso» vichiano, dalla «cruda barbarie» alla «somma delicatezza» che l'A. commenta con adeguata consapevolezza critica delle correzioni e delle aggiunte di senso tra la *Scienza nuova* 1725 e *Scienza nuova* 1744. Particolare rilievo è accordato al tema dell'origine dell'esperienza religiosa, richiamata nella sua «radice esistenziale» (lo *spavento*). Il che consente di mostrare un Vico impegnato a spiegare i moderni rapporti tra scienza e religione, radicalizzando il confronto con la critica libertina cui si oppone il «criterio scientifico della maggiore semplicità [...] nella decifrazione dei 'principi'» (pp. 38, 39) in grado di rendere ragione della religione contro il 'fato' degli stoici e il 'caso' degli epicurei (dal fondatore a Machiavelli fino a Hobbes) contro le false argomentazioni di Polibio e le pericolose tesi del cartesiano Bayle che rendono impraticabile la nuova *teologia civile ragionata della Provvidenza*: «[...] *Teologia della provvidenza*: analisi della credenza, della fenomenologia del sacro, e indicazione della sua scaturigine, del suo fondamento antropico; *civile*: rivolta alla cruciale funzione d'incivilimento che la *religio* svolge nel dispiegarsi dell'*humanitas*; *ragionata*: estranea, impotente di fronte all'imprevedibile, all'inafferrabile straordinarietà della storia sacra, ma capace di cogliere il regolare, l'«universale» dell'agire provvidenziale *naturale*.

Capace, appunto, di ricondurre a 'logica', di rinviare a 'norma di scienza', la dinamica dell'*aiuto ordinario*. Quell'aiuto che, per la via della stessa 'peccaminosa' curiosità, spinge l'uomo dal *bruto* alla *virtù/conoscenza*» (pp. 39-40). Così la *Scienza nuova* si ridefinisce rispetto al piano dell'ortodossia, enfatizzando la trasposizione dell'*aiuto ordinario* di Dio nell'esperienza storica e collettiva delle *nazioni*. Lo attestano le complicate scomposizioni che alimentano le riflessioni maturate nelle tre distinte edizioni dell'*opus maius*. Con fine sensibilità critico-filologica Caporali le seleziona, trattando del «fabbro», metafora dell'arbitrio umano, scomparsa nell'edizione del 1744, perché troppo distante dalla «libertà indifferente» dei dogmi romani. Tra il 1730 e il 1744 l'«arbitrio» si accorda sempre di più e meglio col «senso comune» delle nazioni con fini e progetti tanto circoscritti quanto interni al progetto provvidenziale di produzione di «risultati *progressivi*, più generali e inattesi». A vincere la sfida delle logiche seicentesche dell'utilitarismo sta il depotenziamento di ogni virtù antica, miope degli scopi e della costanza di dinamiche di «continuo trascendimento» che rendono possibile l'individuazione di un «campo di praticabilità della scienza» (pp. 43, 44). In essa la 'logica' provvidenziale non esce dai confini dell'«aiuto ordinario» come documenta, negli esiti della *Scienza nuova* 1744, la raggiunta consapevolezza dell'*equità*, «misura delle utilità». Escluso il *teologico* come mondo a sé, la Provvidenza introduce al moderno orizzonte della teologia civile, della ragione e della scienza. Tra eternità ed effettività, nel *tempo* della storia umana, si riconosce una ferma universalità delle esperienze plurali, non priva di «risvolto ermeneutico». Perciò, «la storia ideale eterna è in via preliminare il 'disegno', la rete interpretativa gettata dal *nuovo scienziato* sul mondo degli uomini. È il tratto che chiude l'ordito delle simmetrie, delle costanze, delle ricorrenze intessute dall'*ingenium* del filosofo nel suo incessante lavoro di reciproca traduzione del *principio* e del *dato*, di complementare riconversione del *vero* e del *certo*, di vicendevole decifrazione dell'universale e del particolare. Un lavoro la cui attendibilità si attesta non a caso circolarmente, dal solo versante dell'uomo, della sua natura» (p. 46).

Tuttavia, la caduta dei caratteri teo-teleologici nel concetto di storia e di Provvidenza non implica una generica semplificazione dei complessi registri teorici che realizzano la *scienza nuova*. Impone, invece, di ricercare nel continuo processo di approfondimento della *filologia* vichiana le radici di una *filosofia* che ammette anche l'ambiguità, ricercandola però dall'interno delle sue posizioni. Con sintonie faticosissime e armonie mai garantite, l'*aiuto ordinario*, ricondotto alla civile «natura umana», è premessa di un'interpretazione della religione considerata nei suoi contrassegni antropologici. Su questo esito della riflessione vichiana l'interprete si sofferma con opportuna attenzione

critica, distinguendo gli scopi della scienza umana dai temi dell'*origine* e della *verità*. Se l'«origine dell'antropologia non è antropologica» come «l'origine dell'uomo non è umana», la *verità* della religione cristiana non è l'obiettivo della scienza. Questa ne coglie non l'*origine* ma la *funzione* in relazione alle leggi e alle costanti della stessa scienza, analizzata – tra la *Scienza nuova* '30 e la *Scienza nuova* '44 – «dal lato della sua funzione civile, sullo scosceso crinale di quei *fini anco umani* nei quali esclusivamente si orientano le ambizioni della scienza» (p. 51). Una soluzione che, com'è noto, confina il tema dell'«aiuto ordinario» alla «conservazione» ma che non per questo può automaticamente deporre a favore dell'eterodossia di Vico. Lo prova l'acuta diagnosi del Caporali tesa a sottolineare l'ascendenza arabo-aristotelica, e poi scolastica, della teoria del «carattere naturale dell'agire provvidenziale», da tenere in massima considerazione per comprendere i nuovi rapporti tra scienza e religione fuori dagli «abissi dell'interiorità», opposti all'esteriorizzazione civile dell'esperienza religiosa nel mondo delle nazioni (p. 53). Per tutto ciò, il punto di vista della scienza è quello attratto dalle logiche complicate del *corso* e del *ricorso* entro le quali la religione cristiana, priva di ogni primato (come denunciato dalla «censura» del Rossi), si colloca dentro il dispiegamento delle drammatiche esperienze della natura umana, enfatizzate dal richiamo culturale di Vico al *pagano* e all'*antico*, in particolare al mondo romano, *exemplum* dei contrasegni dell'uomo moderno e del suo destino.

Nel capitolo terzo del volume l'attenzione si concentra su Lucio Giunio Bruto, artefice della cacciata dei Tarquini e padre della repubblica romana, personificazione, nei suoi «volti», di significativi intrecci tematici che fanno mutare il pensiero di Vico dal *Diritto universale* alle *Scienze nuove* per la capacità di includere le dinamiche ordinarie e costanti del corso storico anche rispetto alla mitologia storica testimoniata dalla sua figura (p. 55). Al centro della *civitas* romana e accanto alla fonte classica privilegiata (Livio) c'è con Sallustio Agostino e un passo del *De civitate Dei* (V, 18, 1-2), trascurato dalla storiografia tradizionale ma emblematico, secondo Caporali, per comprendere la crisi dell'eroismo romano e, insieme, la sua trasfigurazione nella *Scienza nuova* 1744. Qui viene a maturazione una lenta ma inarrestabile evoluzione che trasferisce la critica agostiniana dell'eroismo romano (personificato dalla «gloria infelice» di Bruto, pp. 59 sgg.) dal piano teologico-apologetico a quello antropologico-filosofico relativo alle capacità espansive della natura umana e, quindi, oggetto di 'pratica' scientifica. E tutto ciò oltrepassando definitivamente le posizioni del *Diritto universale* che aveva rovesciato le resistenze agostiniane, trasformando noti temi machiavelliani e condividendo la fondazione etico-giuridica della 'politica' di Dante: «Dall'universalismo morale alla

nuova scienza. È così che Vico pensa il *nuovo* della storia e della politica, al definitivo tramonto della *respublica christiana*, anche dopo le tardive riesumazioni controriformate. Dalla metafisica del diritto all'antropologia, alla dinamica potenza di una natura umana naturalmente-providenzialmente fornita della capacità di realizzarsi-dispiegarsi per sfere progressive di senso e di relazione. Ben oltre i disegni consapevoli degli uomini, ma sempre a partire dal particolare dei loro desideri, dall'immediato delle pulsioni, dal ristretto delle 'utilità'» (p. 78). Nella ricostruzione della funzione ambivalente dell'eroe romano (fondatore della *libertas*, ma garante dell'ordine ottimizio) lo scopo è di escludere ogni forma di assolutizzazione dell'eroismo. Bruto e il «tiranno» sono figure-simbolo in grado di enfatizzare tutte le variazioni e le dinamiche della *scienza* vichiana, dalle iniziali sistemazioni imperniate sul primato della morale e della sapienza agli aggiustamenti finali articolati sulle scansioni epocali della *Scienza nuova* 1744. Qui la trasformazione coinvolgerà non solo la *mixtura* politica machiavelliana ma anche gli esiti metapolitici sui quali Vico l'aveva declinata (pp. 58, 69 sgg., 72-73, 78-79, 81-82). «L'eccezionalità del sacrificio di Bruto svapora di pari passo con l'affievolimento e fin quasi la scomparsa della sua tragica intensità emotiva. Contro la feroce compattezza degli *heri*, solo l'esperienza dei famoli aprirà all'amore e alla filosofia: alle ultime, fondamentali espansioni affettive e cognitive della compiuta umanità. Al pari del mondo barbarico al quale appartiene (e ai suoi persistenti residui, e ai suoi sempre possibili, incombenti, catastrofici ritorni), la virtù di Bruto è alla fine tutta conclusa di là dalla soglia che separa due civiltà» (p. 83). Su tale linea di confine tra «barbarie e tenerezza» si illumina il discorso del fare *scienza della natura comune delle nazioni*, che è il gran tema di Vico, discusso nel fondamentale capitolo V (si vedano le pagine già apparse su *Vico o le passioni della 'tenerezza' e della 'barbarie'* in «Palomar» VI, 2005, 2-3, pp. 17 sgg; tr. inglese in *Politics and the Passions. 1500-1850*, ed. by V. Kahn, Princeton, 2006, pp. 196-216). Alla «tenerezza», conquista esclusiva dell'«età degli uomini», l'interprete dà autonomo rilievo teorico, ricostruendone la presenza in pagine illuminanti della *Scienza nuova* 1730 con riferimento al diritto romano e, in particolare, alla questione delle successioni ereditarie nelle repubbliche eroiche, aspetto della «dinamica utilitaristica» e oggetto di interesse dell'*auctoritas* politica nella *Scienza nuova* 1744. Lo documentano le dinamiche dell'unione dei padri nell'ordine della repubblica aristocratica che indirettamente sviluppano una dinamica dell'«utile da cui prende corpo una forza affettiva nuova»: la «tenerezza del sangue» per i figli; l'amore di questi nato dalla necessità ma teso al bene, condensato dai processi sociali che reggono la trasmissione parentale (dal dominio *bonitario*

a quello *quiritario*): «Dall'eroe' all'uomo' è trasvalutato tutto un universo di 'senso', l'intero significato dell'approccio alla vita, alla sua conservazione, alla sua alimentazione. Che poi l'età degli uomini, al culmine della 'comune natura delle nazioni', in questa sua stessa, costitutiva e potentissima versatilità porti sempre iscritta la possibilità della crisi, è forse *il* pensiero di Vico, la sfida che regge e innerva di passione e ragione tutta una grandiosa avventura filosofico-politica» (pp. 107, 108).

Impostata così la sua ricostruzione, Caporali si preoccupa, poi, di mostrare l'originalità dell'argomentazione vichiana che, pur vincolando lo stato di ogni nazione alla sua origine e fine, non ne appiattisce la fisionomia con l'immediata identificazione in uno dei due momenti. E, tuttavia, questa teorica equidistanza non esclude in Vico che la relazione tra lo Stato e il progresso risulti diversa dal nesso che unisce il fine del corso storico alla sua fine e che salva dai vincoli deterministici del naturalismo e dell'organicismo provvidenzialistico d'origine polibiana. Il tutto alla luce di un'enfaticizzazione dell'andamento lineare del corso storico nel 1725 e in alternativa all'esigenza, matura nel 1730, di «ragionar geometricamente» che Caporali, d'intesa con Battistini, giudica «velleitaria» e «illusoria» (p. 74). Con ciò l'A. stimola indirettamente a una riflessione sul tempo storico in Vico. E lo fa con analisi sempre puntuali e acute, tese a riconoscere la fisionomia dei diversi momenti dell'itinerario speculativo indagato, ma incline a presentarlo orientato nella forma semplificata e affatto irrigidita di un passaggio progressivo-ascensionale dal *Diritto universale* alla *Scienza nuova*, di una drastica svolta successiva alla prima edizione dell'*opus maius*. Da qui i problemi che una simile impostazione comporta e che appaiono degni di una discussione più ampia di quella qui consentita: la considerazione della storia lineare e, insieme, aperta ai possibili momenti drammatici di *decadenza* e *moltitudine* (discussi nel già citato capitolo VI di questo libro); l'originale equazione di *linearità* e *teleologia*, di *conservazione* ed *equità*, espressione di *verità* e *giustizia*, mai del tutto conseguite finanche nei «tempi umani»: «Una teleologia forte, che spinge palesemente verso i momenti *alti* del ciclo, verso la 'spiegata' umanità quale *compimento* dell' 'inumanissima umanità'; una nitida percezione delle sue forme politiche alternative (tra Stato *repubblicano* e neutralizzazione del conflitto); l'indugio sui momenti *bassi* del corso, a delineare la crisi come un orizzonte aperto, inscritto nella peculiarità dell'età degli uomini, allorché il fondamento teologico cede alla potentissima ma inquieta mobilità della 'funzione', della 'relazione' produttiva; e soprattutto: la *moltitudine* (la 'plebe de' popoli') come soggetto-oggetto decisivo di tale cambiamento. Superiorità, apicalità del moderno e, insieme, avvertimento, monito del rischio costitutivo. Mediata attraverso un comples-

so, tortuoso cammino di costruzione ed emancipazione della storia e della scienza, l'«inquieta modernità» di Vico sta forse tutta nell'acuta, sensibilissima percezione dell'*inquietudine* come straordinaria potenza connotativa di un'epoca e di una civiltà» (p. 129). Sono, questi, motivi ben noti che la storiografia moderna, a partire da Mazzarino, ha analizzato criticamente, sottolineando, nella ricostruzione della storia giuridica di Roma, l'importanza e i limiti di un metodo di evoluzione rettilinea in grado di opporre all'indagine storico-empirica le prerogative della moderna ricerca critico-storiografica di carattere scientifico. Esse non sono sfuggite, del resto, all'attenzione di Caporali, costretto a introdurre chiarimenti che, anche a costo di confliggere con la sua ricostruzione, invitano il lettore informato a non offuscare «il sostanziale razionalismo storiografico che opera in Vico conformemente alle istanze della nuova scienza, e che a lui per primo consente di ricollocare la storia romana dall'*annalistica al diritto*» (p. 74).

FABRIZIO LOMONACO

STEFANIA SINI, *Figure vichiane. Retorica e topica della Scienza nuova*, Milano, Università degli Studi di Milano, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 'Il Filarete', 2005, pp. 448.

Importante libro, costituirà una pietra miliare nell'ambito degli studi vichiani. Vasta la documentazione, perfettamente gestita e dominata. Scrittura di alto livello per compattezza, fruibilità, trasparenza.

La Sini, studiosa di Letterature Compare ed esperta di moderne metodologie critiche (profonda conoscitrice di Bachtin, autore opportunamente largamente utilizzato in questo libro e che l'A. ha la ventura di leggere nell'originale russo, al riparo dalle traduzioni, molto spesso imperfette), si muove a 360 gradi in diacronia e in sincronia tra le culture, come del resto è richiesto per un esame corretto della *Scienza nuova*.

Il libro costituisce un'affascinante 'lettura' del capolavoro del pensatore napoletano, e ne disvela l'emozionante percorso. Rare volte la *Scienza nuova* è stata 'letta', 'vista' con tanta partecipante intelligenza: l'A. 'smonta' quest'opera e la 'ricostruisce', sia con l'ausilio di altri testi dello stesso Vico, sia attraverso l'esame attento del contesto culturale.

Giustamente l'A. scrive (p. 19), a proposito della Dipintura posta all'inizio del volume della *Scienza nuova* 1744, che «Vico pone la trascendenza a fondamento della sua filosofia» senza dimenticare l'umano (non si tratta, sostiene

l'A. a proposito della Donna dalle tempie alate raffigurata nella Dipintura, di una Metafisica che non si occupi di comprendere anche gli 'animi umani').

A p. 21, inoltre, l'A. riproduce un brano della *Scienza nuova* del 1744 dove è centrale la rievocazione del peccato originale: a questo, secondo il Vico, seguono gli interventi di Dio per correggerne i nefasti effetti sociali e politici. Discende, infatti, per il filosofo napoletano, dal peccato originale e dall'intervento della Provvidenza per ripararvi, il Diritto naturale (Vico sostiene 'esser vi diritto in natura', affermazione questa, di fondamentale importanza).

L'A. pone l'accento sull'aspetto filosofico della *Scienza nuova*, su quello erudito e su quello narrativo. Com'è noto, la 'scienza nuova' consisteva, per il Vico, nella fusione di filosofia e filologia, di *verum e factum* (come già preannunziato nel *De antiquissima*); secondo l'A., pur nella compresenza di questi elementi, la *Scienza nuova* non è un trattato di filosofia, non è un'opera semplicemente di erudizione né esclusivamente letteraria (si veda l'illuminante p. 41). Ma ancora ad un altro aspetto della *Scienza nuova* l'A. è attentissima: quello dell'iconismo. Un aspetto, quest'ultimo, profondamente radicato nella mentalità e nella cultura di Vico e connesso con la sua idea del linguaggio, costituito, per lui, non soltanto da parole, ma dalla gestualità, da immagini (trasmissione attraverso geroglifici). Aspetto largamente trascurato, nel passato, ma in tempi recenti sottolineato da Eugenio Garin, da Tullio Gregory, da Mario Papini, da Andrea Battistini e da Vincenzo Placella.

Nei manoscritti destinati alla stampa Vico, infatti, dava indicazioni minuziosissime al tipografo in vista anche di una pagina dal valore iconico. L'A., perciò, coerentemente, cita la *Scienza nuova* del 1744 esclusivamente dall'edizione originale (riprodotta anastaticamente dall'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo).

L'A. a p. 15 dichiara di proporsi un'analisi retorico-stilistica della scrittura vichiana. Ciò nulla toglie al suo lavoro, anzi ne delimita con estrema chiarezza e onestà gli intenti. Alla fine di una lettura attenta di questo libro, infatti, siamo consapevoli che esso costituisce un'importante preparazione ad uno studio rinnovato del pensiero della *Scienza nuova*: la Sini, infatti, come accennavo, 'smonta' forse come mai s'era fatto finora i pezzi della formidabile costruzione del grande pensatore, scrittore, poeta della filosofia e filosofo-poeta, in modo tale che ciascuno di quei pezzi fa intravedere al lettore attento e attrezzato la possibilità di percorsi interpretativi nuovi. L'A. compie il miracolo di far parlare Vico e farcelo recepire nella sua «[...] originaria, aspra rudezza», come profeticamente scriveva Pietro Piovani a proposito dell'allora futura edizione vichiana. Il presente studio è sì, dunque, come l'A. ci dice, principalmente stilistico (inserendosi peraltro nella grande tradizione auerbachiana e

spitzeriana) ma ci mette anche in grado di accostarci ad una (o a più) rivisitazione del pensiero del grande napoletano. Il nesso tra filosofia e filologia, tra scienza del vero e scienza del fatto, nesso costitutivo della nuova scienza nell'intenzione vichiana, è certamente inscindibile; l'A. ha riguardato la formidabile costruzione di Vico più dal punto di vista della filologia, ma, proprio grazie all'inscindibilità cui accennavo, apporta luce anche sull'altro versante.

Ma facciamo parlare direttamente l'A. (cito dalla *Premessa*, p. 15): «Le molteplici configurazioni spaziali che solcano il testo vichiano ne confermano la struttura ambiziosamente onnicomprensiva, in cui convivono, giustificandosi a vicenda, ricerca documentaria e teoresi, puntiglio erudito e assiomi, narrazione e sistema. L'esigenza di integrare *certum e verum*, che risuona con frequenza nelle esplicite dichiarazioni dell'autore, pervade anche il tessuto stilistico dell'opera, dalle scelte lessicali all'uso dei tropi, dagli snodi sintattici alla totalità del libro, sia nella sua organizzazione interna (la *dispositio* della materia dei capitoli), sia nel suo aspetto paratestuale e materiale (titoli, sottotitoli, caratteri tipografici)».

L'A., poi, entra più a fondo nel contenuto del libro, con riferimento alla topica (si veda anche qui, oltre) e all'aspetto iconico della *Scienza nuova*, con l'evidenziare i 'luoghi d'oro', l'iconismo della Dipintura-geroglifico e la «spazialità» della Tavola cronologica, il purismo «rivoluzionario» della lingua.

A proposito della Dipintura e della Tavola Cronologica, la cui importanza fu ingiustamente misconosciuta dal Nicolini, l'A. ci mostra quanto siano rilevanti, inserite anche nella tradizione del libro barocco (Sini ricorda opportunamente il *Cannocchiale aristotelico* di Emanuele Tesauro). Nel Vico queste caratteristiche iconiche del libro non soltanto intendono continuare e, semmai sviluppare una tradizione, ma si innervano fortemente nel suo pensiero e nel suo modo di concepire la realtà e la comunicazione, come anche viene ampiamente dimostrato dall'A.

Nel capitolo «Luoghi, chiaroscuri e geometrie», l'A. s'inserisce nel dibattito, avviato dall'intervento di Nicolini, circa l'intento vichiano di costruire la *Scienza nuova more geometrico* (Nicolini negava ogni credibilità a tale intento, giudicando Vico, sull'orma del Croce, come l'antimatematico per eccellenza). L'A. conclude: «Negli ultimi decenni è invalsa l'opinione, pur declinata in molteplici differenti versioni, che considera il metodo della *Scienza nuova* come alternativo a quello di Descartes, ma non per questo sprovvisto di una sua tenuta e coerenza. In effetti il dubbio di una contraddizione latente in quest'opera e pronta a esplodere non appena la si esamini in profondità può svanire se si considera che la geometricità a cui pensa Vico non è necessariamente quella dell'amico-nemico Renato. Non è detto che il metodo geometrico

debba essere per forza cartesiano, che le Dignità e i Corollari che il filosofo ha in mente siano quelli di un trattato di algebra. Gli 'elementi' della *Scienza nuova* rimandano piuttosto agli assiomi della geometria euclidea, una geometria sensibile, visiva, che si costruisce a partire dalle immagini. E ancor meno incontrovertibile appare oggi una divaricazione senza residui, così come viene posta da Nicolini, tra schematismo e fantasia, tra astrazione e concretezza» (pp. 51-52). E più avanti: «L'ordine geometrico invocato dal Vico sembra volere realizzare la consequenzialità dei nessi argomentativi rendendoli visibili, in modo che 'l'occhio della mente' e 'l'occhio del corpo' procedano insieme. Si tratta di un ordine ideale e concreto al tempo stesso [...] che non smembra, ma compone, tiene insieme e costruisce richiami reciproci tra gli elementi, ne mostra i diversi aspetti e la mutua contiguità» (p. 53).

Secondo l'A., nella *Scienza nuova* del '44 «filosofia e filologia convivono in una pulsante simultaneità» (p. 55): è, questa, una felicissima caratterizzazione dell'Opera. L'A., poi, opportunamente, fa un'analisi del seguente passo della stessa *Scienza nuova*: «proponiamo ora qui i seguenti *Assiomi*, o *Dignità*, così filosofiche, come filologiche», e sottolinea acutamente che «con la distinzione tra Dignità filosofiche e filologiche il normale procedimento assiomatico-deduttivo che il lettore di filosofia potrebbe pure attendersi di vedere innescato scivola in secondo piano, e si apre una diversa prospettiva. Che cosa può significare infatti un assioma filologico? Vico [risponde l'A.] sta introducendo non soltanto delle verità astratte, ma altresì dei fatti, e i secondi sono da considerarsi fondamentali allo stesso titolo delle prime» (p. 56). La Sini affronta poi le strutture mentali e metodologiche di Vico: si tratta del metodo di lettura che applica alla *Scienza nuova*. Così l'A. esamina la convinzione di Vico che «ove gli uomini delle cose lontane, e non conosciute non possono fare *niuna idea*, le stimano dalle cose loro *conosciute e presenti*»; da ciò Vico stesso deduce l'origine di molti errori, tutti risalenti all'abitudine di attribuire al tempo «oscuro» le caratteristiche culturali e mentali del tempo presente. L'A. sottolinea qui uno dei principali punti della scoperta vichiana, da cui discende la pionieristica avventura mentale del grande filosofo di addentrarsi nelle 'tenebre' del 'tempo oscuro' della preistoria: quello di compiere l'immane sforzo di spogliarsi delle categorie culturali dei tempi moderni per cercare di accostarsi alla mentalità primitiva, pre-razionale, distruggendo, così, la 'boria dei dotti' che pretendevano di attribuire ai primitivi il loro modo di pensare. Era la prima volta che, nella storia del pensiero umano, ciò accadeva. Questa scoperta consentiva a Vico di interpretare i 'rottami' provenienti dal tempo oscuro tramite tradizioni sempre malamente interpretate in precedenza a causa della boria dei dotti.

Alle pp. 103-122, l'A. dedica un capitolo al «Mosaico dei luoghi d'oro»; questi ultimi, com'è noto, sono luoghi di autori da Vico utilizzati per sostenere tesi proprie particolarmente ardite o per demolire tesi altrui.

Tra i 'luoghi d'oro' su cui si sofferma l'A., di notevole importanza è quello che Vico trae da Tacito (pp. 104-105) per dimostrare i «costumi vituperevoli» degli antichi Egizi, contro chi riteneva che il politeismo pagano avesse avuto origine in Egitto. Il 'luogo d'oro', sottolinea l'A., «contribuisce a gettare discredito sulla nazione e, di conseguenza, su tutti gli studiosi che l'hanno 'innalzata alle stelle'» (p. 105); si pensi, fra gli altri, al Gravina della *Ragion Poetica* (in G. GRAVINA, *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973, pp. 211-212). Il Roggianese, inoltre, è convinto che anche «le lettere» ebbero origine in Egitto, «dove per opera di Mercurio furono inventate» (ivi, p. 212). Per Vico, invece, Mercurio Trimegisto non fu un uomo realmente esistito, ma un «Carattere Poetico», e a conferma di ciò cita «il luogo d'oro di *Giamblico de Misterijs Ægyptiorum*» (nel passo riportato dall'A. a p. 105).

Di capitale importanza è anche il 'luogo d'oro', citato alle pp. 109-110, di Strabone, che serve a Vico a sostenere la tesi secondo la quale «la comunicazione tra gli uomini inizia [...] con una narrazione muta, dove [...] la favella si sostanzia originariamente di forme visive, di gesti mimetici e atti ostensivi». Per Vico ne emerge «anche il principio dell'indissolubilità tra significante e significato» (p. 110). Come giustamente osserva l'A., l'idea di una superiorità del pensiero sul linguaggio così come viene enunciata dai logici di Port Royal è quanto di più estraneo all'orizzonte vichiano; uno dei maggiori contributi della *Scienza nuova* consiste infatti nell'aver mostrato l'indissolubile complementarità di 'mente' e 'favella' al punto da indurre a ritenere la scoperta dei caratteri poetici la prima svolta linguistica nella storia della filosofia.

Vico, si sa, ha indissolubilmente unito filosofia e retorica. La retorica, mostra l'A., diventa in Vico uno strumento che dirige il suo pensiero. Oltre a tutto ciò, nel volume della Sini viene rivissuta e integrata la forte valorizzazione della retorica (per tale rivalutazione è il caso di ricordare, fra altri, i meriti di Battistini e Crifò) nell'esperienza del filosofo napoletano, ribaltando la posizione crociana e nicoliniana. Anche in questo caso si assiste, nel libro della Sini, ad un approfondimento dell'unità inscindibile tra filosofia e retorica all'interno dell'esperienza vichiana: la grande diatriba che ha origine dai tempi di Platone e di Isocrate si può dire brillantemente superata da Vico. Questi, umile professore di retorica, nel solenne finale dell'*Autobiografia* testimonia di aver vissuto il suo insegnamento come professore di sapienza esibita al cospetto della comunità scientifica europea.

Alle pp. 84-85, l'A. sottolinea uno dei motivi vichiani fondamentali, quello

della superiorità e della precedenza della topica rispetto alla critica: «La posizione di Vico nel confronto tra critica e topica risulta già chiara nel *De ratione*: ‘*Deinde sola hodie critica celebratur; topica nedum non praemissa, sed omnino posthabita. Incommodè iterum; nam ut argomentorum inventio prior natura est, quam de eorum veritate diiudicatio, ita topica prior critica debet esse doctrina*’. Le premesse da cui muove il procedimento deduttivo non possono per principio essere deduttivamente dimostrate, altrimenti si avrebbe una regressione all’infinito. Il punto di partenza di qualsiasi ragionamento nasce da un atto inventivo, e pertiene a un ordine radicalmente diverso da quello della dimostrazione. Si tratta di un ordine concreto, figurativo, soprattutto deittico. Prima ancora che arte del persuadere, la retorica è il fondamento originario di qualsiasi dimostrazione. A ciò si correla l’interesse vichiano per l’immagine in quanto forma conoscitiva ed espressiva primaria, così come l’importante funzione assegnata alla geometria nel processo dell’apprendimento».

A proposito della topica, è estremamente illuminante una potente pagina della *Scienza nuova* del ’44: «La *Provvedenza* ben consigliò alle cose umane, col promuovere nell’umane menti prima la *Topica*, che la *Critica*; siccome prima è conoscere, poi giudicar delle cose: perché la *Topica* è la facoltà di far le *menti ingegnose*, siccome la *Critica* è di farle *esatte*; e in que’ primi tempi si avevano a ritruovare tutte le cose *necessarie* alla vita umana, e ’l ritruovare è proprietà dell’ *Ingegno*. Et in effetto chiunque vi rifletta, avvertirà, che non solo le cose *necessarie* alla vita, ma l’*utili*, le *comode*, le *piacevoli*, ed infino alle *superflue del lusso* si erano già *ritruovate nella Grecia* innanzi di provenirvi i *Filosofi*, come il farem vedere, ove ragioneremo d’ intorno all’ *Età d’ Omero*: di che abbiamo sopra proposto una *Degnità*, ch’ i *Fanciulli* vagliono potentemente nell’ *imitare*; e la *Poesia* non è, che *Imitazione*; e le *Arti* non sono, che *Imitazioni della Natura*, e ‘n conseguenza *Poesie* in un certo modo *reali*. Così i *primi popoli*, i quali furon’ i *fanciulli del Gener’ Umano* fondarono prima il *Mondo dell’Arti*; poscia i *Filosofi*, che vennero lunga età appresso, e ‘n conseguenza i *vecchi delle nazioni*, fondarono *quel delle Scienze*; onde fu affatto *compiuta l’Umanità*» (*Scienza nuova* 1744, Libro secondo, p. 108 dell’edizione originale).

Fondamentali anche le considerazioni dell’A. ad apertura del capitolo su «La compresenza dei tempi»: «Il trattamento dell’enorme latitudine storica contemplata dal racconto, che parte dalla preistoria ignota e giunge al presente della scrittura autoriale, sembra dunque a prima vista smentire l’ordinata tassonomia che la Tavola Cronologica e le relative Annotazioni hanno inaugurato nel *Libro Primo*, per cedere il posto a una caotica acronia. In realtà proprio la Tavola funge da guida alla comprensione della visione vichiana dei tempi. Le colonne del diagramma vogliono indicare l’attitudine comparatisti-

ca che l'autore sollecita, e che si traduce in una prospettiva sostanzialmente panottica e dunque sincronica. Un'analisi testuale della scrittura della *Scienza nuova* conduce a confermare tale prospettiva, mettendo così a fuoco un altro importante aspetto dello stile della simultaneità e della connessa spazializzazione del testo che costituiscono l'ipotesi di fondo di questa ricerca» (p. 143).

Lo stile della simultaneità e la spazializzazione del testo, a proposito della *Scienza nuova* del 1744, sono due indicazioni altrettanto importanti dell'A.

Grazie alla prima, si interpreta meglio la più grande scoperta di Vico e cioè la congiunzione di filosofia e filologia nella *Scienza nuova*.

Per il tema 'immagine e parola', l'A., a p. 147, scrive: «Il microaffresco della medaglia [delle 'tre cosce'] è anche discorso, a riprova di una nozione di linguaggio secondo la quale immagine e parola non vanno considerati come forme separate, ma rappresentano semmai stadi diversi del medesimo atto espressivo, sostanzialmente iconico e spaziale».

Ancora a proposito della compresenza dei tempi, l'A., fa notare che Vico inserisce talvolta esempi presi dall'attualità nel proprio discorso riguardante l'antichità.

A p. 159, dove è raffigurato un Vico tra pancronia e rischio di acronia, l'A. richiama, tra l'altro, l'attenzione su una mirabile pagina della *Scienza nuova* del '30, la quale ci dà la misura della serietà straordinaria con la quale Vico misurava il proprio operare con i grandi dell'antichità e con gli uomini futuri, oltre, naturalmente, che con il lettore a lui contemporaneo. Un dialogo con Platone, con Varrone, con i posteri. La sua meditazione non gli concedeva sconti né calate di tono.

Del racconto vichiano sulla nascita della tragedia l'A., p. 164, sottolinea la «compresenza dei tempi del mondo narrato e del mondo commentato, l'accostamento di epoche diverse, il richiamo all'esperienza quotidiana odierna attraverso l'osservazione dei costumi 'contadineschi'». Sini riporta quindi (pp. 164-165) la splendida pagina sulla vendemmia e sull'origine della tragedia (pp. 410-411 dell'edizione originale) e molto opportunamente la definisce non lontana dalla realtà storica effettiva. L'A. ci offre delle acute osservazioni a proposito dell'abitudine vichiana di accostare testimonianze storiche e consuetudini contemporanee, studiando i costumi dei bambini, dei contadini (in questo caso i vendemmiatori della propria epoca). Si tratta di un'analisi assai fine sui tempi verbali di questa pagina vichiana dove «ha luogo l'abituale alternanza tra narrazione e commento, che diviene a tratti vera e propria fusione. Il discorso esordisce in forma di narrazione, con prevalenza del passato remoto per il primo piano e dell'imperfetto per lo sfondo. Qui si può notare l'uso iterato, tipicamente vichiano, del verbo 'dovere', che nella *Scienza nuova*

oscilla tra una modalità congetturale e un valore di necessità» (p. 166). Lo studio dei tempi verbali in Vico si articola, inoltre, in molti luoghi del capitolo dell'A. circa *La compresenza dei tempi* (ad es. alle pp. 196 sgg).

Nel concludere l'esame della *Parte Prima* del volume della Sini, spenderei qualche ultima parola sullo stile della simultaneità, sul quale giustamente l'A. insiste molto, tanto da servirsi di questa espressione per il titolo della prima parte del suo libro. Lo stile della simultaneità, afferma l'A., permette a Vico di «trasformare la diacronia diegetica in sincronia iconica» (p. 41). Nello spazio dell'opera vichiana rivive il *tempo* della Storia millenaria («*assai più di mille anni*») percorsa dal filosofo napoletano.

Lo spazio della *Scienza nuova*, inoltre, è uno scenario che acquista una sua tridimensionalità grazie alla corporeità dei personaggi che lo percorrono: «gli eroi vichiani attraversano gli spazi, li strutturano e li narrano seguendo le indicazioni del loro corpo e delle loro relazioni interpersonali» (p. 17: Vico dunque è anche attento a una sorta di prossemica dei personaggi). A proposito della Dignità LXVIII, l'A. sottolinea come i personaggi siano «descritti con notevole efficacia icastica, al punto da poterli immaginare mentre si muovono, come *imagines agentes*, in un teatro della memoria» (p. 97). L'A. addita diversi luoghi della *Scienza nuova* capaci di creare nella mente del lettore questa sorta di teatro mentale; così commenta il luogo sui re eroici: «in questo affollato brano i luoghi d'oro partecipano dunque a un fitto dialogo [...]. Il coro delle voci è diretto da mano sicura, che tiene saldo il controllo» (p. 114). Anche i luoghi d'oro, afferma dunque l'A., entrano a far parte della complessa scenografia vichiana «costellata di valori iconici» (p. 123). In particolare, nella scena sui re eroici «il coro delle voci» è composto dai luoghi d'oro di Tacito e Omero, da imponenti personaggi del mito pagano e della Bibbia, ma anche da «precisazioni lessicali e documenti storici» (p. 114). Lo stile della simultaneità permette a Vico di mettere in scena, in un breve frammento di testo, vari tipi di personaggi: eroi, masse, eventi, concetti filosofici, dando luogo alla costruzione di una vera e propria macchina teatrale, «di uno spazio mobile e pulsante, di una pluralità ordinatamente intricata di luoghi, macchina retorica e insieme organismo vivente» (p. 41).

Nel percorso degli intricati spazi della *Scienza nuova* il lettore si orienta tramite «itinerari e mappe geografiche» (pp. 15-16) costituite dall'apparato paratestuale e iconico di «titoli, sottotitoli, caratteri tipografici» (p. 15), ma anche da una «fitta quantità di richiami anaforici, analettici e prolettici» (p. 17). Il linguaggio vichiano, inoltre, è caratterizzato, oltre che da questo particolare tipo di didascalie, da locuzioni performative e deittiche (la parola, nella *Scienza nuova*, 'fa vedere' ciò che racconta: del resto, nella nozione vichiana di lin-

guaggio, «immagine e parola non vanno considerati come forme separate», p. 147), che consentono al «lettore-spettatore» (p. 19) di visualizzare le grandi rappresentazioni della *Scienza nuova*.

Lo stesso Vico entra in campo come personaggio protagonista (e ciò avviene senza alcuna sfasatura di piani temporali tra Vico personaggio e Vico autore: egli attraversa gli spazi della *Scienza nuova* nel momento stesso in cui la scrive, a differenza, ad esempio, della sfasatura temporale che c'è tra Dante personaggio e Dante poeta): la filosofia della *Scienza nuova* è «riflesso del suo autore [...] che percorre gli spazi della sua opera ed è essa stessa grandioso spazio, in cui il pensiero cammina [...] in quel movimento di 'sistole e diastole' tanto efficacemente descritto da Andrea Battistini» (p. 17). Si può quindi affermare che Vico mette in scena (come personaggi, oltre ai suoi 'eroi' e a se stesso) anche i concetti filosofici e le passioni. Questa operazione Vico l'aveva attribuita a Gianvincenzo Gravina nel suo *Parere* premesso alle *Tragedie cinque* (Napoli, Mosca, 1712) di quest'ultimo. Ed è quello che Vico stesso farà (riuscendoci a dire il vero molto meglio del Roggianese) successivamente nella *Scienza nuova*, dove 'fa vedere', dà corpo alle passioni, ai concetti filosofici, mettendoli in scena con la plasticità tipica di un'opera drammaturgica. Si potrebbe aggiungere, quindi, alla considerazione dell'A. di p. 41, secondo la quale la *Scienza nuova* è insieme un trattato di filosofia, un'opera di erudizione, un'opera letteraria, che la rappresentazione che Vico fa al mondo della sua 'scienza nuova' ha anche le caratteristiche della rappresentazione teatrale.

Nella seconda parte del suo volume, intitolata *Lo spazio del libro*, l'A. studia con grande apertura e competenza lo stretto rapporto del pensiero di Vico, in particolare della *Scienza nuova* del 1744, con la resa tipografica da lui perseguita e voluta e fortemente testimoniata dai minuziosissimi avvisi che il Vico stesso indirizzava agli stampatori. L'edizione Nicolini di tutte le opere del Vico, attraverso la quale nel Novecento il mondo ha conosciuto e studiato Vico, non era sensibile a questi aspetti, anzi li appiattiva nella smania di ammodernare e offrire al lettore moderno dei testi il più possibilmente fruibili e, in definitiva, allineati sulle consuetudini scritte e tipografiche del Novecento (anzi, per quanto riguarda l'interpunzione, per dichiarazione stessa del Nicolini, modellati sull'uso del Manzoni!).

A questa situazione si propose di porre rimedio Pietro Piovani con il suo importante progetto di una nuova edizione del Vico, più fedele alle caratteristiche anche esterne, testuali e paratestuali, dell'opera vichiana. Contemporaneamente Eugenio Garin e Tullio Gregory, con il suo Centro per il Lessico Intellettuale Europeo, si mostrarono fortemente sensibili anche all'aspetto paratestuale dei testi vichiani (importante la riproduzione anastatica della *Scien-*

za nuova nell'edizione 1725, auspicata in un'appassionata e celebre pagina da Garin e fatta eseguire da Gregory).

Il teorico delle modalità della nuova edizione finì con l'essere Vincenzo Placella il quale già le delineava, motivandole con la nuova sensibilità scientifica interdisciplinare, in un saggio del 1978 e le ribadì e accrebbe nei suoi numerosi successivi interventi di filologia vichiana. La proposta di Placella, autorevolmente offerta alla comunità scientifica da Pietro Piovani, ha finito con l'essere definitivamente accettata nell'ambito dell'Edizione critica del Vico che sta portando avanti il Centro di Studi vichiani, e realizzata ultimamente nell'edizione critica, a cura di Paolo Cristofolini, della *Scienza nuova* del 1730. Si trattava di editare Vico applicando, prima di tutto, la prassi ecdotica che si era andata affermando per le opere composte dopo l'invenzione della stampa: per esse, in Italia e all'estero, si stava diffondendo la tendenza, da parte dei filologi editori più avvertiti ed aggiornati, a rispettare le caratteristiche (grafiche, interpuntive, insieme con l'uso delle maiuscole, dei corsivi, dei maiuscolotti, dei 'tutto maiuscolo') dell'edizione originale (cioè della prima edizione a stampa seguita dall'autore) o del manoscritto d'autore (autografo o apografo rivisto dall'autore): autorevoli esempi in tal senso, allora, erano, fra gli altri, le edizioni pariniane di Isella e quella 'Astese' delle opere di Alfieri, nell'uno e nell'altro caso con una documentazione completa e cronologicamente disposta degli *avant textes*. I pregevolissimi studi di Mario Papini costituirono un importante appello all'attenzione verso l'iconicità della *Scienza nuova* (si veda, almeno, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella «Scienza nuova» di G. B. Vico*, Bologna, Cappelli, 1984). La filologia applicata a testi moderni, spesso in presenza di autografi dell'autore (magari attestanti varie redazioni di una medesima opera) e/o di edizioni originali, è molto diversa dall'edizione di testi dell'Antichità i cui originali sono scomparsi e di cui ci restano copie lontane di secoli dall'originale. Inoltre, i progressi di una moderna codicologia e di una raffinata paleografia avevano reso molto esigenti gli studiosi. Tutte queste istanze furono rappresentate nel Convegno internazionale interdisciplinare sui *Moderni ausili all'Ecdotica*, organizzato da Vincenzo Placella e tenutosi a Fisciano-Vietri sul Mare-Napoli dal 27 al 31 ottobre 1990 (*Atti*, Napoli, ESI, 1994).

L'A. coglie appieno il significato di questa nuova filologia, anzi, integra le motivazioni addotte da Placella con giustificazioni tratte da studi successivi (e anche qualcuno precedente), sicché il volume che qui si presenta costituisce anche, tra l'altro, una sicura giustificazione teoretica della nuova edizione promossa dal Centro di Studi Vichiani.

Di grande valore il cap. XII, intitolato «Edizioni», del volume della Sini, la

quale conduce un esame accurato e sereno, con deduzioni metodologiche importanti, sulla nota editoriale del Nicolini (1911) circa il proprio metodo di editore vichiano. L'attenta analisi delle ragioni addotte dal Nicolini per giustificare la propria scelta di ammodernare e unificare su un solo carattere (il tondo comune) la complessa pagina vichiana, conduce l'A. a conclusioni illuminanti proprio sull'importanza delle caratteristiche che l'edizione Nicolini sacrificava (pp. 259 sgg.).

Di pari importanza il capitolo «L'enunciazione tipografica» dove si studia il contesto della grande tradizione tipografica nella quale si inserisce la *Scienza nuova* del 1744: l'A. fa suggestivi riferimenti alle edizioni del *Cannocchiale aristotelico* del Tesaurò, all'esperienza di Caramuel e di Gironda, alla presenza a Napoli di molte iscrizioni lapidarie ed alla richiestissima e consumata esperienza di epigrafista del Vico stesso. Vi è una vasta tradizione tipografica tra fine Cinquecento e fino a tutto il Seicento, con fortissima valenza iconografica, la quale si innesta sullo sfondo del Barocco (e giustamente l'A. parla di opera barocca a proposito della *Scienza nuova*). Il contenuto del pensiero vichiano si fonde in maniera formidabile con l'incarnazione, anche tipografica, di esso. Le sue idee sul linguaggio delle origini, 'la lingua degli dei', una lingua non articolata, fatta di cose, si traduce nella sintesi che Vico realizza della propria opera nella 'Dipintura', un 'geroglifico', che già Mario Papini aveva accostato a immagini presenti in stampe secentesche. La Sini, nell'ambito del recupero che opera di elementi un tempo trascurati della *Scienza nuova* ricorda, tra gli altri, oltre agli studi di Vincenzo Placella, quelli eccellenti di Armando Petrucci sulle qualità iconiche del libro barocco.

Alla bibliografia, veramente imponente e, si può dire, completa, segue, in chiusura del volume, un'utile sequenza di tavole, riproducenti pagine manoscritte e a stampa di opere di Vico e di altri scrittori tra Sei e Settecento di particolare valenza iconica.

Alla luce di quanto detto in queste pagine, un'ultima considerazione sul linguaggio e la struttura dell'opera in esame. Non asettica e supponente 'scientificità' nel libro della Sini, ma neanche facili cedimenti all'emotività, nel ripercorrere le straordinarie pagine del racconto vichiano, letto con dominio ed estrema compostezza. Il volume, inoltre, nella sua costruzione geometrica suddivisa in titoli e sottotitoli sapientemente scelti, si pone come mimesi dell'articolata struttura della *Scienza nuova*. Anche per la Sini, dunque, si può utilizzare la nota espressione di un famoso saggista: il Critico si fa doppio del Poeta.

SILVIA CAIANIELLO, *Scienza e tempo alle origini dello storicismo tedesco*, Napoli, Liguori, 2005, pp. 351.

Il libro di Silvia Caianiello è un libro da leggere – da studiare – con molta attenzione, tenendo costantemente ben presente quale ne è il motivo conduttore. Tale motivo conduttore è quello della ricognizione dell'apporto che la riflessione sulla conoscenza storica in Germania dalla seconda metà del secolo XVIII sino ad oltre la metà del secolo XIX riceve da parte dell'indagine scientifica nelle sue componenti più immediatamente vicine al problema del vivente. Il trasformarsi dell'indagine intorno al problema del vivente nei suoi molteplici aspetti si ripercuote sul modo in cui va intesa la temporalità come grandezza fondamentale dei fenomeni storici.

Nel libro si intersecano molti piani d'indagine, piani la cui ricognizione è peraltro condotta in una prospettiva interpretativa e ricostruttiva delineata con chiarezza: quella di un esame della vicenda dello storicismo tedesco presa in considerazione negli aspetti per così dire più fattuali e meno ideologici, e condotto quindi con un'attenzione primaria per i modi in cui, dalla prima *Aufklärung* sino alla ricostituzione del *Reich*, il problema della conoscenza storica viene affrontato e dibattuto in Germania dagli 'addetti ai lavori', e da 'addetti ai lavori' – storici, filologi, linguisti – le cui opere rappresentano altrettante pietre miliari nello sviluppo di quelle che poi, apparso quest'ultimo come consolidatosi in modo pressoché definitivo, si vorranno indicare come 'scienze dello spirito'. Avviatosi con un'incisiva messa a fuoco della configurazione che la disputa tra antichi e moderni assume in Germania portando alla nascita d'un vero e proprio 'mito' della grecità, il libro si distende poi a trattare di Winckelmann in un lungo e molto denso capitolo, per misurarsi quindi – con sondaggi che toccano sia la Riforma sia la Germania del Settecento sia Vico – con la storia e la teoria del metodo filologico in pagine che assegnano un rilievo primario a F.A. Wolf. Alle teorie e alle opere di Heyne, di Herder, di Boeckh, di Niebuhr e infine di Droysen sono invece dedicati i capitoli che vanno dal quarto al settimo. In questa che è di fatto la seconda delle due parti in cui il libro potrebbe essere diviso, il confronto più diretto e circostanziato con alcuni dei massimi 'addetti ai lavori' del lavoro storico e filologico tedesco condotto da Silvia Caianiello fornisce stimoli e apre prospettive non solo di notevole suggestione, ma anche di innegabile spessore teorico, peraltro sempre con la cautela che nasce dalla consuetudine con opere che rappresentano altrettanti classici della riflessione sulla scienza della storia.

L'intero libro è così percorso dal proposito di affrontare con la mente

sgombra da pregiudizi totalizzanti, lontana da ogni adesione a storicismi sistematici e chiliastici, lontana da ogni adesione a storicismi sistematici e chiliastici, la ricostruzione d'una vicenda nel corso della quale lo studio della storia ha raggiunto e messo alla prova un rigore nel contempo tutt'altro che algido nei confronti del senso delle azioni degli uomini. È un proposito, è un'esigenza, peraltro, cui viene data soddisfazione agendo contemporaneamente su due registri che potrebbero per alcuni aspetti apparire divergenti. Da un lato, infatti, Silvia Caianiello affronta e analizza con ampiezza di riferimenti l'opera di effettivi 'addetti ai lavori' dell'indagine storico-filologica come Wolf, Heyne, Boeckh, Niebuhr, Droysen; da un altro, invece, la sua attenzione va – in un lungo, denso capitolo – ad una figura che non può essere fatta rientrare in senso stretto alla categoria di tali 'addetti ai lavori', o quantomeno di cui vengono prese in esame quelle opere che, meno di altre, mostrano di rientrare nella categoria delle opere storico-filologiche: è ovviamente di Herder che stiamo parlando, e delle *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Quella che a tutta prima potrebbe apparire addirittura una contraddizione nella struttura d'un libro il cui motivo conduttore è senza dubbio una distanza costante (e 'sentita') nei confronti di ogni facile ricorso alle soluzioni offerte dalle filosofie della storia, in realtà appare ben presto ben altro che una contraddizione. Il confronto con Herder – con uno Herder che oramai non possiamo non leggere con gli occhi di Nisbet e di Verra – dà infatti modo a Silvia Caianiello di poter mettere mano a quello che può essere considerato un vero e proprio regesto di tutti i nodi problematici venutisi a formare in seno al dibattito settecentesco (e non solo tedesco) intorno alla possibilità di fare uso delle scienze della natura (ivi comprese, s'intende, quelle della vita) per arrivare a dare spiegazione della storia dell'uomo. Non è solo così la sottolineatura della radicale differenza tra Herder e Hegel sul piano della concezione di un tempo che è salvato dal primo e dissolto invece dal secondo 'in una figura escatologica' ad emergere con nettezza, ma ad essere decisamente ribadito è anzi soprattutto il carattere 'emergentista', costitutivamente non-riduzionista dell'interpretazione che della storia umana Herder ci propone con la delineazione d'una prospettiva storicista la cui grandezza – scrive Silvia Caianiello aderendo alle tesi di Nisbet e di Verra – sta nella costante salvaguardia delle singole culture, delle singole forme di vita dell'uomo come irripetibili. È una prospettiva storicistica, è uno storicismo che prende forma – così ancora viene efficacemente sottolineato – come conseguenza del 'fallimentare tentativo di ricondurre la storia a leggi naturali', di volere in altri termini imporre la prospettiva del determinismo alla ricostruzione e alla comprensione di vicende di cui è difficile e forse impossibile ravvisare la

regolarità. Per molti, decisivi aspetti è impossibile non continuare a condividere il nerbo argomentativo della celeberrima recensione kantiana, ma nel contempo è innegabile che siamo così dinanzi – e di fatto proprio con il concorso decisivo di Kant, che così è quegli che ha sceverato in Herder il grano dal loglio – a quella rinascita d'una riflessione sulla natura umana nella sua dinamicità che prende poi forma organica con Wilhelm von Humboldt e che si presenterà come componente costitutiva d'una riflessione sulla scienza della storia consapevolmente investitasi di un primario compito politico.

La ricchezza e la finezza delle analisi condotte nel libro rischiano tuttavia di non essere valorizzate appieno se, di tali analisi, si volesse indicare come comune denominatore la proposta di una sorta di ritorno a uno Herder (emendato 'alla Kant') contro Hegel. Il libro di Silvia Caianiello non è un libro semplice, fatto com'è di molti piani che in esso si intersecano e di visuali che si aprono su panorami suggestivi ma anche non privi di penombre, aperti su scorci che lasciano intravedere molte cose e – soprattutto – suggeriscono la possibilità di incamminarsi lungo percorsi non facili, ma seducenti. Non è possibile in questa sede scendere nei dettagli, elencare puntualmente i luoghi in cui il lettore, con l'occhio non solo al testo ma alle ampie note, è ripetutamente incuriosito, sollecitato a volgere lo sguardo in più d'una direzione, a volte – può accadere – trovandosi anche disorientato. Vi è però una delle direzioni di ricerca che nel libro sono indicate e poi anche percorse per un buon tratto su cui deve essere richiamata l'attenzione del lettore non solo per il suo intrinseco interesse, ma anche per l'oggettiva importanza che essa presenta proprio perché di fatto intimamente connessa con quanto sopra richiamato circa il 'fallimento' – effigiato quasi come una 'felice colpa!' – del tentativo herderiano di ricondurre anche la storia umana al ritmo dei processi della natura. Questa direzione di ricerca emerge e viene seguita per buon tratto nel complesso capitolo dedicato a Winckelmann. In questo capitolo è centrale l'attenzione per come in Winckelmann si delinea il 'crinale' che separa ma non scinde l'arte dalla natura e che, anzi, fa sì che arte e natura mostrino di dover essere osservate con un medesimo occhio, volto a cogliere quei segni, quelle tracce che, indizi di una totalità presente ma non distintamente percepita, possono comunque in un qualche modo consentirne l'intelligenza. Ciò avviene con l'adozione di un paradigma di tipo potremmo dire 'indiziario-induttivo' che Silvia Caianiello – facendo propri e sviluppando alcuni spunti a suo tempo offerti da Wolfgang Iepens – ci mostra derivare dal dibattito in cui, nel pieno del secolo XVIII, le esigenze poste dal modello della scienza newtoniana si scontrano con quelle di una 'storia naturale' che in primo luogo Buffon ritiene debba

ispirarsi a criteri di diverso genere, tali da garantire un'effettiva fedeltà alla dimensione dell'osservazione e quindi una reale empiria induttiva. Ciò non significa in ogni caso uno schiacciamento delle posizioni di Winckelmann – di una storia dell'arte alla ricerca dei criteri di identificazione dello 'stile' – su quelle di Buffon e di altri aspetti del dibattito dell'epoca intorno alla comprensione del vivente. Vi sono le convergenze, ma anche le divergenze – ovvero quelle che sono solo superficiali analogie – che devono essere sottolineate, e non si può certo dire che le analisi di Silvia Caianiello manchino di cautela, di problematicità. Ma pur tenendo fede alla cautela, pur mantenendo sempre fermo il senso della problematicità delle scorciatoie e delle pure e semplici assonanze, perché non continuare su questa strada? Perché non approfondire, in una serie di nuove ricerche e magari in un nuovo libro, il modo in cui, per strade tortuose, anche la riflessione sui vari modi di fare storia e sulla possibilità di praticarli comunque come scienza condotta nel grande secolo in cui la si è voluta esplicitamente teorizzare – il secolo XIX, il secolo della grande divisione tra scienze della natura e scienze dello spirito – è stata una riflessione che, rifiutando il determinismo dei modelli fisico-matematici, nondimeno ha voluto in più d'un caso guardare non dalla parte di chi si appellava alla retorica di una filosofia della storia che proceda di chiarezza in chiarezza? Quella riflessione, allora, aveva voluto guardare alle indagini di chi, senza per questo volere fare dell'uomo un animale, nondimeno ne riteneva possibile studiare i costumi, le credenze, le arti con metodi che non ne mettessero irresponsabilmente in ombra quella che comunque ne è la fondamentale naturalità, perché naturale è comunque anche quello che un conoscitore attentissimo di quel mondo culturale come Antonio Labriola – chiamava il 'terreno artificiale' su cui si svolge la storia. Crediamo che ancora non sia poco quel che è da scrivere – e Silvia Caianiello sarà indubbiamente in grado di farlo, lungo la linea di una tradizione di studi in cui la nostra cultura oramai da tempo ha un vero primato – sulla storia che – per vie che spesso varcano d'altronde i confini della Germania – va da Herder sino a Dilthey.

STEFANO POGGI

CHRISTIAN DEL VENTO, *Un allievo della rivoluzione. Ugo Foscolo dal «noviziato letterario» al «nuovo classicismo» (1795-1806)*, Bologna, Clueb, 2003, pp. XIII-316.

È oramai un dato consolidato che negli ultimi anni si è affermata una nuova, importante stagione di studi sulla situazione storica, politica e cultu-

rale dell'Italia tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. I risultati raggiunti dai lavori di studiosi come Antonino De Francesco, Eugenio Di Rienzo, Anna Maria Rao, hanno contribuito all'operazione di rivisitazione di quel periodo e degli autori che in esso hanno dimora, spesso in consonanza, ma anche con significativi spostamenti di strategia, con le tesi interpretative di storici autorevoli e affermati come Giuseppe Galasso, Giuseppe Giarrizzo, Pasquale Villani. Quest'azione di rivisitazione ha riguardato anche figure di primissimo piano della storia culturale del nostro paese, come per esempio quella di Vincenzo Cuoco (su cui la storiografia italiana deve molto alle indagini di Fulvio Tessitore) o dei numerosi letterati studiati da Umberto Carpi. Questo bel libro di Christian Del Vento riesce a costruirsi uno spazio all'interno delle indagini dedicate alle nuove forme poetiche elaborate in Italia tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo e che sono alla base dell'esperienza dei maggiori esponenti della letteratura italiana di quell'epoca, come dimostrano gli studi di Duccio Tongiorgi sull'eloquenza nella cultura letteraria nell'Università di Pavia, il lavoro di Annalisa Andreoni sull'*Omero italico. Favole antiche e identità nazionale tra Vico e Cuoco* (Roma, Jouvence, 2003), e tre ricchi volumi su Vincenzo Monti, editi recentemente. Il volume di Del Vento si sofferma su un altro cruciale personaggio di quel periodo, Ugo Foscolo, esaminato, a partire dall'epoca del suo apprendistato veneziano, nello sforzo teorico di elaborare una nuova poetica, che riuscì a realizzare anche attraverso l'incontro e il confronto con autori come Monti, con il quale ebbe in comune, almeno fino al 1803, un progetto di riforma letteraria intorno a cui si riorganizzò la parte più innovativa della cultura italiana di inizio Ottocento. Dunque un libro su Foscolo, ma non solo. Infatti la sua lettura consente di ricostruire quell'ampia e importante intelaiatura di uomini politici e di studiosi che hanno dato un contributo al dibattito culturale di quei primi anni dell'Ottocento, con un particolare riferimento proprio a Monti e a Vincenzo Cuoco. E qui si rivela, a mio giudizio, un ulteriore motivo di originalità che pone questo lavoro in linea di continuità con le indagini a cui si è fatto prima riferimento, in quanto, come mostrano le pagine dedicate alla fortuna del grande poeta (che riprendono una impostazione seguita recentemente anche per Cuoco da Tessitore e De Francesco), proprio Foscolo e lo storico molisano sono tra quei rappresentanti del pensiero politico italiano che hanno influito anche sulle origini del Risorgimento. Attraverso il lavoro intorno alla fortuna del pensiero foscoliano, l'A, infatti, riesce a sgombrare il campo dalle tesi che lo vedevano, nonostante le innegabili ascendenze rivoluzionarie del Triennio, 'ambiguamente', se non quando direttamente, legato ad un'ideologia antidemo-

cratica e conservatrice, talvolta reazionaria, per restituirlo invece al proprio tempo e al dibattito che in esso si svolgeva. Da questo punto di vista, ponendosi sulla linea dei lavori di Umberto Carpi, ma anche di Mario Pazzaglia e Gennaro Barbarisi, il volume si allontana dalle prospettive che hanno riassunto l'esperienza foscoliana stretta tra il giacobinismo giovanile e il realismo pessimista della maturità, così come da quelle che lo hanno rinchiuso all'interno della categoria del 'moderatismo', per intenderla come «un percorso comune a molti esponenti del democratismo italiano e francese», in modo da offrire una nuova valutazione della sua opera e delle sue riflessioni storiche.

La linea interpretativa centrale è quella di mostrare la poetica foscoliana come una reazione alla crisi del classicismo che cerca di alimentarsi di un orientamento storicistico supportato da nuove inedite prospettive sociologiche. Infatti, al modello accademico ed erudito di imitazione, Foscolo sostituisce l'idea che l'azione del poeta può essere adeguatamente compresa soltanto attraverso l'identificazione con i poeti 'primitivi', che sono anche gli storici e i teologi delle loro nazioni. Sulla base di questa intuizione, profondamente intrisa di motivi vichiani, la nuova poetica foscoliana indica la via d'uscita dalla crisi della poesia moderna non nel recupero dell'antichità, ma «nell'adeguamento del poeta al 'genio' e ai 'costumi' del proprio tempo» (p. 259), dunque nel pieno riconoscimento del tema della storicizzazione delle varie epoche. Questa tesi, argomentata principalmente nei capitoli VI-VIII del libro, è introdotta da una lunga indagine sul periodo del noviziato veneziano e sulle prime esperienze milanesi e bolognesi del grande poeta, il quale sin dai suoi esordi si lega da un lato a Monti, incontrato in primo luogo per il comune interesse verso la tragedia shakespeariana e al nuovo teatro tedesco (Klopstock, Wieland, Lessing) e le cui opere (soprattutto *l'Aristodemo* e il *Galotto Manfredi*) rappresentarono per il giovane Foscolo un «vero e proprio modello teatrale»; dall'altro, in particolare intorno al 1797, all'ala più radicale dei patrioti veneziani, come per esempio Vincenzo Dandolo. Ma è l'ingresso nella «Società d'Istruzione Pubblica» che colloca Foscolo vicino ai rivoluzionari napoletani che collaboravano al suo interno, vale a dire Flaminio Massa e Carlo Lauberg. Ciò mostra già negli anni del suo noviziato poetico la distanza dalle posizioni più moderate e la vicinanza, attestata soprattutto dall'impegno politico e dall'attività giornalistica, al tema della protesta sociale che lo accomuna ai democratici più radicali, che, seppure da posizioni giacobine, criticavano Robespierre.

All'interno di queste osservazioni alcuni elementi appaiono di maggior interesse nella ricostruzione di Del Vento. Innanzitutto vorrei segnalare l'insi-

stenza sul ruolo di Aurelio de' Giorgi Bertola nella formazione foscoliana. Questi, infatti, fu tra gli esponenti più illustri della cultura veneta di fine Settecento (insieme a Ippolito Pindemonte, Melchiorre Cesarotti ecc.) la cui esperienza era intrisa soprattutto di elementi tardo illuministici che Foscolo certamente non poteva più condividere, ma che contribuirono ad aprirlo all'esperienza politica e culturale degli illuministi napoletani, gli stessi ai quali Bertola si riferiva nella *Filosofia della storia* (e su questo punto occorre rimandare alle pagine dell'introduzione di Fabrizio Lomonaco, che recentemente ha dato alle stampe una riedizione di *Della filosofia della storia*, Napoli, Liguori, 2002). Del Vento, dunque, mette in luce l'incontro di Foscolo con quella generazione di studiosi meridionali che si erano alimentati della lezione di Giambattista Vico, che al poeta, prima dell'incontro con gli esuli della rivoluzione del '99, giunse attraverso il filtro della cultura veneta e di Antonio Conti, così come di Clemente Sibiliato e Francesco Colle, Jacopo Stellini e Nicola Concina e Melchiorre Cesarotti, i quali «integrarono la lezione di Vico con suggestioni provenienti dalla cultura anglosassone e dal sensismo francese» (p. 62). Questo è un punto particolarmente rilevante nella interpretazione di Del Vento, in quanto dal colloquio con quegli esponenti della cultura veneta esperti di Vico, di un Vico europeo, provengono alcuni temi della futura riflessione foscoliana: dal ruolo della poesia nell'educazione politica di un popolo al concetto di «poetica teologica». Qui naturalmente il filosofo della *Scienza nuova* diveniva un interlocutore privilegiato, sia per le sue analisi sull'importanza della poesia nella civilizzazione dei popoli, sia per il suo tentativo di «affidare compiti ermeneutici e quindi scientifici alle stesse arti poetiche» (p. 63); tuttavia, come si accennava, sempre nella prospettiva che le sue tematiche andavano coniugate con Bacone, e dunque con il progetto enciclopedico che assegnava alla poesia un grado intermedio tra la descrizione storica e la piena comprensione razionale dei fenomeni. È la scuola veneta, dunque, a suscitare in Foscolo sia il suo primo interesse per la filosofia vichiana e per la poesia come strumento di indagine delle epoche più remote della storia, per i caratteri originari dell'umanità (scoprendo la poesia nella sua funzione politica di indagine intorno alla psicologia di un popolo), sia una concezione della poesia come mediatrice tra i dati dell'esperienza e le speculazioni di tipo logico-metafisico. Dunque l'apprendistato politico e il «noviziato poetico» foscoliano sono compiuti anche attraverso Vico e il vichismo, nonché attraverso il dibattito nordeuropeo sul mito, che avrebbe poi orientato la sua riflessione futura. Ed infatti proprio a partire dal capitolo VI, «Foscolo tra Plutarco e Vico», Del Vento mostra chiaramente come il tema della progressiva storicizzazione del mondo antico, che trova il suo punto d'avvio nel *Proemio*

agli «*Uomini Illustri*» di Plutarco, resta indissolubilmente legata all'esperienza vichiana – questa volta filtrata attraverso le lezioni di eloquenza tenute a Pisa da Giovanni Fantoni tra l'autunno del 1800 e l'inverno del 1801 –, e l'incontro diretto con gli esuli meridionali, in particolare con Francesco Lomonaco, che divenne, insieme con Salfi, il tramite tra Foscolo e la cultura europea. Ed è grazie a questo incontri, arricchiti dall'utilizzo della filologia di Heyne e della scuola di Halle, che Foscolo si avvia «nella direzione di una progressiva e completa storicizzazione dell'antichità» (p. 178), che avviene attraverso un modo originale di affrontare il problema dell'antico, dei modi e delle forme di conoscenza dell'antico, in cui, come ha insegnato proprio la filosofia vichiana, la filologia è strettamente collegata alla storia intesa come la scienza con una propria specificità metodologica; non come la scienza dell'astratto, ma del concreto, e dunque della vita complessiva dei popoli (della loro storia, religione, lingua, costumi ecc.).

In particolare, l'analisi di alcuni sonetti foscoliani composti intorno al 1805 mostra come il poeta si dedica al tema della separazione dell'uomo dalla natura, marcando in tal modo la sua poesia di un carattere filosofico che, distinguendolo chiaramente dalle altre esperienze letterarie contemporanee, lo lega al classicismo europeo di fine Settecento. Il «pessimismo, profondo, radicale» di Foscolo, infatti, coniugato con la convinzione sull'incapacità della filosofia di fornire un'interpretazione della realtà e di offrire gli strumenti adeguati per operarvi (pp. 182-183), spinge Foscolo a ricercare nuovi strumenti gnoseologici, che vanno dal «sistema immaginifico e misteriosofico del pitagorico Petrone di Imera» al lucido materialismo lucreziano fino alle riletture di Machiavelli e di Helvétius che avrebbero contraddistinto la riflessione matura. Ed il passaggio ad una vera e propria «poesia filosofica» è testimoniato dal sonetto *Forse perché...*, dove il naturalismo di matrice vichiana e sensistica avvicina Foscolo a Schiller e Hölderlin. Eppure, nota giustamente Del Vento, la «radice storicista» della sua riflessione non gli consente di condividere la soluzione estetica della scissione tra l'uomo e la natura e della dialettica antichità, natura e storia, proposta dal classicismo tedesco, in quanto la lezione di Vico e degli illuministi meridionali, gli suggeriva una diversa interpretazione del mondo antico primitivo, «rappresentato non più come uno stato di natura e libertà, ma di istituzioni» (p. 184). Da qui il discorso mette in luce la crisi del classicismo tradizionale e la nascita in Foscolo di una nuova forma, fondata su una prospettiva storicistica e sociologica, nella quale non c'è più alcuna imitazione di un canone ideale, ma si scopre la funzione sociale della poesia, la quale deve restare aderente al flusso della storia, deve, come scrive Foscolo, adombrare «il genio e i costumi del tempo». «La 'vera' poesia, dunque, è

uguale a se stessa in ogni epoca, nello spirito e nel metodo, ma nelle forme storiche concrete che assume nel tempo è sempre diversa, perché risponde a bisogni e a costrizioni che non sono mai gli stessi, ma dipendono, dirà Foscolo nel *Commento alla 'Chioma di Berenice'*, dalle 'passioni della società'» (p. 186). Ed è la lezione vichiana ad assumere nel *Commento* una forma originale, in quanto essa è intesa come indirizzata alla creazione di una coscienza nazionale. Qui il discorso si interseca in molti luoghi con Cuoco e con Monti, in particolare circa gli avvenimenti che si succedevano nella Milano del 1803 (l'anno dell'ormai molto studiato *affaire Ceroni*), che segna la crisi istituzionale seguita alla sconfitta del partito unitario a Milano. Il commento alle satire di Persio (1803) di Vincenzo Monti (puntualmente recensito da Cuoco sul «Giornale Italiano») è inteso da Foscolo come l'ultimo tributo offerto al partito unitario, dal quale proprio Monti avrebbe cominciato a prendere le distanze per confluire nella linea politica di riforme e di stabilizzazione promossa da Francesco Melzi d'Eril, il vicepresidente della Repubblica Cisalpina che operava in maggiore sintonia con Napoleone Bonaparte e che in quegli anni si sforzava di separare tra di loro i membri del partito unitario per favorire così il loro indebolimento disarticolandone la prospettiva politica (cfr. la citazione della lettera di Melzi del 15 luglio 1802, p. 156).

Monti, dunque, incontrandosi con Cuoco, riduce le aspirazioni politiche dei patrioti alla rivendicazione del primato italiano nelle lettere e nelle scienze (p. 197), anche se va ricordato che per molti altri critici proprio quest'opera montiana è da intendersi come il maggiore tributo al giacobinismo repubblicano. Adottando una formulazione schematica, si può qui concludere notando come, a partire dal noto *Commento alla «Chioma di Berenice»* (pubblicato nel 1803), Foscolo, schierandosi in aperta opposizione al regime di Bonaparte, si allontana definitivamente anche dal suo amico Monti e da Cuoco (che aveva edito il primo volume del *Platone in Italia*), i quali erano promotori di una linea politica più vicina a quella portata avanti da Melzi d'Eril. A conforto di questa tesi, Del Vento avvicina l'attività giornalistica foscoliana a quella cuochiana, dunque confronta l'azione svolta dal poeta attraverso la breve esperienza del «Diario Italiano» con quella, di più ampio respiro del «Giornale Italiano», dove il punto principale di discriminazione è colto nel sostanziale atteggiamento antibonapartista del primo, come dimostra tra l'altro anche il rapporto intessuto in quel periodo con Pierre-Louis Ginguené, il noto studioso francese di letteratura italiana tra i promotori della «*Décade Philosophique*», messo ai margini dalla politica culturale napoleonica. Dunque una diversa opzione politica che nasceva però all'interno di una comune esigenza, quella di ricostruire una linea di tradizione culturale nella quale mol-

ti erano gli elementi, da Vico agli ideologi francesi e ai riformisti napoletani, su cui i due si incontravano nel comune progetto di rinnovare la «scienza civile» dell'auspicata nazione e di formare una nuova opinione pubblica. Eppure, forse anche nel caso di Foscolo non si può sfuggire alla sensazione che resta un'impresa complessa inserirlo *tout court* all'interno di una prospettiva politica ben definita in quanto, come è avvenuto per altri autori di quell'epoca, la sua collocazione appare anche segnata da motivi e tematiche tra di loro diverse, che più in generale lo pongono tra Illuminismo, Classicismo e Romanticismo.

MAURIZIO MARTIRANO

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO

1. AMARI Emerico, *Critica e storia di una scienza delle legislazioni comparate*, a cura di G. Bentivegna, presentazione di G. Giarrizzo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 682.

Documentando gli esiti delle sue ricerche del 2003 (*Filosofia civile e diritto comparato in Emerico Amari*, cfr. questo «Bollettino» XXXIV, 2004, pp. 354-356), l'A. ripropone e discute assai efficacemente i temi e i problemi degli scritti amariani (la *Critica*, la *Storia* e il *Saggio storico degli studi intorno alla scienza delle legislazioni comparate* dal 1854 al 1856). È, questa proposta, una significativa via d'accesso allo studio di quella particolare «riflessione 'civile' della filosofia italiana del Risorgimento» che Amari maturerà in opposizione all'«eclettismo» e in coerenza con la propria formazione culturale alimentata dalla tradizione vichiana e illuministica dell'Italia di primo Ottocento (pp. IV, V). Sul tema Bentivegna si sofferma con fine sensibilità storiografica, richiamando i noti studi di storia politica e culturale di Giuseppe Giarrizzo che di questi testi

amariani è presentatore acuto quando coglie nello studioso del diritto comparato l'intensa 'pratica' delle pagine vichiane e il rilevante riconoscimento di «comuni matrici europee di civiltà» tra l'età dei Lumi e quella della Restaurazione. Da questo punto di vista occorre ripensare alla «comparazione» non (come) la rivendicazione di *primati* ma l'invito a giovare di modelli e di esperienze saggiati altrove a definire e proporre soluzioni a nuovi e antichi problemi – riguardassero il circolo tra proprietà e persona, la traduzione giuridica di 'stati di natura', ed in particolare il costante appello alla storia non solo come archivio di casi e di pratiche ma come strumento atto a definire i modi per cui il fronte della 'civiltà' avanzava [...]. Non meno significativa è la fondazione di una 'scuola' meridionale, che attraverso Amari si richiamerà alla 'giurisprudenza italiana' del Romagnosi: e sono molti i filtri che la sua lettura del Vico imporrà ad una consistente tradizione filosofica e giuridica, non solo siciliana» (pp. I, II).

[F. L.]

La notizia bibliografica segnalata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da David Armando (D. A.), Silvia Caianiello (S. C.), Rosario Diana (R. D.), Roberto Evangelista (R. E.), Ferran Grau (F. G.), Fabrizio Lomonaco (F. L.), Josep Martinez Bisbal (J. M. B.), Roberto Mazzola (R. M.), Leonardo Pica Ciarrarra (L. P. C.), Manuela Sanna (M. S.), Alessia Scognamiglio (A. Scogn.), Alessandro Stile (A. S.)

2. AMOROSO Leonardo, *Erläuternde Einführung in Vicos Neue Wissenschaft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 179.

3. ARCHAMBAULT Paul J., *Vico and his critics*, in «Symposium. A Quarterly Journal in Modern Foreign Literatures» LVIII (2005) 4, pp. 249-269.

L'A. parte da un confronto tra gli studi vichiani in America e in Francia, segnando un bilancio tutto a favore dell'area linguistica nordamericana, specialmente per quanto riguarda le traduzioni vichiane, nonostante a Michelet vada riconosciuto lo status di primo vero interprete europeo di Vico. Tali riflessioni gli sono state ispirate dal corso da lui tenuto nel 1998 al Collège de France sul tema «Discorso autobiografico/racconto storico: dalle origini alla modernità», nel quale ha dedicato a Vico due lezioni. Ma non è su questo tema che verte il suo saggio, che appare piuttosto una ricognizione sul pensiero vichiano di carattere didattico, arricchita da molte citazioni tratte da opere vichiane; ricognizione nel quale l'A. fa interagire due partiti interpretativi opposti, che sembrano sussumibili in una lettura di Vico come autore barocco, segnatamente antimodernista, che egli ascrive al recente libro di Mazzotta; e in una lettura storicistica di Vico, che risale a Meinecke, Croce e soprattutto Berlin, che estrapolerebbe da Vico alcuni lumi sparsi senza preoccuparsi davvero di una interpretazione contestuale del suo pensiero. Un certo ruolo viene riconosciuto anche ai lavori di Verene. Tra questi due partiti, sostanzialmente interni all'orizzonte di rappresentazione anglo-americano, l'A. ritaglia a sé una sorta di partito intermedio, in quanto Vico cercherebbe di «fondere alcuni concetti

chiave» – in un'epoca che egli identifica, con Hazard, come 'crisi della coscienza europea' – con 'concetti emergenti' in un non meglio identificato 'geneticismo e storicismo del suo tempo'. Nessuna menzione e probabilmente conoscenza viene esibita della complessità ormai pienamente internazionale delle interpretazioni vichiane attualmente in gioco, tanto meno di quanto avviene in Italia; e probabilmente per questo si ritrova, a p. 250, l'ambigua affermazione che «la serie dei *New Vico Studies*, a cura» del purtroppo frattanto defunto «Tagliacozzo e di Verene è degno complemento e continuazione della precedente serie italiana», che consisterebbe in sedicenti e non meglio identificabili «*Nuovi studi vichiani*». Peccato che all'A. non sia stata data evidentemente la ventura di conoscere, a proposito del discorso autobiografico, neppure i pregevoli studi di Andrea Battistini; se ne sarebbe sicuramente rammaricato, se ne avesse avuto sentore.

[S. C.]

4. BARBIERATO Federico, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano, Unicopli, 2006, pp. 346.

Il libro, frutto di un capillare lavoro di schedatura dell'archivio del Sant'Uffizio veneziano, è volto a restituire «un'idea della complessità» di un ambiente «in cui la vigilanza controriformistica non riusciva a nascondere le crepe di una religiosità inquieta, venata da dubbi e spesso negata» e dove «gli elementi di dissenso mutuati dalle correnti ereticali più strutturate andavano a ingrossare le fila di una religiosità piuttosto confusa e indefinibile» (p. 13). L'intervallo cronologico preso in esame, corrispon-

dente approssimativamente agli anni 1640-1740, vede addensarsi più che in passato la documentazione dell'inquisizione veneta «attorno ad alcuni temi propri della tradizione libertina e miscredente» (p. 14), di cui l'A. mostra al tempo stesso l'estrema varietà, l'ampia diffusione nei diversi livelli sociali, la presenza all'interno della cultura laica e religiosa. Il termine *ad quem* corrisponde allo svolgersi della crisi quietista, al trascolorare della critica libertina nella cultura illuminista e all'affiorare della sociabilità massonica, ossia agli anni in cui si collocano, fra l'altro, la cacciata di Pietro Giannone e il processo ad Antonio Conti, sulla scia lunga della reazione al diffondersi degli argomenti filosofici a sostegno dell'ateismo e dell'incredulità che non raggiunse tuttavia, nel contesto veneziano segnato dalla controversia giurisdizionalista con Roma, le punte drammatiche dei processi napoletani.

[D. A.]

5. BARZAZI Antonella, *Gli affanni dell'erudizione. Studi e organizzazione culturale degli ordini religiosi a Venezia tra Sei e Settecento*, Venezia, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2004, pp. VIII-457.

Il libro esamina l'attività e le istituzioni culturali degli ordini religiosi a Venezia nei loro diversi aspetti (insegnamento, studi, biblioteche, iniziative editoriali e via dicendo) nel periodo compreso fra la metà del Seicento e gli anni '60-'70 del secolo successivo. Soffermandosi sui casi di quattro congregazioni particolarmente inserite nel tessuto sociale della Serenissima (somaschi, domenicani osservanti, camaldolesi e serviti), ma tenendo ben presenti anche le vicende

degli altri ordini a partire dai gesuiti, la cui reintroduzione negli stati veneti e la cui crisi aprono e chiudono rispettivamente il periodo in esame, l'A. delinea con efficacia la parabola che prende le mosse dalle riforme di Innocenzo X e Innocenzo XI, i cui importanti riflessi sull'organizzazione degli studi monastici contribuirono a delineare una fase complessa di ridefinizione segnata anche dall'influsso del modello maurino e dei progetti muratoriani, come pure, per altro verso, da un rilancio dell'attività di controllo delle congregazioni romane. Negli anni della Guerra di Candia, l'«accelerazione delle dinamiche interne all'aristocrazia veneziana, con l'aggregazione al patriziato veneziano di facoltose famiglie d'estrazione mercantile e il crescere della pressione di una nobiltà media e minore affermatasi nella carriera delle armi» (p. 41) comporta un'accresciuta domanda verso una formazione non meramente erudita, che si accompagna alla penetrazione dei dibattiti scientifici e ai riflessi della crisi quietistica. Gli anni '40 del Settecento coincidono con l'apice della vivacità culturale del clero regolare veneziano, la cui organizzazione scolastica e scientifica avrebbe iniziato a disgregarsi alla metà del secolo di fronte alle trasformazioni della società e poi alla politica giurisdizionalista della Repubblica.

All'interno di questo contesto si collocano fra l'altro alcuni momenti significativi della fortuna veneziana di Vico, sulla scia del progetto delle biografie dei letterati di Giovan Artico di Porcà e delle iniziative di Antonio Conti e del minore osservante Carlo Lodoli. È il caso della nota opera di divulgazione del pensiero vichiano condotta da Jacopo Stellini, professore di etica nello Studio di Padova dal 1739, il quale era inserito in un ambiente, quello dei somaschi, particolarmente attento verso la scienza newto-

niana, la filosofia moderna, la poesia greca, il giurisdizionalismo. Di contro, pochi anni prima, nello stesso ateneo Nicolò Concina, domenicano osservante e fratello minore del più noto Daniele, aveva visto fallire il suo tentativo di porre al centro del suo corso di metafisica un insegnamento del diritto naturale fortemente improntato al *De uno*, di fronte alle resistenze dell'ordine cui apparteneva, tradizionalmente fedele agli schemi tomisti; non a caso, dallo stesso ordine sarebbe emerso anche Bonifacio Finetti, di qualche anno più giovane di Concina e a lui radicalmente opposto, non solo per quanto riguarda il giudizio nei confronti di Vico.

[D. A.]

6. BATTISTINI Andrea, *La cultura cattolica italiana tra cosmopolitismo e identità nazionale*, in «Annali di storia moderna e contemporanea» X (2004), pp. 547-554.

Queste documentate pagine invitano a ripensare la storia della cultura italiana tra Sette e Ottocento, tenendo in opportuna considerazione la funzione assoluta dal «fattore religioso» nella costruzione dell'«identità nazionale». Questa, com'è noto, dà sostanza al noto «primato» di Gioberti che del cattolicesimo esalta il carattere «ecumenico» e, insieme, ne approfondisce le ragioni della presenza in uno specifico contesto politico-culturale. In proposito, le pagine di Battistini ampliano i propri punti di riferimento, risalendo alla funzione assoluta dalla gesuitica «internazionale cattolica» (p. 549) e, innanzitutto, al programma settecentesco di Muratori. Esso risulta fondamentale per la coscienza critica di un primato culturale perduto e da riconquistare, propo-

nendo il pensiero cattolico da un lato come «aggregazione nazionale» e, dall'altro, come «paradigma [...] per tutte le altre nazioni» (pp. 548, 549). Tuttavia, se nello studioso modenese è convinta l'adesione all'«idea di esistenza di cicli storici» (p. 549), coerente con la rinnovata consapevolezza di agire in una fase di decadenza (p. 550), non mancano testimonianze di un diverso approccio alla complessa questione del «progresso» storico. Battistini sa bene individuarle nell'importante dibattito tra «le 'due culture': quella umanistica nella quale furono maestri inarrivabili gli 'antichi', di cui l'Italia si è fatta erede, e quella delle scienze della natura di cui si fanno vanto i 'moderni', capeggiati dai francesi e dal loro *esprit* razionalistico e cartesiano [...]» (p. 551). Il che aiuta a spiegare la fortuna del mito dell'*antiquissima italorum sapientia*, assai diffuso, com'è noto, nella cultura italiana tra il Settecento di Vico e l'Ottocento di Gioberti (*ibid.*). Proprio il filosofo della *Scienza nuova* viene ricordato e commentato a proposito di noti luoghi dell'opera del 1744 (Dignità XXXI) e dell'*Autobiografia*, circa la «gloria della cattolica religione» coniugata con l'«orgoglio nazionale», come confermerà alla fine del secolo il noto sonetto vichiano di Appiano Buonafede (pp. 552, 553). E sono testimonianze, queste, preziose in sé perché, senza contribuire a formulare astratte equazioni o banalizzanti precorrimenti, contribuiscono allo studio della «persistenza di concetti chiave identificabili in una logica di lunga durata» (da Vico a Gioberti, p. 553). E confermano, inoltre, il ruolo civilizzatore della *religio*, della «connessione di ragione e di pietà» nella cultura moderna (*ibid.*), meritevole di essere ancora indagata nel Vico prima della *Scienza nuova*, in quello del *Diritto universale* teorico dell'alleanza di metafisica cristiana e giurisprudenza, della «coerenza» della filologia con la reli-

gione del *pudore* quale via di accesso alla *ratio* umanissima della *lex*

[F. L.]

7. BATTISTINI Andrea, *L'ermeneutica genetica di metafora, mito ed etimologia nel pensiero antropologico di Vico*, in *Metafora e conoscenza. Da Aristotele al cognitivismo contemporaneo*, a cura di A. M. Lorusso, Milano, Bompiani, 2005, pp. 235-254.

Battistini ripercorre la ricostruzione vichiana dei primi bagliori della civiltà umana. Nella «eroica» purificazione della comprensione dalle sottigliezze analitiche di chi è abituato a riflettere con mente pura, Vico si affida ad un'operazione metaforica che diventa essa stessa mitopoietica nelle congetture necessarie ad accedere allo strato prerazionale di un'umanità civile che nasce mediante atti di fantasia. La metafora – ossia la personalizzazione dell'inanimato –, la metonimia – ossia la sostituzione dell'effetto con la causa –, la sineddoche nella figura particolare dell'antonomasia – ossia la scaturigine dell'«universale fantastico» –, sono i procedimenti retorici attraverso i quali l'ingegno dei primi uomini ha configurato il mondo, ed è corrispondentemente attraverso questi tre «tropi maestri» che deve ripercorrerne i passi l'ingegno dell'ermeneuta. Se sono infatti questi gli atti conoscitivi di un'umanità primitiva istintivamente retore, è la retorica il solo strumento gnoseologico adeguato ad essi. Tutta la fatica etimologica vichiana si attiene a questo principio di metodo profondamente distante dalle vie battute dagli interpreti coevi: una invenzione o ricostruzione mitica aderente, dice l'A., non alla moderna «logica del rasoio» ma ad una «logica della calamita», fondantesi su procedure sintetiche di aggregazio-

ne e identificazione piuttosto che su analisi e distinzione. Queste ultime (così come il quarto dei «tropi maestri» della retorica secondo la sistemazione di Kenneth Burke, ossia l'ironia) sono proprie soltanto dei tempi moderni, in grado di fare differenza tra analogia e identità, tra immagine e cosa; e però proprio per questo in grave difficoltà nell'intendere una scaturigine dell'umano cui tutte queste duplicità erano estranee. A tale tensione tra due modi di conoscere profondamente differenti corrisponde la stessa struttura drammatica della *Scienza nuova*: una struttura narrativa allegorica, come dice l'A., la quale da una parte ripropone un mito o una metafora e dall'altra li trasfigura in un'interpretazione sociopolitica, in obbedienza ad uno sforzo ermeneutico che è al tempo stesso di immedesimazione e di «traduzione».

[L. P. C.]

8. BENZONI Maria Matilde, *La cultura italiana e il Messico. Storia di un'immagine da Temistitan all'Indipendenza (1519-1821)*, Milano, Unicopli, 2004, pp. 380.

Nel quadro generale dell'indagine interculturale svolta nel libro, l'A. riconosce non pochi meriti al Vico della *Scienza nuova*, ritenendolo fecondo ispiratore di approcci interessanti alla trattazione della storia del nuovo mondo.

Intanto, l'aver inserito anche le remote popolazioni americane fra quelle che a suo tempo avviarono un processo di progressiva civilizzazione partendo dall'acquisizione delle tre consuetudini fondamentali (matrimoni, religione, culto dei morti) ha permesso a Vico di includere a pieno titolo anche quelle popolazioni nel novero delle tante che partecipano alla casa comune dell'umanità. Inoltre, la considera-

zione del sacrificio umano e dell'antropofagia come culti efferati sì, ma originari e tipici delle religioni politeiste primitive, professate da molti popoli antichi, ha favorito, scrive l'A., «il depotenziamento del *topos* della crudeltà impostosi come tratto caratterizzante della religiosità messicana» (p. 253). Sicché, seppure relegandolo «fra le 'civiltà barbare'», Vico «integra [...] pienamente il Messico nativo all'interno della storia del genere umano» (*ibid.*). Infine, proprio il riferimento alla scrittura ideografica dell'antico Messico, sostiene l'A., consentirà a Vico di smontare definitivamente l'idea della presunta sapienza riposta nei geroglifici egiziani.

Il paragrafo continua poi con un esame della *Idea de una Nueva Historia General de l'América Septentrional*, pubblicata a Madrid nel 1746 dall'erudito lombardo Lorenzo Boturini Benaduci, un'opera storiografica che, soprattutto per la parte dedicata all'antico Messico, molto deve a Vico e alla vichiana tripartizione della storia in età degli dèi, degli eroi e degli uomini.

[R. D.]

9. BERMEJO-LUQUE Lilian, recensione a G. VICO, *Obras Retórica (Instituciones de Oratoria)*, edición, traducción del latín y notas de F. J. Navarro Gómez. Presentación de E. Hidalgo-Serna y J. M. Sevilla (Barcelona, Anthropos, 2004), in «Daimon» XXXVII (2006), pp. 221-223.

10. BRESCIA Giuseppe, *Tra Vico e Joyce. Quaternità e fiume del tempo*, Bari, Giuseppe Laterza, 2006, pp. 144.

Nel 1930, parlando del romanzo a cui stava lavorando fin dal 1923, *Finnegans Wake*, che chiamava all'epoca *Work in*

Progress, James Joyce chiariva: «io non finisco mai niente, ho sempre voglia di riscrivere» (A. HOFFMEISTER, *Il gioco della sera. Conversazione con James Joyce*, Roma, 2007, p. 11). Quindi aggiungeva, sempre riferendosi al proprio lavoro: «Gettare uno sguardo su *Work in Progress* è come gettare il primo sguardo nella bacinella della creazione. In principio c'era il caos. Ma anche alla fine c'è il caos» (ivi, p. 14). E più avanti ancora, accennando alla concezione del tempo espressa in questa sua ultima fatica, *Finnegans Wake* appunto – un'opera aperta, forse «troppo» aperta, che può scoraggiare il lettore per la polisemicità di uno stile sforzato fino ai limiti di un sofisticatissimo e perciò disarmante sperimentalismo linguistico –, lo scrittore irlandese dichiarava: «Non c'è azione lineare nel tempo [...] Da qualunque parte il libro cominci, lì anche finisce» (ivi, p. 20).

Come si vede, sono tutte affermazioni che rimandano ad una pluridirezionale ciclicità, la cui fonte è nella circolarità vichiana del tempo storico. Sappiamo che Joyce lesse il capolavoro di Vico la prima volta «intorno al 1905», vale a dire nel «periodo durante il quale insegnava a Trieste l'inglese» (BRESCIA, p. 16), e che molto più tardi fece della «quaternità» vichiana delle epoche della storia universale la struttura di fondo di *Finnegans Wake*, articolato appunto in quattro parti corrispondenti alle quattro età: degli dèi, degli eroi, degli uomini, del ricorso.

A questo tema l'A. dedica un lavoro articolato in tre capitoli ed un'appendice. Per quanto ci è qui consentito, vorremmo dire che, pur meritorio per il tema affrontato, il libro appare forse un po' inusuale, a tratti eccessivamente composito, sdruciolevole fino a scivolare in qualche caso nella dispersione e per molti versi somigliante più ad una sapiente raccolta di schede di lettura su cui poter riflettere

e poi scrivere, che ad una ricerca organica ed argomentata.

[R. D.]

11. CACCIATORE Giuseppe, *La cultura storica a Napoli nella seconda metà dell'Ottocento*, in *Bartolommeo Capasso. Storia, filologia, erudizione nella Napoli dell'Ottocento*, Napoli, Guida, s.d. ma 2004, pp. 133-146.

Nel sintetico ma denso contributo, l'A. ragiona sui temi e gli autori della storiografia napoletana post-unitaria (da De Blasiis a Schipa, da Villari a Labriola), espressione di un profondo rinnovamento culturale promosso dal De Sanctis e radicatosi nell'università e nelle accademie, nelle società storiche, nelle scuole di archeologia e nelle deputazioni di storia patria. In quella napoletana spiccò l'erudizione e il senso storico-critico del Capasso, di cui Cacciatore esamina i tratti essenziali, coerenti con la tradizione settecentesca di matrice vichiana, già richiamata dalla condivisa interpretazione crociana: «È, tuttavia, la storiografia italiana e, segnatamente, napoletana, mostrava un indubbio carattere di forza originale che Croce simbolicamente rappresentava nell'unione di Vico col Muratori, della filosofia con la filologia e l'erudizione. Stanno qui le origini di quella impostazione – condensatasi proprio nelle figure di Capasso, De Blasiis e Schipa – che avrebbe dato vita alla 'critica storica, positiva o filologica che si dica'» (p. 136).

[F. L.]

12. CACCIATORE Giuseppe, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, in ID., *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, a cura di

G. Gembillo, Messina, Armando Siciliano Editore, pp. 85-104.

L'A. coglie notevoli punti di convergenza fra Vico e Cassirer sul tema della facoltà immaginativa e delle sue produzioni specifiche; entrambi i filosofi, infatti si preoccupano – pur nella diversità degli accenti e delle posizioni – di «segnalare e salvaguardare l'autonomia conoscitiva e la funzione formatrice della fantasia» (p. 88). E lo fanno soprattutto per fondare la legittimità *di fronte alla e prima della* ragione, l'uno delle costruzioni metaforiche della mente umana – primitiva e non –, l'altro delle formazioni simboliche.

In Vico la fantasia e la creazione della metafora come sua forma di espressione principe non è soltanto, dal punto di vista storico, un «particolare momento dell'attività della mente umana» (p. 92), ma anche, per il suo legame con l'esperienza sensibile, «lo strumento più adeguatamente filosofico di sintesi, comparazione e commisurazione delle cose»; così come in Cassirer il simbolo non rappresenta soltanto «un momento storicamente determinato di una autonoma fenomenologia dell'attività creativa dell'uomo», ma anche il *medium* attraverso cui si esercita la «funzione sintetica dello spirito» (*ibid.*). Si pensi, a questo proposito, all'universale fantastico vichiano, finzione poetica che sussume la molteplicità dei caratteri possibili sotto alcune categorie formate dalla fantasia che rispondono alla primigenia esigenza conoscitiva propria della mente umana, testimoniando in Vico la consapevole «storicizzazione della ragione e delle facoltà immaginative dell'uomo» (p. 100). Parallela all'universale fantastico in Cassirer è la «formazione simbolica», alla quale il filosofo tedesco affida «la funzione di sintesi e unificazione della molteplicità reale sensibile» (*ibid.*).

Così intesi, simbolo ed universale fantastico diventano termini medi fra la coscienza e la molteplicità sensibile irrelata delle cose e vogliono essere espressioni manifeste del «nesso» sussistente «tra attività immaginativa e sintesi concettuale» (p. 101). Non solo: attraverso di essi si dà a vedere una sorta di «struttura originaria, per non dire trascendentale, della mente umana» (p. 102), una «tendenza originaria dello spirito, un'autonoma facoltà formatrice della coscienza» (CASSIRER, cit. a p. 103), tesa, in Vico come in Cassirer, a «ricercare l'uniforme» (p. 102).

Ma i due filosofi convergono anche, sulla cornice generale del loro pensiero, nel ravvisare il mondo proprio dell'uomo non in quello che si estende nello spazio – che è oggetto della matematica – e nemmeno in quello che si presenta nella materialità dei corpi – tema di ricerca della fisica –, ma semplicemente in quello che è in quanto è «fatto» dall'uomo: ossia nel mondo storico.

[R. D.]

13. CAPORALI Riccardo, *Vico o le passioni della 'tenerezza' e della 'barbarie'*, in «Palomar», VI (2005) 2-3, pp. 17-28.

14. CAPORALI Riccardo, *Vico, 'Tenderness,' and 'Barbarism'*, in *Politics and the Passions. 1500-1850*, ed. by V. Kahn, Princeton, Princeton U. P., 2006, pp. 196-216.

15. CERCHIAI Geri, *Temi crociani della «nuova Italia»*, in «Magazzino di filosofia» XIV (2004), pp. 62-81.

Le sfaccettate reazioni della cultura cattolica italiana alla lettura crociana di Vico sono al centro dell'attenta ricostruzione dell' A. di alcuni momenti della pluridecennale controversia tra Croce e i neotomisti; si tratta di un serrato dibattito che, al di là dei motivi teorici del dissenso, confrontava sul Vico di Croce le diverse e divergenti ricostruzioni della tradizione filosofica italiana. «A tale scopo, e rispetto alle opere teoricamente più impegnate, sono di maggiore impatto esemplificativo le note, gli interventi polemici o programmatici, i brevi articoli di autori anche 'minori' che, talvolta nell'ambito di semplici 'scritti d'occasione', sono tuttavia in grado di restituire, sia pure da un'angolatura determinata, i tratti interiori di un intero periodo storico» (p. 63). In tale prospettiva, tra le due guerre, le opposizioni decise ma anche le riserve o le semplici cutele dei cattolici (Chiocchetti, Gemelli, Buonaiuti, Borghese, Lanna, Vismara) risultano deboli nella loro *pars construens*, mentre i «due elementi della ortodossa unità di vita e pensiero e della 'italianità' del vichismo sarebbero divenuti, in misura diversa, il filo conduttore, più o meno meditato, della critica neotomista all'impianto storiografico di Benedetto Croce» (p. 71). Come opportunamente sottolineato dall'A., solo nel dopoguerra, grazie al poderoso volume di Amerio si giunge ad una sintesi compiuta degli spunti presenti nelle precedenti interpretazioni cattoliche di Vico. Ma, si potrebbe aggiungere, proprio mentre le posizioni di idealisti e cattolici intorno a Vico si cristallizzavano avviandosi ad una stanca ripetizione, a cavallo degli anni Cinquanta del XX secolo, i contributi di un Paci o di Abbagnano aprivano la strada a quella che di lì a poco si sarebbe confermata come una nuova stagione degli studi vichiani.

[R. M.]

16. CILIBERTO Michele, *Bruno e Vico: una Nota*, in «Rinascimento» XLIV (2004), pp. 373-377.

Il fondo della Gordon Collection presente nell'University of Virginia Library è di estremo interesse per la cultura francese moderna e contemporanea. Tra i testi acquisiti vi è *Le Ciel Reformé*, una traduzione parziale, stampata a Parigi nel 1750, dello *Spaccio della Bestia Trionfante* di Giordano Bruno. I motivi di interesse vanno individuati particolarmente nelle due note apposte a mano nel 1821 ad opera del lettore o possessore della copia, il quale aveva confrontato la traduzione con l'edizione del 1584, trovando lì delle annotazioni interessanti che a sua volta traduceva malamente in italiano. La seconda annotazione, in particolare, consente di saggiare la recezione di Bruno nella cultura italiana della seconda metà del Settecento, e verificare come il giudizio sul filosofo nolano viene depurato in qualche modo dai suoi tratti eversivi grazie al filtro dell'opera di Vico che ne recupererebbe aspetti più profondi.

[A. S.]

17. DANESI Marcel-SEVILLA José M., *Metafora, pensamiento y lenguaje. Una perspectiva viquiana sobre la metáfora como elemento de interconexion*, Sevilla, Kronos, 2004, pp. 391.

V. scheda successiva.

18. DANESI Marcel, *Metáfora, pensamiento y lenguaje (Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión)*, Sevilla, Minima del CiV, 2004, pp. 118.

Si tratta della versione digitale del volume di Marcel Danesi (v. scheda pre-

cedente), che compare nella collana informatica «Mínima del CiV» curata dal Centro de Investigaciones sobre Vico, dal cui sito è possibile accedere (<http://www.institucional.us.es/civico/index.html>). Vengono qui elaborate conferenze tenute in varie università italiane, riproponendo alcune tesi care all'A. Alla base, la considerazione della presenza di una «forza creativa metaforica» nel cervello umano, che fonda tanto la comunicazione verbale quanto l'espressione simbolica generale» (p. 9). Tale premessa, di cui Danesi sottolinea il «radicalismo», lo porta a elaborare «un'analisi autenticamente 'scientifica' della metafora nel senso vichiano della parola» (p. 10). Da anni attento al filosofo napoletano [si veda tra l'altro, il volume *Lingua, metafora, concetto: Vico e la linguistica cognitiva* (Bari, Edizioni del Sud, 2001), recensito in questo «Bollettino» XXV (2005)], qui Danesi non intende delineare una teoria del linguaggio ma cogliere il discorso «interdisciplinare e multidimensionale» (*ibid.*) realizzato dalla linguistica negli ultimi anni. Al centro del discorso è la metafora, che, molto più che una semplice figura retorica, rappresenta «un fenomeno che ci offre la chiave scientifica per esaminare ulteriormente la mente umana» (p. 12); per Vico è «un contrassegno del funzionamento della fantasia» (p. 25), cioè della facoltà creativa propria dell'uomo che attinge alle immagini che ha egli stesso formato. In particolare, l'A. sottolinea come la «logica poetica» di Vico considera, per la prima volta nella storia del pensiero, tanto la metafora come capacità conoscitiva innata e formatrice di concetti mediante la trasformazione delle esperienze vissute in «schemi», quanto il cervello umano «predisposto a intuire le cose sinteticamente e olisticamente, prima di esprimerle» (p. 31). Per questo, Danesi viene virtualmente a contrapporre l'impostazione vichiana

al modello cosiddetto generativista di Chomsky e a porlo nel solco di Lakoff e Johnson e delle più recenti indagini neurofunzionali. L'A. segue poi il percorso della linguistica cognitiva che esamina il ruolo del linguaggio nella formazione dei concetti; anche qui centrale è il riferimento a Vico, per il quale conoscere un linguaggio «vuol dire conoscere le strutture psico-metaforiche che ne fanno uno strumento storico e culturale» (p. 52).

[A. S.]

19. DE SPIRITO Angelomichele, *L'Immacolata in alcune poesie di Vico, Muratori e S. Alfonso*, in «Spicilegium historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris» LIII (2005) pp. 219-229.

L'A. pone a confronto tre sonetti di argomento mariano, uno di Vico e due di Muratori, letti fra il 1742 e il 1746 nell'annuale accademia per la festività della Madonna Immacolata che si teneva ogni 8 dicembre in casa di Giovanni Castagnola, con la produzione di analogo soggetto di Alfonso de' Liguori che, a suo avviso, presenterebbe rispetto ad essi un'«affinità nei contenuti, nel simbolismo usato e perfino qualche 'assonanza espressiva'» (p. 229) tali, pare di capire, da suggerire un'influenza diretta dei primi sulla seconda. Tuttavia, i punti di affinità in questione non sono se non sommariamente indicati. Sembra francamente eccessivo definire le quartine di Alfonso (*Curri curri mamma mia*) come la «trasposizione in vernacolo» (p. 229) del muratoriano *Allorch'io sento (e chi nol sente?) il rio*. Se entrambi i testi sono giocati sull'invocazione della Vergine contro le insidie della serpe che rappresenta il demonio, il primo è improntato a un'icasticità e a un'emotività assoluta-

mente lontane dalla riflessione generale sulla condizione umana che anima il secondo e, in generale, dagli ideali di 'regolata devozione' del suo autore. Quanto a Vico (il cui incontro con il giovane de' Liguori l'A. ammette, a p. 228, essere «*probabile*, anche se non documentatamente accertato», mentre afferma con decisione, anche sulla scorta di Battistini, che questi ne conoscesse l'opera), sarebbe forse interessante riflettere sulla presenza all'interno del sonetto in questione (*Io miser uomo sospirando chiamo*) di una terzina («L'universal naufragio tutte assorto / avea le genti sparse per la terra, / ch'erano nel peccato ingenerate») in cui evidente è il rinvio a quella teoria dell'erramento ferino in virtù della quale, alcuni anni prima, il filosofo si era visto esposto al rischio di censura del Sant'Uffizio.

[D. A.]

20. FUMAROLI Marc, *Vico, i filosofi illuministi e l'antiquaria del Settecento*, in ID., *Le api e i ragni. La disputa degli antichi e dei moderni*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 227-230.

In questo breve paragrafo di un libro di ampio respiro dedicato – come recita il sottotitolo – alla disputa degli antichi e dei moderni, Vico viene visto come il campione della critica anti-illuminista. Se Rousseau in Francia adotta «il punto di vista dell'Antichità e della Natura per giudicare la modernità dei Lumi borghesi» (p. 227), e per questo viene «fatto oggetto, ancora in vita, di una formidabile campagna di denigrazione e di denuncia da parte dei *philosophes* e di Voltaire» (*ibid.*), Vico in Italia si presenta, secondo l'A., come il «filosofo e filologo della decadenza moderna» (p. 228). Ma, com'è noto, in virtù della concezione ciclica della storia propria del filoso-

fo napoletano, «la decadenza non appare come un termine, ma come un ritorno aggravato, e gravido di un nuovo inizio, alla feconda barbarie primitiva» (*ibid.*).

La nuova età di crisi epocale si ripresenta a Vico sotto le spoglie dell'«Europa moderna della 'critica' e dei 'Lumi'» (*ibid.*), che egli definisce «barbarie della riflessione», una formula che sarà poi ripresa da Chateaubriand nelle sue *Memoire* a proposito dei «barbari della civiltà» che imperversavano a Parigi durante il periodo del Terrore, e degli scenari futuri di degenerazione morale prefigurati in seguito alla «decomposizione sociale nell'Europa postrivoluzionaria» (*ibid.*).

Il ritorno nella civiltà europea della «barbarie della riflessione» era stato «diagnosticato da Vico» già nel *De ratione* (cfr. p. 229), dove il bersaglio polemico – secondo l'A. – era «l'educazione illuminista», che non solo «inaridisce il sentimento, l'immaginazione e la fede degli adolescenti costringendoli prematuramente all'uso della ragione analitica e critica di Cartesio», ma «li priva di quello sviluppo naturale che ripeterebbe» – con un perfetto parallelismo della sequenza ontogenetica e filogenetica – «lo sviluppo delle tre epoche della società umana (barbara e poetica; religiosa ed eroica; umana e razionale), spingendoli verso la 'barbarie della riflessione'» (pp. 229-230).

Con queste premesse si può quindi concludere che la polemica anti-moderna di Rousseau e di Vico è tutta giocata sulla difesa degli antichi costumi in quanto rispettosi di quella natura umana che nelle epoche remote poteva dispiegarsi, rispettivamente, libera dalle convenzioni sociali per il filosofo francese, immersa nella ricchezza della giovanile vita eroica e del sapere retorico-poetico per l'autore della *Scienza nuova*.

[R. D.]

21. GADAMER Hans-Georg – GRONDIN Jean, *Looking Back with Gadamer Over his Writings and their Effective History. A Dialogue with Jean Grondin* (1996), in «Theory, Culture & Society» XXIII (2006) 1, pp. 85-100.

In questa intervista rilasciata nel 1996 al suo biografo, il filosofo canadese Jean Grondin, Gadamer esamina i suoi debiti nei confronti della filosofia greca e di autori come Heidegger, Agostino e Vico, dal quale ultimo riconosce di aver ripreso l'idea della natura retorica del linguaggio. L'intervista si conclude con una discussione sulla necessità che l'umanità superi l'attuale fascinazione nei confronti della tecnologia.

[D. A]

22. GENSINI Stefano, recensione a J. TRABANT, *Vico's new science of ancient signs: A study of sematology* (tr. engl. London-New York, Routledge, 2004), in «Historiographia Linguistica» XXXIII (2006) 1-2, pp. 216-221.

23. GESSA KUROTSCHKA Vanna, *Il carattere 'singolare' e 'comune' della facoltà di immaginare: Giambattista Vico*, in «Psiche» XIII (2005) 1, pp. 188-200.

Questa intelligente e brillante riflessione sul tema dell'immaginazione in Vico si colloca all'interno di un volume dedicato monograficamente dalla rivista psicoanalitica all'«immaginario sociale», e quindi sollecitato da una forte disposizione al confronto con un percorso filosofico contemporaneo, al quale peraltro l'A. è da sempre avvezzo. L'attenzione dedicata dalla *'philosophy of Mind'* al tema dell'immaginazione nasce dalla lettura di Cartesio e dalla

sua definizione di un soggetto epistemico slegato dal corpo e dalle sue facoltà. La formulazione di un 'senso comune filosofico' nelle pagine di «un filosofo della mente anomalo» come Mark Johnson, si esaurisce in una descrizione dell'immaginazione come attività «fisica» e «mentale» insieme, in grado di riprodurre raffigurazioni «oggettive» e «intersoggettive» insieme. Insomma, un'attività cognitiva che ci permette di 'agire nel mondo' e di 'interagire sensatamente con gli altri'. E qui s'inserisce Vico con tutta l'eccentricità e la straordinarietà di un concetto come quello di sapere poetico, categoria filosofica del tutto nuova rispetto a quelle imperanti tra Sei e Settecento, e già in grado di rispondere alla domanda se il nostro patrimonio di sensazioni, emozioni, passioni, immaginazioni possano essere valide forme di conoscenza: «La mente che conosce poeticamente utilizza per Vico facoltà fisiche e specificamente individuali per esercitare una facoltà conoscitiva, che non è speculativa, ma creativa e pratica. Ad essere in opera in tale forma di conoscenza è l'immaginazione, interpretata come capacità eminentemente cognitiva» (p. 192). Il programma vichiano di riportare di nuovo in vita – contro i suoi tempi e contro la forma del «sapere riposto» – i caratteri del sapere poetico attraverso l'azione della memoria, permette il superamento dell'«antisensualismo», della «mancanza di creatività» e del «solipsismo» legati ad un sapere riposto che ha dimenticato le sue origini. Strumento possente di questo movimento è il senso comune, facoltà che «pur essendo singolarissima, non isola. Egli la definisce infatti 'comune', non solo ad un gruppo di individui che condividono un'esperienza in uno spazio definito, ma a 'tutto il genere umano'» (p. 196). E la magia del passaggio da una forma di giudizio sensibile e singolare ad un valore universale è garantita dal «concetto più arduo e rilevante esposto nell'am-

bito del sapere poetico, il concetto di 'universale fantastico'» (p. 196). Il carattere fantastico di Goffredo e il significato che carica la raffigurazione del «vero Omero» contribuiscono a chiarire il rapporto tra poesia e filosofia e così a fare i conti con le diverse posizioni di Platone e Aristotele e con un nuovo concetto di 'vero'. «Il sapere e la norma, elaborati dalle menti incorporeali che pensano con facoltà fisiche, non rispecchiano ciò che da sempre è, ma inventano un sapere nuovo che è prospettico e, insieme, comune» (p. 199).

[M. S.]

24. GILBHARD Thomas, recensione a G. VICO, *Principi d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune Natura delle Nazioni* (Napoli, 1730, con postille autografe, ms. XIII H 59), a cura di F. Lomonaco e F. Tessitore, con una nota di M. Sanna (Napoli, Liguori, 2002), in «Marginalien. Zeitschrift für Buchkunst und Bibliophilie» CLXXXIV (2006), pp. 75–77.

25. GRAU Ferran, recensione a G. VICO, *Obras. Retórica. Instituciones de Oratoria* (Barcelona, Anthropos, 2004), in «Studia Philologica Valentina» VIII (2005) 5, pp. 263–268.

26. GUARAGNELLA Pasquale, *Un giuoco di specchi nella narrazione dell'io. La Vita scritta da se medesimo di Giambattista Vico*, in *Text – Interpretation – Vergleich. Festschrift für Manfred Lentzen zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. J. Lecker und E. Lecker, Berlin, E. Schmidt Verlag, 2005, pp. 230–246.

Alla ricerca di *topoi*, fonti e assonanze letterarie e filosofiche presenti nella

storia autobiografica narrata da Vico nella rivisitazione critica di uno storico della letteratura che negli ultimi anni molto lavoro ha dedicato al filosofo partenopeo. La *Vita* vichiana scorre sotto la lente abile e competente dell' A. per sottoporsi all'analisi dei dettagli di forme verbali, di usi di aggettivi, di scelte terminologiche che contribuiscono alla comprensione filosofica del testo. La scelta del titolo è presto spiegata: «a proposito della dissimulazione dell'identità del narratore, poiché coincidente con quella del personaggio narrato, verrebbe fatto di rimandare al giuoco di specchi con cui Giordano Bruno, nella sua *Cena de le ceneri* (1584) lascia intendere che il personaggio di Teofilo sia un *porte-parole* del Nolano, ossia di Bruno stesso» (p. 232). Così, il richiamo a Dante è immediato e suggestivo quando si tratta di ritrovare il *topos* a cui fa riferimento il mutato temperamento di Giambattista fanciullo all'indomani dell'incidente che mutò il corso della sua vita: di questo passo la «natura malinconica ed acre» rifà il verso al Cavalcanti descritto da Boccaccio e alle rappresentazioni rinascimentali di Ficino o di Dürer. Ma attraverso e oltre questo recupero di tradizioni, «la metafora del 'cadere' richiama la caduta simbolica dell'uomo e permette di valutare la concezione vichiana dell'io» (p. 234). Quest'idea della caduta e delle successive cadute che Vico non cerca di nascondere costituiscono anche motivo di differenziazione dallo «stile trionfalistico» adottato dall'altro celebre autore della propria biografia, Descartes, che rappresenta quasi per Vico «il fantasma polemico» (p. 236). In molti passi, nel presente lavoro riproposti e finemente interpretati, Vico si preoccupa di marcare sempre più profondamente la distanza che lo separa dall'esperienza narrativa del francese. Numerose e ponderose le suggestioni e i

richiami testuali ai quali l'A. invita nella fedeltà a un testo che si rivela una *summa* emblematica di tracce e percorsi più o meno espliciti.

[M. S.]

27. GUEORGUEVA Valentina, *L'humanisme poétique de Vico*, recensione a S. R. LUFT, *Vico's Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern* (Ithaca, Cornell U.P., 2003), in «Divinatio» XXII (2005), pp. 197-200.

28. HARRIS Henry S., *Nella tradizione di Vico e Croce*, in *Trent'anni di presenza al mondo*, a cura di A. Gargano (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Quaderni del Trentennale 1975-2005, n. 8), Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005, pp. 589-591.

29. JAYME Erik, *Vicos Rechtsphilosophie als ikonographisches Programm der Fontana di Trevi in Rom*, in *Wasser in Recht, Politik und Kultur*, Simposium 9. Mai 2003, hrsg. v. G. Reichelt, Wien, Manzsche, 2004, pp. 57-65.

La Fontana di Trevi, opera nella sua attuale configurazione di Nicola Salvi su incarico di Lorenzo Corsini divenuto papa Clemente XII, è esaminata dall'A. sotto la prospettiva del programma iconografico del Barocco. Alle «Ragioni filosofiche» proposte dall'architetto Salvi – membro dell'Accademia dell'Arcadia e ben introdotto a Napoli – che fanno centro sulla figura di Oceano come fonte eterna del ciclo di perenne creazione e distruzione delle forme, l'A. affianca un approfondimento della tesi già avanzata

da Frank Fehrenbach, che ipotizza una risonanza del pensiero vichiano nel programma iconografico della fontana ridisegnata in onore del dedicatario delle due prime edizioni della *Scienza nuova*. Indizio particolare di questa possibile risonanza – che resta, nell'analisi dell'A., ipotetica – è l'identificazione perseguita dallo stesso Salvi di Oceano con Giove: il mito che, come fonte dell'incivilimento, presiede al ciclo vichiano della storia e che ben potrebbe essere stato inteso in senso vichiano dall'autore della fontana, egli pure convinto, come si legge nelle citate «Ragioni», che le antiche figure della mitologia 'racchiudevano sempre utili insegnamenti di morale Filosofia, o recondite spiegazioni di naturali cose'.

[L. P. C.]

30. JOISTEN Karen, *Topik, Kritik und geometrische Methode. Die Bedeutung von Giambattista Vicos 'Liber Metaphysicus'*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» LII (2004) 4, pp. 541-552.

L'A. affronta il problema della topica e della critica concentrandosi soprattutto sul *De antiquissima* e, come è discutibile costume di molti studiosi d'oltralpe, ignorando – fatta eccezione per alcuni lavori in lingua tedesca di Otto, Grassi e Wisser – l'intera letteratura critica dedicata al *Liber metaphysicus*.

Nel primo paragrafo del lavoro, centrato sul tema del *verum-factum*, dopo un'attenta ricostruzione dell'argomentazione vichiana, l'A. conclude affermando che il filosofo napoletano «non parte da una verità indubitabile, cosiddetta prima, fondata nella coscienza», come invece fa Cartesio. «Egli si muove piuttosto, per amore della verità effettiva, entro il verosimile ed in modo radicale nella storia, più esattamente la

storia della lingua latina [...], con l'aiuto della quale» (p. 545) intende scoprire la remota sapienza degli italiani. «Questa sapienza – si legge ancora – [...] viene pensata da Vico in connessione con la concezione cristiana della *creatio ex nihilo*» (*ibid.*), il che conduce naturalmente alla distinzione fra la conoscenza divina e quella umana.

Nel secondo paragrafo, dedicato al metodo geometrico, l'A. ribadisce, seguendo Vico, che quello elaborato da Cartesio può trovare applicazione solo nel «ristretto mondo del sapere scientifico» (p. 546); sicché, scrive Vico citato dall'A., tutti «gli oggetti di conoscenza [...] che non possono essere espressi in numeri o rapporti di masse» (*ibid.*) non sono comprensibili. Più fecondo del metodo geometrico cartesiano è quello approntato da Vico, che alle tre attività della mente: percezione, giudizio, raziocinio – nelle quali è attivo l'ingegno inteso come facoltà di unire ciò che è separato e diverso – «assegna la funzione di realizzare le tre» componenti metodologiche fondamentali, cioè la topica – che dà ragione «della pluralità, complessità e molteplicità del mondo dell'esperienza» (p. 547), rintracciando il verosimile che si trova fra il vero ed il falso –, la critica – che sottopone quanto rinvenuto dalla topica ad un esame rigoroso –, ed il metodo. Si comprende bene come in Vico l'arte del ritrovare sia «riferita all'arte del giudicare [...], in quanto secondo momento del metodo» (p. 548), e come la natura dell'uomo consista nell'ingegno, dal momento che nel mondo «noi siamo già sempre in cammino con atteggiamento ingegnoso-percettivo con i sensi, la fantasia, la memoria ed una ragione che può lavorare in maniera geometrica e sintetica» (p. 549).

Nel terzo e ultimo paragrafo, l'A. si sofferma soprattutto sul *De ratione*, osservando che «mentre nel *Liber metaphysicus* Vico aveva denominato la topica e la critica come le due realizzazioni [...]

del vero metodo geometrico, nella *Ratio studiorum* le considera due metodi distinti [...], dei quali però», se non si vuole incorrere nell'artificiosità propria del modello educativo di stampo cartesiano, va riconosciuta «la reciproca coappartenenza» (p. 550), senza dimenticare l'assunto didattico vichiano secondo cui «la dottrina della topica deve precedere quella della critica» (*ibid.*).

[R. D.]

31. LIBERACE Paola, Heidegger, *Vico e la sapienza poetica*, in «Ideaazione» XIV (2007) 1, pp. 170-174.

Partendo dal libro curato da Antonio Gnoli e Franco Volpi, intitolato *L'ultimo sciamano. Conversazioni con Heidegger*, che raccoglie testimonianze sull'autore di *Essere e tempo* di prestigiosi allievi e uditori (da Löwith a Nolte; da Gadamer a Jünger), l'A. si concentra sulle virtù sciamaniche del filosofo tedesco, soprannominato il «mago di Meßkirch» per la sua capacità nel corso delle lezioni di affascinare ed incantare il proprio pubblico.

Escluso che Heidegger potesse servirsi di espedienti linguistici per meri intenti affabulatori, si deve invece affermare – secondo l'A. – che la forzatura della sintassi orale e scritta, l'adozione della parola inusitata erano gli strumenti adeguati di un pensiero che, costruitosi entro l'alveo del neokantismo rickertiano e poi della fenomenologia husserliana, stava perpetrando un distacco dalle proprie origini per imboccare una propria via originale di pensiero che richiedeva la creazione di una nuova terminologia.

E qui si pone il punto di contatto con le posizioni vichiane: così come per il pensatore napoletano la parola dei primitivi non poteva non essere metaforica, in

quanto corrispondente allo stadio aurorale dell'umanità civile, così Heidegger, «come i primi poeti-teologi», fa ricorso ad un linguaggio poetico inconsueto, poiché si trovava «di fronte all'esigenza di inaugurare una visione della realtà e dell'uomo al suo inizio» (p. 173).

[R. D.]

32. LIMONE Giuseppe, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Napoli, Graf, 2005, pp. 135.

Orientato su temi e problemi della cultura giuridica contemporanea, lo studio esamina la questione del diritto fondato sulla *persona* e su un rinnovato concetto di *bene comune* che, a giudizio di Limone può «rappresentare, oggi, la nuova frontiera geo-culturale del pianeta» (p. 12). In essa vanno sistemate le tesi fra «giusnaturalismo e giuspositivismo» (pp. 49 sgg.), le voci più in sintonia e quelle più distanti (da Kelsen a Hart, da Dworkin e Dahrendorf a Habermas e Weber, pp. 54 sgg.). Ma prima di tutti c'è Vico, lettore e studioso di Grozio, come hanno documentato, tra gli altri, i ben noti studi di Fassò. Da questi l'A. avvia una riflessione che parte proprio proponendo la complicata «compatibilità» del rapporto con il filologo e filosofo olandese. Si tratta di quella che viene indicata come «una sfida ermeneutica» fra «vantaggi e danni della 'storia'» (p. 19), letta alla luce di esigenze teoriche provocate dalla *Gestaltphilosophie* (p. 20), dalla storia della logica e della filosofia del linguaggio con Austin, dall'ermeneutica contemporanea con Gadamer (p. 21). All'interno di tali coordinate culturali si situa, dunque, la «possibile storia ermeneutica nel rapporto fra Grozio e Vico»

(p. 24), esaminata isolando il tema della «rimozione della guerra come spia per l'interpretazione». In proposito, l'A. offre interessanti argomentazioni che riesaminano note *Degnità* (VIII e XIV) della *Scienza nuova* (p. 27) e confrontano con le distanti tesi aristoteliche la nuova definizione vichiana della «*natura che sta fra la nascita e la catastrofe*», contenendo «*un demone nuovo: la tragicità*»: «C'è qui [...] un punto che non va smarrito. L'emergere della tragicità segnala l'ingresso, nella scena della natura, di un *altro* attore. Perché ciò che alla scala dei mondi perennemente si ricostruisce come 'ordo', porta con sé, irrimediabile, il sacrificio e il dolore di chi non ha che un'unica vita: il *singolo*. L'individuo. Diremmo noi: l'individuo come persona» (p. 30). Ma in tale approdo interpretativo ad essere depotenziata è quella *natura comune delle nazioni* che dà senso alla storicità costitutiva dell'uomo, contrastando il tradizionale *ius naturale*. Su quest'ultimo motivo sono necessarie ancora analisi e indagini in grado di coinvolgere – prima delle varie stesure della *Scienza nuova* – tutto l'itinerario della riflessione vichiana, dalle *Orationes* al *De ratione* fino al gran laboratorio del *Diritto universale*. Senza alcuna preventiva diagnostica critico-filosofica il *diritto naturale* non può apparire – come invece appare al Limone – «assolutamente compossibile e componibile» con la «storia» in Vico e con la definizione di «guerra» in Grozio, problematicamente collocati nello sviluppo del discorso tra consapevolezza del possibile superamento dell'umano e coscienza di un «sentire comune». In particolare, quello presentato è un Vico che rischia di restare bloccato tra natura e storia, di preservare più o meno esplicitamente un approccio «naturalistico» al progetto di *scienza nuova* della storia, «compossibile» e «componibile» con un'inadeguata

definizione che si dà del *pudore* quale «sentire personale»: «In Vico, la storia è assolutamente compossibile e componibile col diritto naturale. In Grozio, la guerra è ugualmente compossibile e componibile col diritto naturale. Questa compossibilità e questa componibilità appaiono, quindi, nel segno di una «natura intesa – in entrambi i casi – nel senso preciso in cui ne emerge e può emergere un 'diritto'. Perché individua la soglia oltre la quale si esce dall'umano – e che, d'altra parte, conosce un *luogo comune* nel luogo di un *sentire comune* – la *ratio* (e conosce, potremmo aggiungere, in Vico, un *luogo comune* in un *sentire personale* – il *pudor*). In questo senso, per un illuminante paradosso, la guerra, ultima *ratio*, diventa una cartina di tornasole della *ratio*. [...] In questo senso, ciò che in Grozio epistemologicamente accade sul piano sincronico – la 'guerra' –, in Vico accade sul piano diacronico – la 'storia'» (p. 31). Coerentemente questa interpretazione avvicina la «lettura originale e forte» del vichiano Capograssi, riproponendone i motivi fondamentali della «catastrofe» e del «pudore»; quest'ultimo «non come problema etico ma come problema epistemologico» (pp. 34, 35). Su tale giudizio grava ancora un impegno teso ad attualizzare la filosofia di Vico e quella di Capograssi nella direzione, a mio giudizio, estranea ad entrambi, dell'«ottimismo non scritto in tale modo di pensare. Un ottimismo, per così dire, preformativo. La storia si manifesta come un campo di variazioni – di variazioni non arbitrarie [...] in un senso in cui questa 'storia' può essere anche 'natura'» (p. 36).

[F. L.]

33. MARINI Cesare, *Giambattista Vico al cospetto del secolo XIX*, a cura di D.

Cassiano, Lungro (CS), Marco Editore, 2006, pp. LXXVIII-285.

Si tratta di una nuova edizione, corredata dall'ampio saggio introduttivo del curatore, dello studio sul pensiero di Vico pubblicato a Napoli dal giurista Cesare Marini nel 1852.

34. MECCARIELLO Aldo, *Vico, Leopardi, Gramsci buoni maestri di comunismo*, in «Liberazione» 7-2-2007, p. 3.

35. MUSCELLI Cristian, *Il segno di Giove. Essere, storia e linguaggio nella Scienza nuova di Vico*, in «Modern Language Notes» CXX (2005) 1, pp. 93-110.

L'A. espone in questo saggio alcune considerazioni riguardo la riflessione linguistica elaborata da Vico a partire dalla redazione del 1725 della *Scienza nuova*, soffermandosi in modo particolare su «l'intuizione di un linguaggio che, in certo modo e misura, ha parte attiva nella costruzione del mondo, che non è portatore di funzioni meramente comunicative e di designazione, ma che anzi è orizzonte potenziale entro cui il mondo emerge» (p. 94).

Ripercorrendo l'interpretazione crociana del pensiero di Vico e guardando pure ai più recenti studi sul linguaggio di Trabant, Muscelli incentra la propria analisi partendo dal presupposto che il filosofo napoletano consideri semplicistica la pretesa di concepire le idee antecedenti rispetto alla lingua, che è nata dalla necessità di comprendere e di comunicare, non già come accordo convenzionale ad opera dell'uomo. Una delle premesse dalle quali l'A. prende le mosse è, quindi, l'antitesi della posizione di Vico rispetto a quella di Aristotele: questi – come è noto – ha individuato nel

linguaggio «l'ultimo degli elementi nella produzione di senso da parte dell'uomo, materiale con sola funzione comunicativa in grado di garantire l'accessibilità del pensiero» (*ibid.*), mentre il filosofo napoletano estende la categoria del linguaggio ad ogni forma espressiva e comunicativa. In tale direzione lo studio etimologico condotto da Vico intende ricostruire il mito, che altro non è se non la favola che ha originato il linguaggio nella certezza che le origini delle cose e quelle delle parole coincidono.

«Chiedersi quale sia l'origine del linguaggio», conclude Muscelli, «è un errore se ignoriamo che la domanda è istituita dalla filosofia» (p. 109), filosofia che dovrebbe invece interrogarsi sull'origine e sulla conseguente evoluzione del linguaggio, inteso come pratica umana.

[A. Scogn.]

36. NAGY József, recensione a A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna (Bologna, Il Mulino, 2004), in «Nuova Corvina» XVII (2006), pp. 90-93.

37. NAVARRO GÓMEZ Francisco, *Hermenéutica, traducción y emulación. Apuntes metodológicos a las Instituciones de Oratoria de G. B. Vico*, in *Simulación y Disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, a cura di P. Badillo O' Farrel, J. M. Sevilla Fernandez, J. Villalobos Domínguez, Sevilla, Mínima del CiV (<http://www.institucional.us.es/civico/index.html>), 2003, pp. 105-112.

Curatore nel 2002 della traduzione in lingua spagnola delle *Orazioni inaugurali*, del *De antiquissima*, del *De ratione* e del *De mente eroica* e nel 2004 delle *Institutiones oratoriae* (entrambe presso l'edi-

tore Anthropos di Barcellona), Navarro Gómez riflette qui sul delicato tema della traduzione. Ripercorrendo un dibattito che ha inizio con Cicerone, l'A., rifacendosi alla tesi dell'umanista valenciano Vives, ricorda come storicamente le tre alternative siano state quella di una traduzione attenta al senso, quella letterale e quella in cui vanno coniugate le parole e i significati. Si tratta di posizioni che con le dovute trasformazioni continuano ad essere attuali. Rifacendosi alle tesi di Emilio Betti, l'A. sottolinea come oggi risultino essenziali l'autore e la sua opera, il contesto storico-culturale e l'incidenza nell'attualità; aggiunge poi altri fattori, come la «differenza di status socioculturale tra autore e lettore», la «distanza nello spazio o nel tempo», «il rapporto con la tradizione» (p. 112). Complessivamente, Navarro considera come l'intervento del traduttore debba essere «comprensivo» ed «espressivo», piuttosto che «interpretativo ed esplicativo» (p. 112), ambiti che devono invece restare nella sfera del lettore e protetti dal rischio, che ogni traduttore corre, della *aemulatio*, cioè la tentazione di superare l'autore che si traduce.

[A. S.]

38. NIKITINSKI Oleg, *Gian Vincenzo Gravina nel contesto dell'umanesimo europeo. Per una rivalutazione dell'immagine di Gravina*, Napoli, Vivarium, 2004, pp. 78.

Ricco di osservazioni generali e di spunti generici «per una rivalutazione dell'immagine» del giurista e letterato Gravina tra «umanesimo latino» e «pensiero moderno» (pp. 65 sgg.), l'elegante volumetto non esita a intervenire sulla complessa questione dei rapporti con Vico, erroneamente ricondotta al vecchio

e ormai improponibile schema interpretativo di un (presunto) *primato* o di un (supposto) *superamento*: «Gravina fu uno dei più grandi eruditi del suo tempo. Paragonato ad altri meridionali suoi contemporanei che oggi vanno per la maggiore, come un Vico o un Giannone, egli li supera nella cultura storico-antiquaria [...] La fama europea di Gravina non si spiega solo col fatto che la sua opera principale è scritta in latino, che era ancora moneta forte europea. È significativo che Gravina lasciasse l'ambiente provinciale napoletano: a lui la profondità selvaggia della *Scienza nuova* sarebbe parsa un po' provinciale» (pp. 14, 25). Così, nulla del Gravina filosofo e giurista, letterato e storico può offrire un tale angusto schemino argomentativo, nulla di documentato sull'erudizione e la filosofia di Vico può proporre la «selvaggia» banalità di una riflessione priva di senso storico e critico.

[F. L.]

39. ORLANDO Pasquale, *Umanesimo e scienza agli inizi della filosofia moderna*, in «Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia» LXVIII (2005) 1-2, pp. 75-96.

Orientandosi programmaticamente contro la tesi che vede nell'emancipazione dall'autorità religiosa un tratto saliente del pensiero moderno, l'A. intende rivendicare lo sfondo cristiano e teologico da cui muovono filosofia e scienza all'inizio dell'età moderna. Orlando insiste così sulle radici cristiane di molti pensatori del XVI e XVII secolo (da Ficino a Pico della Mirandola, a Cusano, a Erasmo da Rotterdam), al pari che sull'importanza della cosiddetta «Seconda Scolastica» nella definizione della moderna concezione del diritto naturale, e non

manca, in queste poche pagine, di distinguere, all'interno del naturalismo rinascimentale, una linea opposta a quella bruniana. In questo quadro l'accento a Vico ha luogo nel saldo ancoraggio ad Agostino, dove, tra lesione del peccato originale e intervento salvifico della provvidenza, secondo l'A. la storia riconosciuta e conosciuta in quanto opera dell'uomo si rivela non meno opera di Dio. Vico viene così a coprire la dimensione storica all'interno di una ricostruzione dell'influenza del cristianesimo (ma meglio del cattolicesimo, giacché, secondo l'A., la riforma è antifilosofica e antiumanistica) sul pensiero moderno, in tal modo perentoriamente ricondotto nell'alveo della conciliazione di fede e ragione su cui di recente tanto insiste il magistero cattolico.

[L. P. C.]

40. OTTO Stephan, recensione a G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, tr. it. a fronte, a cura di M. Sanna (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. XXXV-148) in «Historia Philosophica» IV (2006), pp. 129-130.

41. PICCINI Daniele, *Il ruolo di Giambattista Vico nell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» VIII (2003) 1-2, pp. 99-167.

L'A. sottolinea preliminarmente la critica che Gadamer muove alle «insufficienze strutturali dell'ermeneutica del romanticismo e di quella dello storicismo» (p. 99), e osserva che lo stesso Gadamer pone alla base dell'oggetto della sua critica il pensiero dell'ultimo Vico e il «suo famoso principio di convertibilità tra vero e fatto» (p. 101). Lo scopo dichiara-

to di Piccini è quello di «mettere in luce la funzione storiografica e simbolica» (p. 102) che la filosofia svolge nella ermeneutica gadameriana.

Il saggio muove dalla critica di Gadamer al presupposto vichiano dell'ermeneutica romantica. A «rendere l'ermeneutica una disciplina scientifica sarebbe riuscito solo Schleiermacher» (p.107), basandosi su una «metafisica dell'individualità» che procede parallelamente a una «concezione del testo e dell'opera come espressioni che irrompono da un'esperienza vissuta interiormente» (p. 109). Il rapporto fra uomo e mondo genera la compresenza negli uomini di «propensioni spirituali condivise analogicamente con il resto dell'umanità» (p. 110): un vero e proprio «atto divinatorio» che, immedesimandosi nello stato d'animo dell'artista, ne riproduce l'atto creatore. La critica di Gadamer all'impostazione dell'ermeneutica romantica e in particolare a quella schleiermacheriana, è sostanzialmente rivolta ai suoi presupposti. Nella visione di Gadamer, l'ermeneutica non adempie al suo compito di comprensione di un messaggio attraverso una comunicazione simpatetica e psicologica con le intenzioni dell'artista, ma partecipando a un «senso condiviso», cioè considerando «sia il coinvolgimento dell'interprete nell'opera da interpretare, sia la distanza temporale che li separa» (p. 118), restituendo il compito dell'ermeneutica a una dimensione storica e non storicistica.

L'A. affronta poi il tema gadameriano dell'aggancio fra l'ermeneutica e le scienze storiche sviluppatasi nel romanticismo attraverso le figure di Ranke, Droysen e in particolare Dilthey, in cui queste posizioni troveranno la loro espressione più matura. L'individuo di Dilthey «viene concepito come un'unità psico-fisica immersa in una rete di connessioni sociali» (p. 125). Si tratta dun-

que di «vivificare la rappresentazione storica attraverso i nostri vissuti rivivendo partecipatamente le azioni storiche passate sulla base di un modello psicologico di umanità comune a tutti» (p. 127), in una identificazione fra soggetto e oggetto che ricorda la vichiana identificazione fra *verum* e *factum*. Inoltre, Dilthey sembra particolarmente colpito dalla concezione vichiana di una «metafisica del genere umano» capace di esplorare i sentimenti e le forze psicologiche che influenzano le azioni umane (cfr. p.135). Il nesso fra Vico e Dilthey non sfugge a Gadamer, che proprio nel pensatore napoletano trova il fondamento dello storicismo romantico e del suo carattere fondamentale di contemporaneità di soggetto e oggetto che dimentica la «condizionatezza della coscienza dell'interprete» (p. 139) e poggia le sue radici nel principio di convertibilità di vero e fatto. La pretesa di assolutezza delle scienze dello spirito da parte di Dilthey dovrebbe essere ridimensionata bandendo l'assunto di Vico dall'ambito della coscienza storica per ricondurlo al suo terreno d'origine, quello della produzione artistica (cfr. p. 140).

Secondo Gadamer, anche l'ermeneutica novecentesca di autori come Betti e Collingwood, nonostante qualche prestito dalla fenomenologia, ha un forte debito con l'ermeneutica romantica e soprattutto con il principio vichiano. «Vico viene presentato, nella lettura di Betti, come un precursore del paradigma interpretativo romantico» (p. 148), così come «non stupisce di ritrovare menzionato con una certa enfasi il principio vichiano di conversione tra vero e fatto» (p.159) nell'opera di Collingwood.

L'A. conclude facendo il punto sul rapporto profondo che Gadamer individua fra l'ermeneutica idealistico-romantica e il pensiero di Vico. Questo rapporto è talmente importante che si può con-

siderare l'ontologia ermeneutica gadameriana come «un tentativo di critica dei presupposti vichiani della comprensione» (p. 162), opponendo la consapevolezza che l'arte, la cultura e la storia «non sono confinabili nella ristretta sfera della coscienza umana» (p. 164).

[R. E.]

42. PLACANICA Augusto, *Scritti*, t. III, a cura di M. Mafrici e S. Martelli, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 544.

Il denso volume raccoglie del Placanica le pagine dei suoi ultimi anni più direttamente impegnate nello studio della storia dei linguaggi e delle idee, della «mentalità» e della «cultura» meridionali. Nell'orizzonte degli interessi «antropologici» – che la puntuale introduzione di Giuseppe Galasso aiuta a definire nell'originalità dei suoi contrassegni letterari e umanistici (distinti perfino dalle giovanili influenze delle «Annales», p. 12) – i richiami a Vico emergono, innanzitutto, dalle eleganti ricostruzioni di ambienti settecenteschi (la Napoli di Filangieri e di Goethe in *Goethe e dintorni: la Sicilia tra conoscenza e autorappresentazione*, pp. 52, 54 e in *L'identità del meridionale*, p. 361), nonché da riflessioni e indagini su temi di «costume» e società presenti nella *Coniuratio* vichiana, avvicinata alle pagine di Doria, Giannone e Muratori con «preciso riferimento alla inerzia, e al sostanziale decadimento del ceto medio» (p. 69, ma cfr. anche le pp. 75-76 del saggio su *Lo stereotipo del meridionale e il suo uso nel Settecento napoletano*).

Dal punto di vista storiografico è significativa la riflessione del Placanica sull'illuminismo e le sue eredità «dialettiche» in Adorno e Horkheimer che, autori del noto apologo di Ulisse, simbolo

della «nascita della scissione sociale», sono il punto di avvio dell'originale studio su *Ulisse: un eroe vichiano tra Sofocle e Adorno*. Per il filosofo napoletano il protagonista dell'*Odissea* non è solo l'eroe della conoscenza e del pensiero, la personificazione del contrasto tra «la ragione e la nuda Natura» (p. 471), ma l'esplicita identificazione dell'essere dell'uomo con l'azione in vista del potere. Vico tiene conto non tanto della narrazione omerica in sé ma della percezione postomerica dell'eroe della scissione. In proposito l'interprete cita ed esamina i luoghi della *Scienza nuova* 1725 dedicati al «Principio della giurisprudenza rigida degli antichi» e al tema «Dell'inarrivabile facoltà poetica eroica d'Omero». Qui l'irrepreensibile ipocrisia dell'Ulisse «civile» si coniuga con il suo «agire ingannatore» e rinvia, nello stesso tempo, a motivi fondamentali della critica della società contemporanea, discussi dall'interprete, evocando l'originale voce di Musil e del suo «uomo senza qualità» (p. 473), cui corrispondono le ragioni della radicale crisi dell'eroico e della sua concettualizzazione, la proliferazione di vecchie e nuove «retoriche» nelle varie forme di comunicazione linguistica, tipiche delle società comunicative di massa del Novecento.

Ed è ancora con Ulisse che si prospettano gli interessi di Placanica per la poesia e la letteratura italiana con studi dedicati, in particolare, a Leopardi, nel quale l'eroe omerico risulta «sì intelligente, paziente e coraggioso: tutto, però, fuor che amabile, come capostipite degli uomini moderni, che hanno abbandonato la sanità e felicità di natura grazie alla 'misera spiritualizzazione' che da Omero in poi ha prodotto i progressi della civiltà e la connessa infelicità» (p. 470). Più densi giudizi critici su Vico si addensano a proposito dello *Zibaldone* (*La miseria morale degli italiani: da Leo-*

pardi a Pirandello, et ultra, p. 410), dove i riferimenti alla tradizione letteraria non dimenticano il grande mito vichiano e poi cuochiano dell'antichissima sapienza italica (Leopardi. *Il Mezzogiorno in idea e l'Italia*, p. 305). In questa pagina con l'autore del *Platone in Italia* viene ricordata l'opera magistrale di Giuseppe Maria Galanti che è stato al centro dell'operosità del Placanica e che raccoglie non pochi richiami a Vico come modello di scrittura autobiografica (*Sulle «Memorie storiche del mio tempo» di Giuseppe Maria Galanti*, pp. 208-209, 217, 219).

[F. L.]

43. PÖGGELER Otto, *Giambattista Vico nella ricezione tedesca*, in *Trent'anni di presenza nel mondo*, a cura di A. Gargano, Napoli, Istituto Italiano per gli studi filosofici, 2005, pp. 214-221.

Il testo riproduce l'intervento letto il 19 novembre 1991 in occasione della presentazione al Parlamento Europeo delle traduzioni tedesca e spagnola della *Scienza nuova* promosse all'epoca dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, e dove l'A. fa il punto degli studi vichiani in Germania fino agli inizi degli anni '90. Si tratta dunque di un panorama ampiamente superato dai molteplici contributi apparsi nei quindici anni successivi, ma che risulta ancora oggi utile per verificare una linea di tendenza che Pöggeler ha individuato in epoca non sospetta. Le sue osservazioni sulle «frontiere antichissime» che riemergono «all'interno delle moderne connessioni politiche e economiche» (p. 214); la considerazione per cui «l'Europa, diventata più vasta, dovrà trovare la strada verso uno scambio culturale più intenso, verso una nuova comunanza al di là delle antiche diversità,

tensioni, discordie» (*ibid.*) sono molto attuali, così come l'insistenza verso uno studio «specialistico» delle opere vichiane e che richieda «una traduzione completa quanto puntuale» (p. 217): requisito, ahimé, non sempre scontato.

[A. S.]

44. PONZIO Augusto, *Metaphor and poetic logic in Vico* (*Giambattista Vico, research on metaphors*), in «Semiotica» CLXI (2006) 1-4, pp. 231-248.

L'articolo sviluppa il testo di una relazione presentata al convegno *Giambattista Vico e l'Enciclopedia dei saperi* (Bari, 16-18 dicembre 2004) e si colloca all'interno di una più ampia ricerca sulla metafora condotta dall'A. in prospettiva semiotica. Ponzio sottolinea la somiglianza fra la riflessione vichiana, a partire dalla critica dell'idea della natura convenzionale delle lingue naturali, e l'attenzione posta da parte della linguistica cognitiva sulla metafora, intesa come un tipo particolare di icona nell'ambito della tripartizione dei segni sviluppata da Peirce in icone, indici e simboli. Tuttavia, mentre quest'ultimo orientamento si limita a constatare il dato empirico dell'esistenza di interconnessioni metaforiche che caratterizzano il pensiero umano e costituiscono la base della comunicazione verbale e dell'espressione simbolica, Vico, secondo l'A., «provides a good starting point for an explanation of the functioning of associative-metaphorical processes in the formation of concepts in theoretical terms beyond the level of empirical phenomena» (p. 233). In quest'ottica viene attribuita un'importanza particolare al concetto di logica poetica sviluppato da Vico nel secondo capitolo della *Scienza*

nuova, al cui interno si collocano la riflessione sui tropi (che l'A. confronta con quelle di Du Marsais e Rousseau) e la concezione della metafora come elemento di connessione fra il linguaggio verbale e la corporeità.

[D. A.]

45. *Potere visibile e ordine costitutivo. Categorie e figure della sovranità*, a cura di D. Mansueti e G. Cascione, Bari, Cacucci, 2003, pp. 142.

Lo studio propone una riflessione sulla rappresentazione della categoria di sovranità, ed è articolato in due saggi: il primo di essi – a cura di Donato Mansueti – ragiona sul tema de *Il colosso e il panico*, mentre il secondo – a cura di Giuseppe Cascione – offre spunti su *Ordine sovrano e Romanticismo politico*.

Gli autori, nella *Premessa*, rilevano che il tema della rappresentazione della sovranità esige, attualmente, una rinnovata e più attenta attenzione, e – a tal fine – si soffermano entrambi a ragionare circa le categorie e le icone del potere sovrano, e circa la riflessione che in epoca moderna ne è stata offerta attraverso una chiave interpretativa filosofico-politica, oltre che iconologica.

Mentre la riflessione di Cascione si sofferma sui temi dello «stato d'eccezione» e dell'ordine costitutivo, indagandoli attraverso l'opera di Carl Schmitt e cercando analogie tra essa e il pensiero di Kelsen e Schopenhauer, Mansueti ragiona nel proprio contributo sul tema della costruzione della maschera della sovranità, soffermandosi anche brevemente sul pensiero di Vico. L'A., infatti, ricorda il filosofo napoletano a proposito dei bestioni della *Scienza nuova*, quei giganti eslegi i quali attraverso il processo di

‘educazione’ tanto dell’anima quanto del corpo riacquistano «giuste corporature» e si danno le prime forme di governo.

[A. Scogn.]

46. PRESTIPINO Giuseppe, *Tre voci nel deserto. Vico, Leopardi, Gramsci per una nuova logica storica*, Roma, Carocci, 2006, pp. 221.

È un bel libro questo di Giuseppe Prestipino; una riflessione sulla storia – o meglio sulle storie – e sulla possibile chiave di interpretazione che della logica e del senso più profondo di essa ne hanno dato, ciascuno nel proprio tempo, Vico, Leopardi e Gramsci.

«Trovo in Gramsci» – così l’A. – «un poderoso tentativo di proiettare verso il futuro alcune categorie portanti della passata-presente storia universale, trovo invece in Leopardi una bipartizione filosofica della storia tra un passato che non ritorna e un presente senza futuro, trovo in Vico una storia ideale quadripartita del passato storico che ritorna. [...] Mi appaiono come tre voci nel deserto: Vico o l’ottimismo della ragione e della volontà nel deserto della Contro-riforma, Leopardi o il pessimismo della ragione e della volontà nel deserto della Restaurazione, Gramsci o il pessimismo della ragione e l’ottimismo della volontà nel deserto del fascismo. L’antitesi ottimismo-pessimismo è presente in Italia forse più che altrove, soprattutto in ragione delle vicende storiche del nostro paese» (pp. 9-10).

Questa, in sintesi, è la chiave di lettura per accedere al senso più profondo di questo interessante studio, nel quale l’A. affronta il pensiero di Vico e quello di Leopardi tramite un approccio filologico, mentre grazie a Gramsci, servendosi di

schemi interpretativi piuttosto rigorosi, cerca di stabilire un confronto con i problemi del tempo attuale. Il ripercorrere il pensiero di questi tre autori consente a Prestipino di riflettere – grazie ad un intreccio di filosofia, poesia e politica – circa una possibile proposta teorica valida soprattutto per i nostri giorni. È infatti una pregiudiziale metodologica di Prestipino il credere che la filosofia debba essere teoria della storia, o logica storica, e che le giovi un rinnovato ‘spirito di sistema’.

[A. Scogn.]

47. ROCKMORE Tom, *Croce’s Reading of Vico*, in ID., *A New Look at Croce’s Historicism*, in «Idealistic Studies» XXXV (2005), 1, pp. 53-55.

Il saggio è una riflessione sullo storicismo crociano a partire dalle sue relazioni con il pensiero di autori come Marx, Hegel e Vico. Per quanto concerne il rapporto fra Croce e Vico, l’A. analizza alcuni punti salienti de *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari, 1911). Egli chiarisce come in quel libro Croce abbia distinto due fasi nella vichiana elaborazione del *verum-factum*: una prima, concentrata negli scritti precedenti la *Scienza nuova*, in cui questa concezione della verità viene applicata unicamente alla matematica; e una seconda, che trova la propria espressione compiuta nella seconda edizione del capolavoro vichiano, in cui il vero, in quanto fatto dall’uomo, diventa il paradigma epistemologico fondativo delle scienze morali, nelle quali l’essere umano può così realizzare una conoscenza perfetta pari a quella divina nei confronti della natura.

Tuttavia, osserva ancora l’A., Croce è piuttosto «critico con la concezione della storia di Vico», in quanto contesta al-

l'idea «vichiana dei corsi e ricorsi la mancanza di ogni reale concezione del progresso», che, nozione fondamentale per lo storicismo crociano, dal filosofo settecentesco il suo cattolicesimo «avrebbe impedito di comprendere» (p. 55). Sicché proprio sulla questione del ricorso e del progresso negato, Croce – a giudizio dell'A. – ravviserebbe in Vico una sorta di «abbandono [...] della filosofia per la teologia», e dunque una «lotta strenua fra il filosofo ed il teologo» che avrebbe impedito all'autore della *Scienza nuova* «di elaborare una storia universale come quella herderiana» (*ibid.*).

Inoltre – scrive ancora l'A., seguendo Croce –, «sebbene Vico rimase sconosciuto ai grandi idealisti tedeschi, c'è un filo diretto fra la sua concezione della conoscenza e quella di questi ultimi» (*ibid.*), ragion per cui si può concludere che il filosofo napoletano «anticipa quasi tutte le principali dottrine dell'idealismo tedesco» (*ibid.*).

[R. D.]

48. ROSSI Tommaso, *Opere filosofiche*, con un saggio e a cura di A. De Spirito, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, pp. LXV-413.

Il curatore fa luce su Tommaso Rossi, pensatore del secolo XVIII del quale oggi poco si conosce, nonostante fosse stimato da Vico «degno della più famosa Università dell'Europa» (p. V). Il saggio introduttivo precede un'importante operazione editoriale, ovvero la riproduzione integrale delle uniche opere a stampa che di Rossi ci sono pervenute, e cioè le *Considerazioni di alcuni misterj divini raccolte in tre dialoghi* (1724), il *Dell'animo dell'uomo. Disputazione unica nella quale si sciolgono principalmente gli argomenti di Tito Lucrezio Caro contro all'immortalità*

(1736), e il *Della mente sovrana del mondo. Disputazione tripartita* (1743). Di Rossi poi – chiarisce De Spirito – sono conservate pure due epistole e un sonetto indirizzati a Vico, oltre che un'ode in latino dedicata al duca Giuseppe Brunassi.

Proprio al rapporto che legò Rossi a Vico sono dedicate alcune delle pagine dell'*Introduzione* al volume, che mostra tuttavia profonde carenze scientifiche e abbondanza di enfasi gratuita. In essa, pertanto, De Spirito precisa che tra il 1724 ed il 1737 Rossi fece pervenire al filosofo napoletano il manoscritto delle *Considerazioni* e quello dell'*Animo umano*, come testimoniano le due lettere inviategli rispettivamente in data 11 giugno 1729 e 12 febbraio 1737, nelle quali, peraltro, egli prega Vico di aiutarlo a diffondere le sue opere oltre il confine napoletano. Un breve cenno è poi fatto a quei pensatori che nell'Ottocento si sono occupati del rapporto tra Vico e Rossi, ovvero Luigi Settembrini, Paolo Emilio Tulelli, Enrico Cenni, Pietro Ragnisco, Vincenzo Lilla, Ludovico Ventura.

Importante – ed è solo questo che del volume ci sembra opportuno porre bene in evidenza – è proprio l'aver riunito finalmente insieme le opere di Tommaso Rossi, permettendone una più semplice ed agevole consultazione a quanti volessero approfondirne gli argomenti.

[A. Scogn.]

49. THURSTON Benjamin, recensione a A. BUSST, *L'Orphée' de Ballanche: genèse et signification. Contribution à l'étude de la pensée de Giambattista Vico* (Bern, Lang, 1999), in «French Studies» LIX (2005) 3, pp. 411-412.

50. TRABANT Jürgen, *From Semiogenesis to Glottogenesis in the 18th Century*

Debate, in *Beginning. Origins of Semiosis*, a cura di M. Alač e P. Violi, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 31-47.

Nella prospettiva chomskiana dominante nella attuale filosofia del linguaggio e approfondita da psicologi evolutivisti come Pinker, appare inevitabile la sanzione di una dicotomia tra semiosi – nel senso di azione comunicativa in senso lato – e linguaggio, in quanto la genesi del linguaggio vi è ascritta ad un sistema cognitivo specifico della sola mente umana. Nel '700, una simile separazione del linguaggio dalla semiosi è assente; il linguaggio infatti è inteso come segno, nella tradizione del modello aristotelico ritornato in auge dopo e contro l'umanesimo. Alleato del partito del volgare contro le lingue classiche, è tuttavia proprio nel '700 che il partito aristotelico è nuovamente rimesso in discussione. Il linguaggio si rivela qualcosa di più profondamente intrinseco al pensiero che un mero segno, e la critica di Vico al modello aristotelico acquisisce qui un significato epocale. L'A. ricostruisce dunque il percorso della critica al modello aristotelico nel corso del '700, esaminando quattro autori: Vico, Condillac, Rousseau e Herder, e mostrando così le radici antiche della perdurante opposizione tra istanze comunicative e cognitive nel linguaggio.

[S. C.]

51. VANINI Silvia, *G.B. Vico: l'estasi dell'ordine*, recensione a M. VANZULLI, *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce, Hegel* (Milano, Guerini e Associati, 2003); e a D. LUGLIO, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre. Connaissance, rhétorique et science dans l'œuvre de G. B. Vico* (Paris,

Presses Universitaires de France, 2003), in «Intersezioni» XXVI (2006), pp. 131-134.

52. VANZULLI Marco, *La soglia invalicabile della politica. Su Machiavelli e Vico*, in «Isonomia», 2005, pp. 1-13.

È un'interessante confronto – questo di Vanzulli – sul tema dell'azione politica in Machiavelli e Vico. Assumendo come punto di partenza l'argomento del bene civile sul quale Vico riflette in un passo della *Scienza nuova* del 1725 (cfr. § 436), l'A. mette bene in luce come detto tema – sulla scorta di interessanti riflessioni di tipo giuridico e con notevoli convergenze con il pensiero di Machiavelli – diventi entro l'esegesi del filosofo napoletano anche tema dell'equità civile.

Vanzulli approfondisce la questione della possibilità di una scienza politica, il tentativo tanto di Machiavelli quanto di Vico di determinare il rapporto tra sapere e politica e di scoprire, pertanto, come si sia originata la virtù di Roma. Già nel *De uno Vico* confuta a Machiavelli il fatto di non essere riuscito a intendere in pieno quale sia la chiave che permette l'accesso alla comprensione della storia di Roma, oltre che il carattere stesso dello stato romano, da cui gli istituti giuridici dei quali egli si occupa provengono. Machiavelli – fa notare l'A. – ha pienamente compreso «la fecondità prima di tutto civile e in secondo luogo conoscitiva del conflitto sociale», ma «lo ha inteso e mantenuto tuttavia su di un piano meramente politico» (p. 3). Occorre, per intendere bene tutto ciò, fare un salto di livello del piano politico per comprendere le istituzioni di Roma antica «nelle loro relazioni reciproche e non come sparsa instituta» (*ibid.*). Secondo Vanzulli, Vico attribuisce a se stesso il merito di avere chiarito la storia antica e

antichissima, mentre Machiavelli indaga il rapporto tra leggi e costumi, fermandosi tuttavia all'immediata implicazione delle une negli altri. È forte in Vico la volontà di stabilire la relazione tra i piani diversi che compongono la vita politica, quello giuridico e quello dei costumi e delle credenze comuni di un popolo. La politica deve di certo mantenere l'autonomia che le ha conferito Machiavelli, ma deve essere ugualmente svelato il suo legame con la sfera dei costumi civili e della legge.

«La risposta vichiana è estremamente complessa perché – questo è il senso della critica a Machiavelli – deve elaborare l'autonomia scientifica del sociale. È una risposta complessa perché Vico trasforma strumenti concettuali appartenenti a più tradizioni [...] da cui si formano l'oggetto e il metodo della *Scienza nuova*» (p. 4). Vico si rende conto che la questione machiavelliana del mantenimento della virtù politica non può essere risolta sul piano politico-morale e neanche sulla base dei principi della scienza giuridica. La natura umana deve essere 'consustanziata' al complesso socio-culturale e non gli può essere anteposta.

La politica in Vico passa anche attraverso la mitologia (sapienza politica), mentre per Machiavelli la religione ha effetti politici in quanto è garanzia dell'ordine. Attraverso una spiegazione antropologica in Vico si giunge alla comprensione socio-politica, tramite la quale la religione in età moderna tende a dissolversi perché inserita nel contesto evolutivo di un processo socio-culturale. Vico – così emerge dalle pagine di Vanzulli – non risolve il problema del governo migliore, e non intende risolverlo nella complessità che coinvolge il rapporto tra sapere e politica. Gli assiomi e gli interrogativi posti dal filosofo napoletano nella *Scienza nuova* aprono la strada alle riflessioni riguar-

do il problema stabilito da Machiavelli, ovvero l'interrogativo di quale sia il governo migliore: Vico, come Machiavelli, deve scegliere la soluzione della monarchia e del principato.

Interessante è, inoltre, la collazione che l'A. conduce tra le tre edizioni della *Scienza nuova* di quei passi nei quali Vico elabora i tentativi di una pratica politica: «Il problema non è la definizione scientifica della politica, piuttosto la politica non si fa governare dalla scienza in ciò che le è essenziale, la determinazione dell'azione politica e della sua necessità. [...] La politica è scienza perché essa fa parte della scienza delle nazioni, la politica è società ed è storia, ma essa torna a dipendere dall'arbitrio degli uomini e della contingenza delle situazioni politiche» (pp. 6-7).

Degni di attenzione sono poi i passi nei quali si riflette sul fatto che Vico separa scienza e politica solo dopo avere tentato di fare della sua scienza una scienza dalle immediate applicazioni politiche. È la legge la migliore mediatrice del conflitto sociale: è questa l'altra lezione di Machiavelli bene assimilata da Vico. Sia in Machiavelli che in Vico la politica va vista soltanto nel senso di una *conservatio* «che si è scoperta di difficile determinazione, perché soggetta al cambiamento culturale e all'azione di forze politiche che assumono diverse valenze e che vanno intese nella loro relazione» (p. 8).

Vanzulli pone infine il problema della religione. Machiavelli vuole comprendere cosa sia la religione per la politica, Vico, invece, per la civiltà e per il suo corso. A nessuno dei due interessa stabilire cosa sia la religione in sé. Per Machiavelli è religione politica, per Vico religione civile.

[A. Scogn.]

53. VICO Giambattista, *Autobiografia. Poesie. Scienza nuova*, Milano, Garzanti, 2006, pp. LXXX-601.

54. VICO Giambattista, *Ciencia nueva*, traducción y notas de R. de la Villa, prólogo de J. M. Romay, introducción de L. Pompa, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 872.

Si tratta di una nuova edizione della traduzione della *Scienza nuova* 1744 già pubblicata presso la stessa casa editrice nel 1995, ora in un diverso formato nella collana «Clásicos del pensamiento». Dell'edizione precedente conserva la traduzione, le note e la «Nota sulla traduzione», con i suoi aspetti positivi ma anche con gli stessi errori, la stessa scarna cronologia e la mancanza di riferimento a un testo di base.

Per quanto riguarda l'apparato bibliografico, i curatori aggiungono nuovi titoli per completarlo fino al 1995, ma l'integrazione si riduce a un numero limitato di articoli poco significativi in lingua inglese, mentre vengono incomprensibilmente ignorate le edizioni in castigliano delle opere di Vico fino ad allora comparse, né si dà conto di importanti contributi italiani, francesi, tedeschi o spagnoli di questi anni. Manca peraltro ogni riferimento al Centro di Studi Vichiani e al suo «Bollettino».

Le novità di questa edizione sono costituite da un *Prologo* di J. M. Romay e da una *Introduzione* di Leon Pompa; ma si tratta di novità che pregiudicano, e non migliorano la presentazione dell'opera.

Come spiega lo stesso Romay, il *Prologo* non è altro che un riassunto del saggio *Vico e Herder* di Isaiah Berlin del 1976, a cui vengono aggiunte due pagine di Moisés González pubblicate in un *Diccionario de sociología*, altre due pagine tratte dal volume *Del amanecer a la decadencia* di J. Barzun (Madrid, Taurus, 2001), e sei

pagine di *¿Hacia el fin de lo humano? Auge y declive de la especie*, di J. L. Beltrán (Madrid, Biblioteca nueva, 1998). Con queste premesse c'era poco da aspettarsi, come in effetti possiamo constatare. Servirsi infatti in questo contesto del saggio di Berlin per presentare Vico (peraltro dimenticando la produzione successiva dello studioso inglese) significa ignorare la copiosa produzione di scritti su Vico degli ultimi trent'anni, nonché l'articolato e multiforme dibattito contemporaneo sulla sua opera. Si tratta di una colpevole ignoranza, tanto più che una rivista accessibile come i «Cuadernos sobre Vico» avrebbero potuto colmare le lacune di informazione.

Nel riassunto (mal commentato) del saggio di Berlin, posto arbitrariamente come prologo alla *Scienza nuova* 1744, non può sfuggire la ripetizione di vecchi luoghi comuni sull'emarginazione e l'incomprensione subita da Vico e sul suo stile 'oscuro', confuso, disordinato e intricato. Viene ostentato perfino il giudizio ardito e errato di Barzun secondo cui Vico fu riconosciuto solo nel XIX secolo, per affermare infine che «oggi» è quasi impossibile trovare qualcuno che abbia letto realmente la *Scienza nuova* o l'*Autobiografia* (p. XXII).

Non mancano nemmeno errori gravi. Risulterebbe che il *De nostri temporis studiorum ratione* sia stato pubblicato come parte del volume *De studiorum finibus naturae humanae convenientibus* che comprenderebbe le prime sei *Orazioni inaugurali* – progetto che, come è noto, Vico non ha mai realizzato. Per quanto riguarda le altre opere di Vico, dal *Diritto universale* si passa direttamente a «Una *Scienza nuova prima* che venne ritirata dalle stampe nel 1729 [sic]», riferendosi evidentemente alle vicende della *Scienza nuova* 1730, mentre la *Scienza nuova* Prima aveva visto la luce nel 1725 (p. XIX). Ma risulta oltremodo incomprensibile un errore che

sarebbe stato evitato consultando la stessa cronologia presente nel volume; troviamo infatti l'affermazione secondo cui «nell'anno della morte, il 1744, venne pubblicata anche la sua *Autobiografia*, con la quale Vico inaugurò il genere biografico». Per due volte (pp. XXXIX e XL) viene ripetuto l'errore di traduzione, nell'importante Dignità XIV (paragrafo 147), del termine *nascimento* con *crecimiento* (errore che rimane nella traduzione di De la Villa), nonostante in un primo riferimento metta in parentesi quadra *nascimento*. Che cosa impedisca dunque di tradurlo con *nacimiento*? In definitiva, si tratta di un *Prologo* inammissibile anche solo come esercitazione scolastica, che dispiace trovare in un testo di una così prestigiosa casa editrice.

Quanto all'*Introduzione* di un importante studioso vichiano quale è Leon Pompa, si tratta di una traduzione della sua introduzione a *The First New Science* (Cambridge, Cambridge University P., 2002). Proprio in quanto pregevole introduzione alla *Scienza nuova* 1725, non può servire a introdurre la *Scienza nuova* 1744. Non si comprende perciò la scelta di utilizzare questo testo che può solo ingenerare confusione e incomprendimento rispetto all'opera che precede.

In conclusione, si tratta di una sfortunata edizione e di una nuova opportunità persa per presentare degnamente in castigliano il capolavoro di Vico.

[J. M. B.]

55. VICO Giambattista, *Elementos de retórica: El sistema de los estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, a cura di C. Rodríguez Fernández e F. Romo Feito, Madrid, Trotta, 2005, pp. 280.

Succede a volte che a un crescente interesse per un autore o per qualche aspet-

to della sua opera seguano molteplici iniziative parallele ma senza coordinazione reciproca. È il caso di questo volume, che insieme al *De nostri temporis studiorum ratione* propone una nuova traduzione in castigliano delle *Institutiones oratoriae*, a breve distanza da quella pubblicata a cura di F. J. Navarro e già segnalata in questo «Bollettino» XXXV (2005), pp. 289-290 (G. VICO, *Obras. Retórica. Instituciones de Oratoria*, Barcelona, Anthropos, 2004).

L'accurato volume, edito presso l'Editoriale Trotta, contiene un'introduzione utile e chiarificatrice sulla funzione e l'importanza della retorica nella storia dell'Occidente e in particolare nella cultura dell'Umanesimo, seguendo un filo conduttore che rimanda a Vico. Il *De ratione* è considerato un esempio di discorso oratorio che segue le leggi della retorica, che viene ad essere scienza del verosimile, strumento indispensabile per l'argomentazione del probabile e per la relazione di ogni oggetto col suo contesto. È questo che rende possibile il nesso tra i saperi (funzione della filosofia) e la loro trasmissione: tutto il patrimonio escluso, di fatto, dal panorama conoscitivo cartesiano.

Dal canto loro, le *Institutiones oratoriae* si presentano come lo strumento tecnico di questa scienza del verosimile, e l'indagine sugli elementi fondamentali presenti nel testo vichiano consente di recuperare fonti come il manuale di Cipriano Suarez, che viene esaminato per sottolinearne differenze e particolarità rispetto all'opera di Vico.

I testi presentano note a piè di pagina ricche di citazioni di opere classiche e contemporanee, e che forniscono un valido supporto a una traduzione, attuale e chiara, curata dal filologo Celso Rodríguez Fernández per il *De ratione* e da Fernando Romo Feito, studioso di letteratura, per le *Institutiones*, i quali con-

frontano il testo con le traduzioni esistenti, presentando così in un unico volume il pensiero teorico di Vico sulla retorica.

[F. G.]

55. VITI CAVALIERE Renata, *Storia e umanità. Note e discussioni crociane*, Napoli, Loffredo, 2006, pp. 252.

Di fronte al perdurante e spesso taciuto influsso dell'opera di Benedetto Croce nella cultura italiana del XX secolo, l'A. rivendica la fecondità del pensiero crociano, ripercorso in densa sintesi nei saggi presentati nella prima parte del volume. Sono qui individuate le successive tappe della sistemazione teoretica dei nuclei concettuali dello storicismo crociano, nella cui impronta etico-politica di fondo l'A. riconosce il carattere umanistico-liberale di una riflessione che «si attua nell'esercizio del giudizio storico-critico, il solo capace di tenere a freno l'impeto sin troppo umano degli abiti mentali, delle fedi inconcuse, o del presunto possesso definitivo del vero» (p. 136).

In questa chiave di lettura non dogmatica dell'eredità crociana, nella seconda parte del volume l'A. si sofferma sull'originale sviluppo da parte di Raffaello Franchini delle tematiche d'ispirazione crociana sulle basi filosofiche e sul valore spirituale dell'*Utile*, e sottolinea come le puntualizzazioni di Piovani al tentativo di Carlo Antoni di conciliare storicismo e giusnaturalismo, seppure mosse da un prospettiva filosofica radicalmente diversa, «non apparvero ingiustificate neppure agli studiosi crociani» (p. 181). Fedele

allo spirito di rilettura critica che la contraddistingue, l'A. chiude il suo percorso soffermandosi su «Vico nella scuola crociana» (pp. 185-246), che più che una mera rassegna rappresenta un invito agli studiosi di Vico ad una più pacata e storicizzata riflessione sul ruolo del Vico di Croce nella storiografia filosofica italiana del Novecento. «Se dunque è d'obbligo per lo studioso di Croce il riconoscimento della preponderante impronta vichiana (accanto s'intende a Hegel, e a Kant in certa misura), per l'interprete di Vico sarebbe pur sempre utile tener presente la singolarissima occasione teorica offerta dalla monografia del Croce, e dai numerosi scritti successivi ispirati a Vico e al vichismo» (p. 187). Di qui l'attenzione riservata dall'A. agli studi vichiani di quanti, tra gli amici, sodali e interpreti di Croce (Fausto Nicolini, Antonio Sarno, Antonio Corsano, Mario Fubini, Giudo De Ruggiero, Adolfo Omodeo, Manlio Ciardo, Alfredo Parente, Carlo Antoni, Raffaello Franchini, Carlo Ludovico Ragghianti), nel loro lavoro esegetico e storiografico, condotto con metodi di ricerca peculiari, ebbero ben presente il principio vichiano di unità di filologia e filosofia. Un panorama di studi dal quale giustamente l'A. non espunge le originali rielaborazioni di temi vichiani nella filosofia esistenzialista di Enzo Paci e negli studi sul mondo magico di Ernesto De Martino; per questi autori, infatti, «l'intermediazione di Vico rappresentò un elemento di raccordo e forse anche il principale motivo di un radicale distacco» (p. 215) dalla filosofia crociana.

[R. M.]

NOTIZIARIO

Si è tenuta a Napoli il 2-3-2007 presso la sede dell' Istituto Italiano per gli Studi Filosofici una «Conversazione su Vico» dedicata al volume di Stefania Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica della Scienza nuova* (Milano, Led, 2005), cui hanno partecipato Mario Agrimi, Andrea Battistini, Costanzo Di Girolamo, Edoardo Esposito, Maria Teresa Giaveri, Vincenzo Placella.

Dal 3 al 5 novembre 2007 si è svolto a Tepozlan il *II Seminario Internacional: Giambattista Vico y el mundo moderno*, organizzato dalla «Universidad Autonoma Metropolitana», l'«Istituto italiano de Cultura de la Ciudad de Mexico» e l'«Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno», e a cui hanno partecipato, tra gli altri, Giuseppe Cacciatore, Roberto Mazzola, Alessia Scognamiglio quali rappresentanti dell' ISPF.

NORME PER I COLLABORATORI

1. Gli articoli devono pervenire alla redazione in lingua italiana e in duplice copia, rispettivamente a stampa e in formato elettronico (preferibilmente servendosi del programma di scrittura Word di Windows). Non devono di norma superare le 40 pagine per i *Saggi*, pari a 130.000 battute (cioè un totale di caratteri comprensivo di spazi e note), le 25 per le *Schede e spunti*, pari a 80.000 battute, le 10 per le *Recensioni*, pari a 37.000 battute, e le 3 per le schede dell'*Avvisatore bibliografico*, pari a 4.500 battute. Per la sezione *Saggi* si richiede agli Autori un breve *abstract* in lingua inglese.

2. I *Saggi* e le *Schede e spunti* possono essere suddivisi in paragrafi, ma non in sottoparagrafi. Non si rimanda a bibliografie poste a fine articolo. Le *Recensioni* non hanno apparato di note.

3. Le prime bozze dei *Saggi* saranno inviate agli Autori che si impegnano a restituirle nei tempi indicati dalla redazione. Sono escluse integrazioni ai contributi in bozza.

4. Per le citazioni vanno rispettati i seguenti criteri esemplificati:

Per le note dei *Saggi* e delle *Schede e spunti*:

G. VICO, *Le orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982; ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.

R. WESTFALL, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, 1989.

G. RAVASI, *Simbolo ed ermeneutica biblica*, in *Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Milano, 1988, pp. 3-30.

M. A. RIDONI, *Un dialogo del Tasso: dalla parola al geroglifico*, in «Lettere italiane» XXIV (1972) 1, pp. 30-44.

RAVASI, *op. cit.*, p. 23 n. (= nota a p. 23); *ma*, p. 23, nota 5.

Ivi [tondo], p. 28 = stessa opera.

Ibid. [corsivo] = stessa opera e stessa pagina.

G. VICO, *Le orazioni inaugurali*, cit., p. 156.

D. SCIARELLI, recensione a G. SEVERINO, *Principi e modificazioni della mente in Vico* (Genova, Il Melangolo, 1981), in questo «Bollettino» XIV-XV (1984-1985), pp. 372-374;

WESTFALL, *op. cit.*, vol. II, pp. 581 sgg.

Eventuali indicazioni su un'opera tradotta vanno poste in parentesi quadra dopo il titolo italiano:

M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica* [*Vico in the Tradition of the Rhetoric*, Princeton, 1985], tr. it. Bologna, 1992.

Nelle note ai testi vengono indicate le Tipografie o le Case Editrici esclusivamente per i volumi editi fino a tutto il secolo XIX, mentre nelle *Recensioni* e nelle schede dell'*Avvisatore Bibliografico* tra le indicazioni vengono inserite anche le case editrici e le pagine complessive dei volumi.

Per le *Recensioni* si indica in maiuscoletto il nome e il cognome dell'Autore recensito; per le schede dell'*Avvisatore* sarà indicato prima il cognome dell'Autore (in maiuscoletto) e poi il nome (in tondo minuscolo):

a) PAOLO CRISTOFOLINI, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 165 (recensione).

b) WESTFALL Richard, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, Einaudi, 1989, pp. XX-490 (scheda).

5) Per la citazione delle opere vichiane va seguito il criterio adottato dall'edizione critica:

<i>De ant.</i>	<i>De antiquissima italarum sapientia</i>
<i>Ars</i>	<i>De arte poetica</i>
<i>Coniur.</i>	<i>De parthenopea coniuratione</i>
<i>De const.</i>	<i>De constantia iurisprudientis</i>
<i>Du</i>	<i>Il Diritto universale</i>
<i>Epist.</i>	<i>Epistole</i>
<i>Inst.</i>	<i>Institutiones oratoriae</i>
<i>De mente</i>	<i>De mente beroica</i>
<i>Notae</i>	<i>Notae in duos libros</i>
<i>Or. I... VI</i>	<i>Orazioni inaugurali</i>
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</i>
<i>De rat.</i>	<i>De nostri temporis studiorum ratione</i>
<i>De reb.</i>	<i>De rebus gestis Antonii Caraphari</i>
<i>Risp. I</i>	<i>Risposta (1711)</i>
<i>Risp. II</i>	<i>Risposta (1712)</i>
<i>Sin.</i>	<i>Sinopsi del diritto universale</i>
<i>Sn25</i>	<i>Scienza nuova (1725)</i>
<i>Sn30</i>	<i>Scienza nuova (1730)</i>
<i>Sn44</i>	<i>Scienza nuova (1744)</i>
<i>De uno</i>	<i>De uno universi iuris principis et fine uno</i>
<i>Vita</i>	<i>Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo</i>

LABORATORIO DELL'ISPF
RIVISTA ELETTRONICA DI TESTI, SAGGI E STRUMENTI
Rivista semestrale

ISPF-LAB
An E-Journal of Texts, Essays and Tools
six-monthly review
«www.ispf.cnr.it/ispf-lab/»
ISSN n. 1824-9817
copyright ISPF © tutti i diritti riservati

ISTITUTO PER LA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO
E SCIENTIFICO MODERNO

Comitato Direttivo: Silvia Caianiello, Enrico I. Rambaldi e Manuela Sanna
Comitato Scientifico: Maria Conforti, Emilia D'Antuono, Maria Teresa Monti, Sandro
Nannini, Stefano Poggi, Amadeu Viana,
Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

Numero III – 2006

TESTI

EDIZIONE DI VICO ONLINE
a cura di Leonardo Pica Ciamarra

G. VICO, *Polemiche relative al De antiquissima italarum sapientia. 1711-1712*,
a cura di A. Stile

RISTAMPE ANASTATICHE DELLE PRIME EDIZIONI VICHIANE
a cura di Roberto Mazzola

G. VICO, *Diritto universale*

SAGGI

TAVOLA ROTONDA VIRTUALE SUL VOLUME *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo* (Torino, Einaudi, 2005), di G. Barsanti,
a cura di S. Caianiello, pp. 1-68.

Contributi di E. GAGLIASSO LUONI, M. CIARDI, F. FOCHER, C. MORABITO,
B. CONTINENZA, S. CAIANIELLO, T. PIEVANI, G. CORBELLINI, G. BARSANTI

STRUMENTI

TECNICHE DI INDICIZZAZIONE DI UN TESTO ELETTRONICO
a cura di Leonardo Pica Ciamarra

ARCHIVIO DEL «BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI»
a cura di Roberto Mazzola e Ruggero Cerino

«Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XVI-XX (1986-1990)

Numero IV – 2007 – 1

TESTI

EDIZIONE DI VICO ONLINE
a cura di Leonardo Pica Ciamarra

G. VICO, *Epistole*

RISTAMPE ANASTATICHE DELLE PRIME EDIZIONI VICHIANE
a cura di Roberto Mazzola

G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*

SAGGI

MARIA CONFORTI, *Infanticidi, 'degenerati' e assassini : alcuni libri recenti su
medicina e vita pubblica in Italia*

ROBERTO MAZZOLA, *Medici a lavoro. L'ospedale degli Incurabili di Napoli
nella seconda metà del XVIII secolo*

STRUMENTI

C. -K. JOERGENSEN, *Materiali intorno all'eredità vichiana nel Novecento
letterario italiano. Appendice al volume L'eredità vichiana nel Novecento
letterario. Pavese, Savinio, Levi, Gadda*

ARCHIVIO DEL «BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI»
a cura di Roberto Mazzola e Ruggero Cerino

«Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XXI-XXV (1991-1995)

Finito di stampare nel dicembre 2007
dalla LOGIMAR srl - Torino

