

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Anno XXXVIII
1/2008

Terza serie



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno XXXVIII - 1/2008 - Terza serie

Prezzo del volume: € 24,00

Prezzo dell'abbonamento annuale (due numeri): € 38,40

Le richieste di prenotazioni, abbonamenti e arretrati vanno indirizzate a:

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
via delle Fornaci 24, 00165 Roma
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50
e-mail: clienti@storiaeletteratura.it
IBAN: IT87C0306905032065223770159
BIC: BCITITMM700

www.storiaeletteratura.it

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

Periodico semestrale della sezione napoletana
dell'ISTITUTO PER LA STORIA
DEL PENSIERO FILOSOFICO E SCIENTIFICO MODERNO del CNR
Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli

Consiglio scientifico

Paolo Cristofolini, Antonio Garzya, Fabrizio Lomonaco,
Josep Martinez Bisbal, Stephan Otto, Leon Pompa, Alain Pons,
Manuela Sanna, José M. Sevilla Fernandez,
Alessandro Stile (Segretario), Maurizio Vitale

Segretario di redazione

Alessandro Stile

Redazione

David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Alessia Scognamiglio

I manoscritti inviati in visione saranno esaminati da un Comitato di lettura, che comunicherà agli autori l'esito della valutazione. In ogni caso non verranno restituiti i contributi pervenuti. Non verranno pubblicati *Saggi e Schede* già comparsi su riviste italiane e straniere. Gli autori di testi di argomento vichiano che volessero segnalare le loro ricerche, sono invitati a comunicare alla Segreteria di Redazione gli estremi dei loro lavori, al fine di una puntuale indicazione su questo Bollettino. Per l'invio dei manoscritti e per le segnalazioni alla Redazione, scrivere a: stile@unina.it.

SOMMARIO

FULVIO TESSITORE, Per la terza serie	p. 7
ENRICO NUZZO, Gli studi vichiani di Eugenio Garin	» 9
ANNARITA PLACELLA, «Ipsi cauda scorpionis in ictu fuit». La congregazione dell'Indice e le <i>Tragedie cinque</i> di Gianvincenzo Gravina	» 63

SCHEDE E SPUNTI

TADAO UEMURA, Giambattista Vico nella crisi delle scienze europee	» 123
SEMA ÖNAL, Vico e gli studi di filosofia in Turchia	» 141
MONICA RICCIO, Modelli politici europei e 'barbarie turca'. Il pensiero moderno tra confronti e luoghi comuni	» 153

Note su <i>Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana</i> di Jürgen Trabant. Contributi di GIUSEPPE CACCIATORE, VANNA GESSA KUROTSCSKA e FULVIO TESSITORE	» 171
--	-------

RECENSIONI

GIAMBATTISTA VICO, <i>La scoperta del vero Omero seguita dal Giudizio sopra Dante</i> , a cura di P. Cristofolini (Andrea Battistini)	» 197
GIANVINCENZO GRAVINA, <i>Originum iuris civilis libri tres</i> [Napoli, F. Mosca, 1713], 2 voll., rist. anast. a cura di F. Lomonaco (Alessia Scognamiglio)	» 205

CARLA SAN MAURO, <i>Gianvincenzo Gravina giurista e politico.</i> Con un'appendice di scritti inediti (Annarita Placella)	» 212
<i>Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani</i> , a cura di G. Federici Vescovi- ni, V. Sorge e C. Vinti (Monica Riccio)	» 222
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	» 233
NOTIZIARIO	» 259
ROBERTO MAZZOLA, <i>La collana «Vico su CD-Rom»</i>	» 261

PER LA TERZA SERIE

Quasi al compimento del quarantesimo anno di vita il nostro «Bollettino» inaugura la terza serie, dopo la prima (1971-1980), dominata dalla figura di Pietro Piovani e la seconda (1980-2007) governata da me e da Giuseppe Giarrizzo, che, nel corso del ricordato periodo, cooptammo il caro sodale Giuseppe Cacciatore.

Perché questa nuova scansione, che, a differenza della precedente, non sembra trovare ragioni oggettive come quando, morto prematuramente Piovani, l'alternativa fu la chiusura del «Bollettino» o la correzione, quando non la trasformazione della sua linea, scomparso chi lo aveva voluto in base ad una precisa scelta nella determinazione degli studi vichiani rinnovandi? Non nascondo che il fatto determinante è stato rappresentato questa volta dalla necessità di affidarsi ad un Editore che, per prestigio scientifico e capacità di diffusione, consolidasse il già consistente patrimonio di autorevolezza che la nostra rivista ha, da tempo, conquistato negli studi vichiani e in tutto il mondo. Ma nulla accade (o dovrebbe accadere) nel mondo degli studi senza qualche motivazione non occasionale. Ebbene, questa ragione sostanziale non manca.

Tutti avvertiamo quanto (ed è molto) sta cambiando, è cambiato intorno a noi, dentro di noi proprio partendo dal campo della ricerca scientifica, che appare sempre più il fattore decisivo dello sviluppo delle civiltà e della modernizzazione degli Stati, almeno lì dove le classi dirigenti siano dotate di senso critico e di consapevolezza del presente. La trasformazione è in atto, è forte anche nel nostro Paese, pur se qui la pochezza dei 'governanti' sembra ottusamente ignara di ciò che bolle e ribolle nel profondo delle coscienze e nella configurazione sociale della nostra comunità. Convinto di ciò e volendo segnare una difformità, rispetto alla 'morta gora' che avvolge il governo della ricerca nel nostro Paese, abbiamo deciso di non attendere – come in un primo momento avevamo pensato – il vicino compimento dei quarant'anni del «Bollettino» per avviare la terza serie, che, con ostinato rigore e tenace fedeltà ai valori

del sapere, svilupperà quanto abbiamo costruito nei decenni di vita che abbiamo alle spalle.

La volontà di fissare una scansione, che sia di richiamo e di monito anche nel mondo della ricerca scientifica (che non può non risentire negativamente della miseria lamentata), ci ha indotti alla scelta, che vogliamo sottolineare anche con la innovazione delle forme grafiche e della periodicità del «Bollettino» non più annuale. Compiamo queste scelte non senza rammarico per almeno due ragioni; la convinzione che nella vita della cultura le tradizioni non si spezzano ma si continuano pur nelle forme, e poi l'affezione per il gusto sobrio e perfino un tantino démodé che Piovani deliberatamente volle per la nostra rivista, sommessamente presentata come «Bollettino», quasi soltanto sede di selezionate informazioni su quanto si faceva su Vico e intorno a Vico sempre più diffusamente in tutti i continenti. Una modestia prontamente smentita dal lavoro compiuto. E però un modo di proseguire le tradizioni che lo meritano è anche quello di mostrare la capacità e il coraggio di sapere innovare, così come presumiamo di aver fatto nella continuità del nostro lavoro, il quale non ha soltanto raccolto e selezionato il raccolto, ha sempre suggerito, promosso, innovato lo studio su Vico, sul mondo di Vico e sui problemi del vichismo, coniugando rigore storiografico e consapevolezza dei tempi.

Su tutto ciò si tornerà doverosamente, seguendo la nostra consolidata consuetudine quando celebreremo i quarant'anni e tratteremo il bilancio del lavoro fatto e il programma del lavoro da fare. Ora è sufficiente quanto s'è detto per formulare l'augurio al nostro «Bollettino» di poter segnare altre, molte altre serie della sua operosità pur quando sarà affidato ad altre mani. Ad multos annos!

F. T.

Novembre 2007

GLI STUDI VICHIANI DI EUGENIO GARIN

1. Come già ricordavo in un mio contributo di anni fa sugli studi vichiani di Pietro Piovani, Eugenio Garin ha autorevolmente suggerito che Vico non fu soltanto uno tra gli «autori», ma in un certo senso l'«autore» di Piovani; elegantemente richiamandosi – si può aggiungere – proprio ad una considerazione da questi espressa a proposito di Capograssi¹.

Se si guarda invece agli studi vichiani di Eugenio Garin si può affermare che, diversamente, Vico non soltanto non fu, evidentemente, il suo 'autore', ma in verità nemmeno propriamente uno dei suoi 'autori', ma piuttosto uno dei suoi 'interessi'². Al che andrebbe subito almeno

¹ «Piovani, in un profilo non dimenticabile di Capograssi, ebbe a scrivere: 'Vico non è un autore, ma l'autore di Capograssi, il più congeniale nel perenne rimuginare alcuni grandi temi, in cui tutto rientra' [...]. Qualcosa di simile va ripetuto per Piovani; e non perché Vico, di cui pure è stato uno studioso insigne, sia stato il suo unico autore – degli 'autori' grandi e piccoli di Piovani (come, prima, di Capograssi) l'elenco sarebbe lungo e significativo; ma perché Vico può essere preso a simbolo dei suoi problemi, quali vennero definendosi sempre più nettamente fra gli anni Cinquanta e Sessanta» (E. GARIN, *Il filosofo morale*, primo dei due testi, seguito da quello di F. TESSITORE, *Il maestro*, pubblicati in *In ricordo di Pietro Piovani*, in «Giornale critico di filosofia italiana» LX, 1981, pp. 162-163). Tali contributi riproducono quelli pubblicati in *Pietro Piovani*, Napoli, 1981 (estratto dall'*Annuario 1975-76/1979-80* dell'Università). L'appropriata valutazione di Garin era stata ripresa da Tessitore nel presentare *La bibliografia vichiana di Pietro Piovani* apparsa nel fascicolo XI (1981), pp. 5-12, di questo «Bollettino», e poi da chi scrive: cfr. E. NUZZO, *Lo studioso di Vico*, in *L'opera di Pietro Piovani*, Napoli, 1991, pp. 209-210; saggio poi ripreso – con il titolo *Gli studi vichiani di Pietro Piovani* – nel mio volume *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2001, p. 241.

² Sul riconoscimento degli 'autori' di un altro autore, di un altro studioso, è il caso di richiamare a sua volta l'elegante posizione del problema proposta da Piovani sul Vico 'autore' per Gentile, con alcuni elementi di analogia nel giudizio (per quanto attiene al riconoscimento dei meriti) che viene facile individuare pensando al Vico 'autore' per Garin. «Fino a che punto Vico è uno degli *autori* di Gentile, cioè fino a che punto è uno dei classici sentiti da lui, con partecipe, attiva congenialità, quale fonte di problemi, modello, diretto o indiretto, di un metodo, di uno stile di ricerca? La

aggiunto che si trattò di un interesse con il tempo allargatosi significativamente, e determinatosi in un'importante definizione storiografica del pensatore napoletano, di più, in un giudizio sulla sua fisionomia teorica e sulla sua collocazione storica, nel quadro di un assai ampio contesto culturale, dal quale risulta ancora difficile prescindere in panorami e prospettive di ricerca, tanto più, poi, in disegni di 'storie culturali' degli studi vichiani.

Anche ciò doverosamente aggiunto, e anzi proprio in ragione di ciò, occorrerà dire ancora qualcosa in genere sugli 'autori' di Garin, e sui suoi 'studi' su Vico, a proposito di Vico: anche per rispondere alla domanda se, addirittura, sia appropriato parlare in senso stretto, di 'studi vichiani' (invece che, magari, di interventi, contributi) di Garin, se per studi debbono intendersi contributi larghi, e soprattutto 'sistematici', concentrati sul pensatore napoletano.

In verità la risposta appare piuttosto facile a chi conosca i convincenti teorico-metodologici di Garin in materia di sapere storico-filosofico, e dunque di 'filosofia' e di 'cultura', ai quali il suo imponente lavoro storiografico è stato assolutamente fedele: anche per la buona ragione che nel vivo di esso quelli si sono prodotti e confermati. Erano infatti convincimenti profilatisi precoci in una presto assai rilevante pratica storiografica, e poi maturati nel corso di un assiduo ripensamento in chiave eminentemente 'metodologica' dei caratteri e del significato del sapere storico-filosofico, e naturalmente della stessa idea di filosofia³. Con tale ripensamento, in particolare negli anni '50, Garin

domanda può sembrare subito tanto sbagliata da non avere neppure il diritto d'esser posta. L'importanza dei contributi gentiliani agli studi vichiani è fuori discussione, così come indiscutibile la costanza dell'attenzione rivolta da Gentile a Vico per tutta la vita». È l'*incipit* di uno dei più densi saggi vichiani di P. PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, in «La Cultura» XIV (1976), pp. 214-254; poi anche in *Enciclopedia '76-'77, Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, 1977; ma raccolto infine nel volume, da cui qui cito, *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, p. 265.

³ Non è chiaramente il caso di inoltrarsi in un minuto resoconto degli interventi di carattere teorico-metodico di Garin (con contributi che peraltro emergono preziosi anche dall'interno degli scritti di ravvicinata ricerca storiografica), dei dibattiti nei quali si inserirono e che contribuirono ad alimentare. Si tratta peraltro di interventi e dibattiti ben noti, sui quali si è consolidata una folta letteratura critica, alla quale in linea generale si può rinviare. Qualche richiamo a vedute di Garin (espresse in ispecie nei testi raccolti in *La filosofia come sapere storico*), funzionale al discorso qui condotto, è opportuno che anche in queste pagine vada presto fatto. In un contributo che appare in questo «Bollettino», che si apre nei nomi congiunti di Garin e Piovani, mi sarà

faceva criticamente i conti con tutta una vetusta tradizione fondata sulla concezione ‘metastorica’, ‘metaempirica’, ‘inseistica’ (e ‘sistematica’) della filosofia, fondata sulle nozioni della sua assolutezza, unità, sistematicità, continuità (dei suoi ‘problemi perenni’, etc.): una concezione entro la quale avevano finito con il collocarsi direttrici essenziali della riflessione neoidealistica italiana, e segnatamente quella gentiliana, con le quali chiaramente anche Garin fin da principio aveva dovuto confrontarsi, prendere, più o meno esplicitamente, posizione⁴.

E qui mi pare che sia conveniente continuare le pagine di ‘prologo’ di questo testo dedicate ad una minima riflessione sui caratteri salienti delle posizioni ‘teorico-metodologiche’ (difficilmente distinguibili da quelle ‘filosofiche’...) del maestro italiano degli studi umanistico-rinascimentali, nel confronto in primo luogo con le concezioni (e con le posizioni storiografiche su Vico) dei grandi protagonisti della cultura neoidealistica: caratteri ed elementi di confronto senza tenere presenti i quali non è possibile davvero intendere significati e portata dei contributi gariniani su Vico e sulla cultura meridionale tra Seicento e Settecento.

2. Per chi conosca vicende basilari, e magari anche ‘cronache’, della cultura filosofica del Novecento italiano, ed entro di esse sia appena al corrente della vicenda della ricerca di Garin, è chiaro che il modello teorico-storiografico ‘neoidealistico’, ed in particolare quello impersonato da Giovanni Gentile, non potè non essere quello principale con il quale quella ricerca ebbe a confrontarsi subito e fare i conti, per affer-

consentito di rimandare a mie pagine in tema degli approcci ai problemi della ‘natura’ del sapere filosofico nei due autori, che si leggono in specie in un saggio dal titolo *La «tensione all’universale» nel pensiero. Storia del pensiero filosofico e storia delle idee in Piovani*, in «Archivio di Storia della Cultura» XIV (2001), pp. 117-157: saggio che si legge ora nel mio recente libro *Storia ed eredità della coscienza storica moderna. Tra origini dello storicismo e riflessione sulla conoscenza storica nel secondo Novecento*, Napoli, 2007.

⁴ L’‘unità’ della quale si parlava era quella «presupposta, fondamentale, basata sul significato eterno della Filosofia, su una sua pretesa definizione univoca» (E. GARIN, *L’«unità» nella storiografia filosofica*, in ID., *La filosofia come sapere storico*, Bari, 1959, p. 15; il saggio era già apparso in «Rivista critica di Storia della Filosofia» XI (1956), pp. 206-217). Quanto alla ricercata ‘sistematicità’, essa facilmente veniva ricondotta, aposteriormente, ad una ben determinata filosofia. Lo stesso Gentile «vedeva molto chiaramente che quella unità, che dal frammento permetteva di ricostruire il sistema, e dal sistema tutta la filosofia, non era altro che articolazione di idee interna a quella unica e sola filosofia, che era poi la sua filosofia, in cui si attuava l’umanità, anzi la realtà intera: ‘non l’attività effimera di una persona empirica, ma l’eterna attività dello spirito’» (pp. 19-20).

mare viceversa un modello di ricerca sorretto da una concezione che poi si sarebbe definita nei termini della «filosofia come sapere storico».

Quest'ultimo modello, solidificatosi per via di diversi apporti (tra i quali assai importanti quelli derivanti dall'incontro con lo storicismo di Gramsci negli anni '40-'50), aveva, si sa, lontane fondamenta non idealistiche, quando non antiidealistiche. Di tenore non idealistico, anti-idealistico, e invece portato di una formazione positivistica, era stata per Garin l'importante lezione di 'pluralismo storiografico' (oltre che di 'pluralismo etico'), come si potrebbe dire, del maestro Ludovico Limentani (a non richiamare altre voci, come quella di De Sarlo, etc.). In tale lezione risultavano intrecciate una forte ispirazione morale della visione del filosofare ed una concezione 'limitata' della ragione di matrice illuministica (con Hume e Kant in primo luogo), e quindi un peculiare interesse problematico-tematico al secolo dei lumi 'trasmesso' al giovane Garin con il lavoro di tesi sui 'moralisti' inglesi del Settecento, divenuto poi il libro che porta la data del 1941⁵: un complesso di posizioni e di interessi senza tenere presenti i quali non si intende bene – si può già cominciare ad osservare – la configurazione e il significato (poi piuttosto stabili) assegnati da Garin alla stagione settecentesca (ed entro di essa a Vico) in una 'storia umanistica della modernità'.

Ciò detto, proprio questa precoce configurazione di una posizione autonoma sul piano storiografico, palesemente collegata a più o meno esplicite posizioni o inflessioni teoriche, poneva il 'giovane Garin' nella condizione di un inevitabile confronto con la predominante complessiva prospettiva neoidealistica, in un tempo peraltro già di 'difficoltà', se non di 'crisi', di questa.

La riflessione di Croce in materia di filosofia e storia della filosofia, di filosofia e cultura, si sarebbe rivelata e sarebbe stata riconosciuta come più consentanea ad un'ispirazione antispesulativa e antisistemica, infastidita della «fissazione del Problema, del grande Problema»⁶.

⁵ Si ricordi in proposito già il libro di L. LIMENTANI, *La morale della simpatia. Saggio sopra l'etica di A. Smith nella storia del pensiero inglese*, Genova, 1914.

⁶ E. GARIN, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, cit., p. 49. Fra le molte pagine di Garin su Croce – a parte le *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)* – si ricordino almeno i saggi *Benedetto Croce o della «separazione impossibile» fra politica e cultura*, in «Belfagor» XXI (1966), pp. 662-680, e soprattutto *Appunti sulla formazione e su alcuni caratteri del pensiero crociano*, capitolo I (pp. 3-32) del volume *Intelletuali italiani del secolo XX*, Roma, 1974, nel quale venne riedito anche il testo precedentemente citato. È stato giustamente osservato che su Garin «la frequentazione

Ma ancora, proprio per ciò, era stato e rimaneva essenziale raffrontarsi con l'impetuosità della radicalità teorica del pensiero di Gentile e insieme con la rilevanza della sua produzione storiografica (tanto viva segnatamente negli studi rinascimentali, ma con tracce assai rilevanti anche nel campo degli studi vichiani che qui più interessano). In particolare negli anni '30, l'ancora forte eminenza dell'attualismo nel panorama della vita intellettuale e dell'organizzazione della cultura, e, ad un tempo, proprio importanti momenti della sua 'crisi' rendevano per certi aspetti più vivaci le frequentazioni di Garin con taluni ambienti che a quella filosofia si ispiravano più problematicamente, e comunque ancora più impellenti le ragioni di un confronto complessivo con essa⁷; a parte la ben meno rilevante, ma non del tutto trascurabile, sollecitazione che pure poté venire dal pur limitato incontro personale del giovane studioso con il più 'energico' protagonista di quel panorama, il quale – si sa – ebbe a proporgli il lavoro di trattazione sistematica del secondo volume della vallardiana *Storia della filosofia italiana*, nel

del pensiero di Croce ha agito, sul piano teorico, proprio sul terreno di una concezione della filosofia – e della storia della filosofia – imperniata nella distruzione della figura del 'filosofo', degli 'eterni problemi', del concetto tradizionale di 'sistema', inserendosi nell'ambito di una più generale polemica anti-metafisica» (M. CILIBERTO, *Gli studi di storia della filosofia in Toscana. 1930-1960*, in «Rivista di filosofia» XCII, 2001, anche nel volume dello stesso autore, da cui cito, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Roma, 2001, p. 35). Il saggio di Ciliberto presenta dense pagine, da tenere sicuramente presenti, su «La filosofia come 'sapere storico': la ricerca di Garin» (pp. 33-44); pagine precedute dall'opportuno richiamo al debito contratto da Garin, e sempre da questi riconosciuto, verso l'insegnamento di Limentani di cui si diceva. E Ciliberto in proposito non manca di ricordare (p. 33) un intenso passo gariniano che si legge in *Sessanta anni dopo* (p. 128): «Fu Limentani che nelle lezioni, nelle conversazioni e nei libri, e poi in un'amicizia durata fino alla sua scomparsa nel '40, nell'amarezza della campagna razziale mi dette il senso di un modo di fare filosofia e di affrontarne la storia, al cui spirito ho cercato di mantenermi fedele».

⁷ Riferendosi a frequentazioni, nella seconda metà degli anni '30, di Garin con 'idealisti' irrequieti quali Luigi Russo, Ernesto Codignola, Guido Calogero, è stato persuasivamente detto che «l'ambiente dal quale egli veniva era [...] antiidealistico, ed egli non lo rinnegò mai», ma allora probabilmente «fu combattuto tra la fedeltà all'austero ambiente, positivistico e insieme 'religioso' [...] da cui veniva, e il cenacolo 'idealistico', percorso a sua volta da ogni sorta di tensioni, ma tutto sommato più vivace» (C. CESA, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia. 1929-1947*, in *Eugenio Garin: il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Firenze, 2003, pp. 22-23).

quale apparve la prima trattazione organica della cultura filosofica meridionale tra Seicento e Settecento e del pensiero di Vico⁸.

Comunque era e doveva rimanere innegabile il fatto che Gentile fosse «lo storico maggiore che il pensiero italiano abbia avuto in questo secolo», capace in tale direzione di affrontare, con passione anche filologica, i più svariati autori e temi della cultura filosofica, ed allo stesso tempo l'agguerrito campione di una concezione che sacrificava l'inferiore «cultura» alle altezze speculative della «filosofia»⁹.

⁸ Nell'*Avvertenza*, evidentemente nuova, all'edizione einaudiana – che riproponeva, con limitati interventi, il lavoro pubblicato nel 1947 presso l'editore Francesco Vallardi – l'autore ricordava che «la parte maggiore di questo scritto, ossia la trattazione della storia del pensiero italiano dall'inizio del Cinquecento a tutto l'Ottocento, fu composta fra il 1940 e il 1942. Doveva costituire il secondo volume della *Filosofia* nella nota *Storia dei Generi Letterari Italiani* del Vallardi», dopo il primo volume, «avviato da Giovanni Gentile nel 1905, e pubblicato a fascicoli», ma che nel 1915 era giunto a Lorenzo Valla, senza poi essere mai più da lui portato a termine (E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Torino, 1966, vol. I, p. XIII). Tenendo presente l'importanza che per il nostro argomento ha la collocazione della prima trattazione organica di Vico, e della cultura filosofica meridionale, compiuta da Garin, vale la pena di cominciare a notare che questi – nel dichiarare che non si riconosceva più in un «lavoro del genere», comunque da condurre «in tutt'altro modo, con criteri del tutto diversi» – ricordava che nel frattempo non aveva portato «modificazioni sostanziali» al testo, sottoposto appena a «qualche correzione, e qualche integrazione indispensabile», salvo che per il completo rifacimento dell'apparato delle note e bibliografico (ivi, pp. XIII-XIV). Alcune variazioni e integrazioni del testo risultano però non irrilevanti, e a talune di esse si farà più avanti riferimento.

Per una fresca sintetica ricostruzione della storia della scrittura del secondo volume vallardiano proposta da Gentile, e dei rapporti con questi, si veda *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, a cura di R. Cassigoli, Firenze, 2000, pp. 16-18. Per l'indicazione di Croce, Gentile e Gramsci (con un interessante riferimento anche a Rensi e Martinetti) quali i «tre grandi maestri della filosofia, almeno della prima metà del Novecento, la cui influenza arriva fino ai giorni nostri» (p. 23). A proposito di questi *Colloqui*, un altro profilo di Garin che si ricava da una precedente intervista si configura in *Intervista sull'intellettuale*, a cura di N. Ajello, Roma-Bari, 1997.

⁹ Giovanni Gentile «dal Duecento all'inizio del Novecento non ha lasciato senza indagine momento alcuno del pensiero italiano, anche se non riuscì mai a condurre a termine quell'opera d'insieme che venne a lungo disegnando. La Scolastica del secolo XIII, Dante, i primi albori del Rinascimento, il Rinascimento, Telesio, Bruno e Campanella, Leonardo e Galileo, Vico e i vichiani, il moto di pensiero meridionale con Giannone, e poi da Genovesi a Galluppi, la tradizione letteraria da Alfieri e Leopardi e a Manzoni, Cuoco, Rosmini e Gioberti, Spaventa, e le origini della filosofia contemporanea, non c'è aspetto del pensiero italiano che il Gentile non abbia affrontato, e non solo in sintesi originali, ma in lavori di analisi erudita, in edizioni e commenti di

In tal modo Gentile, ben più che Croce, doveva essere il luogo di un confronto con il complesso delle 'eredità neoidealistiche', in ordine: ad un modello teorico del sapere storico-filosofico; ad un disegno, e programma di lavoro, relativo alla storia del pensiero italiano, alla tradizione italiana; a forme e contenuti della pratica storiografica. E si può qui almeno accennare a qualche tratto interpretativo in proposito: ovviamente senza inoltrarsi adesso in una discussione su caratteri e significati della formazione e del consolidamento della posizione di Garin nel quadro della «crisi del neoidealismo», da qualcuno descritta nei termini di una fuoriuscita, una «risoluzione 'storiografica'» (quindi debolmente teorica) da quella, o nel quadro di ciò che è stata chiamata la «parabola Gentile-Garin»¹⁰.

testi inediti e poco diffusi» (E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., pp. 17-18). Viene facile osservare che per nessuno come per Garin si possa affermare – affermazione sulla quale si tornerà tra poco – qualcosa di analogo, e per un lavoro storiografico svoltosi lungo un arco di tempo che, a partire già dagli anni '30, copre pressoché tutto il restante secolo XX. Comunque va detto che fu in effetti costante l'apprezzamento di Garin per 'questo' Gentile storico della filosofia, ben prima che negli ultimi anni egli si aprisse a maggiori riconoscimenti del Gentile filosofo europeo, con ciò distanziandosi da toni maggiormente 'ideologici' con i quali anch'egli aveva partecipato alla stagione della 'storiografia dell'antifascismo'.

¹⁰ La prima espressione è usata in particolare da M. CAPATI, *Cantimori, Contini, Garin. Crisi di una cultura idealistica*, Bologna, 1997, ad es. p. 75. Nel capitolo del libro dedicato a Garin (pp. 73-105) l'autore in effetti prova a dare attuazione, tardiva e in effetti ancora limitata, ad un *desideratum* espresso già svariati anni prima da Gennaro Sasso: «Ricostruire la storia di Garin, dai suoi primi studi, culminati nella monografia pichiana del '37 e nel libro del '41 sull'illuminismo inglese, fino alle più recenti indagini storiche e teoriche, sarebbe molto interessante; ed è anzi un compito, questo, che la cultura italiana, così curiosa del suo più recente passato, dovrebbe non tardar oltre ad attuare» (G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, scritto apparso nel 1966 nel «Giornale critico della filosofia italiana» e poi ricompreso in ID., *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari, 1967, p. 55). Nel cominciare opportunamente ad assolvere a questo compito, Capati nelle sue pagine (in verità venate da una qualche sentenziosità del tono), in effetti ha sviluppato anche una chiara traccia presente già nell'intervento citato di Sasso. Questi infatti vi sottolineava come «l'opera storica e filosofica» di Garin fosse stato «il momento più intenso» dell'impegno a trovare una «soluzione della crisi» della cultura filosofica italiana idealistica, costituendo in essa «una guida e un punto di riferimento», in un raccordo fra storia e filosofia documentato dalla stessa ricerca nell'umanesimo, da parte del «maestro degli studi umanistici», «di una nuova filosofia dell'uomo e del suo orizzonte terreno», sulla scorta appunto di una «profonda esigenza di una filosofia umanistica» (pp. 53-54); ma allo stesso tempo riprendeva anche l'argomento (temperatamente 'gentiliano') che una «concezione plurale del filosofare», unita ad «una visione della realtà umana come mobile processo», comunque costituiva «una filosofia tutta dispiegata», non oggetto di

Si può accennare cioè al fatto che, da parte di Garin, fu da presto rimarchevole il rifiuto del 'modello speculativo' neoidealistico del sapere storico-filosofico, e in ultimo del nesso di 'gradazione assiologica', come si può dire, tra filosofia e cultura, tra alta speculazione e impura empiria. Su ciò il principale avversario della concezione della «filosofia

uno sforzo più pieno, invece solamente accennato, di approfondimento teorico della sua «problematicità» (pp. 64-66).

Non conta qui discutere – in ordine alla «presenza» o «prepotenza» della filosofia nel discorso storico – attorno alla non difficile 'assorbibilità', in una filosofia coerentemente 'storica' e 'plurale', dell'obiezione secondo la quale «la 'visione della realtà come mobile processo' non parteciperà essa stessa del processo», e «la 'concezione plurale del filosofare' non potrà non essere, a sua volta, una concezione 'singolare' della pluralità delle filosofie» (p. 66). Si può invece concordare sulla diagnosi che cautamente si profilava nelle pagine di Sasso, e che in quelle di Capati viene affermata più decisamente, e cioè sulla chiara propensione da parte di Garin di esercitare di fatto una programmatica messa sotto tono delle più forti pieghe teoriche, 'speculative', pur diverse volte non taciute (e segnatamente nella parte iniziale della sua vicenda intellettuale), del lavoro da lui condotto. E ciò non senza conseguenze – si dirà – sullo stesso modo di affrontare autori come Vico. Proprio pensando però alla natura di tali posizioni, inflessioni se si vuole, di ordine teorico (impregnate dello spirito di un'eminenza 'religiosa' della morale non assorbibile in un'ulteriorità speculativa) e ancor più all'ideale e alla pratica dell'indagine storiografica di Garin tra anni '30 e anni '40, può risultare insidioso parlare a proposito suo di 'fuoriuscita dall'idealismo'. Le analisi più avanti avanzate, e su studi di Garin su argomenti almeno agli inizi assai meno 'suoi', a mio avviso confermano lo spiccato carattere non idealistico, antiidealistico, già della sua produzione fra gli anni Trenta e il 1947, l'anno dell'uscita della continuazione dell'opera cominciata da Gentile.

Ho richiamato la nozione della «parabola Gentile-Garin» – di cui aveva parlato Girolamo Cotroneo a proposito dell'intenzionale disimpegno da parte del secondo dall'assillo del 'problema filosofico' – in mie pagine nelle quali segnalavo anche l'inclinazione di Garin a sottrarsi al conflitto teorico tra i diversi 'storicismi', e quindi anche al dibattito annoso sulle 'origini dello storicismo' (e sul posto di Vico entro queste). Mi sia consentito rimandare su ciò a E. NUZZO, *La questione delle 'origini dello storicismo' nella cultura italiana del secondo Novecento*, in *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, Quaderni dell'«Archivio di storia della cultura», Nuova serie – 3, Napoli, 2002, pp. 215-274, saggio ora riproposto nel mio libro poco su citato *Storia ed eredità della coscienza storica moderna*, pp. 28 e 64 sgg.

Per quanto riguarda la letteratura critica su Garin, un contributo precoce, e ancora non privo di interesse, all'indagine sulla sua figura intellettuale fu già quello di N. TERRANOVA, *Eugenio Garin*, in «Belfagor» XI (1956), pp. 425-446. Saggi importanti su Garin si leggono – si è cominciato a vedere – nel citato volume collettaneo *Eugenio Garin: il percorso storiografico di un maestro del Novecento*. Può essere tenuto presente anche il libro *Tra scienza e storia. Percorsi del neostoricismo italiano: Eugenio Garin, Paolo Rossi, Sergio Moravia*, a cura di F. Cambi, Milano, 1992.

come sapere storico», e di una storia ‘non-unitaria’ e ‘non-sistematica’ della filosofia, fu e si confermò Giovanni Gentile, con la sua assillante ricerca dell’unità dell’attività filosofica¹¹. Erano in gioco, anzi in urto – diceva Garin negli anni ’50, fedele al suo precoce ‘antignoseologismo’ – ben al di là di due concezioni del sapere storico-filosofico, «due concetti irriducibili, non solo del filosofare, ma della posizione e del significato di ogni attività umana: e di essi l’uno si aggrappa all’idea di una realtà che sia fondamento e principio, nella *scoperta* e nella *contemplazione* di esso [...]. L’altro modo di concepire, invece, trova il senso dell’esistenza nelle sue realizzazioni, e il significato di queste va ricercando, non in un *metro* fissato *a priori*, ma nel loro operare in realizzazioni sempre nuove: il significato della storia della filosofia, non in una filosofia preesistente, concepita come ‘sapere assoluto’, e come giudice giudicante, ma nell’apporto che la ‘memoria’ illuminata del passato reca alla comprensione del presente, per la costruzione di un futuro...»¹².

¹¹ Il Gentile che – in pagine notissime – aveva indicato il necessario carattere di «intolleranza» della «logica», e quindi anche dello «storico» della filosofia, intimando che «chi fa la storia della filosofia, deve sapere che cosa è la filosofia, di cui vuol fare storia: deve saperlo in modo da averne determinato un concetto unico. Non è possibile pensare, che ci siano più concetti diversi della filosofia, e scriverne una storia; perché dati più concetti, tra loro diversi, si danno più realtà, più filosofie, tra loro diverse; e la storia dell’una escluderà da sé la storia d’ogni altra [...]. Non è possibile mai filosofia che non sia una filosofia; né storia, che non sia di una filosofia» (G. GENTILE, *Il concetto di storia della filosofia*, prolusione palermitana del 1907 poi, come è noto, rifluita ne *La riforma della dialettica hegeliana e la rinascita dell’idealismo*, opera che cito dall’edizione – curata proprio da Eugenio Garin, con un’eloquente selezione antologica – di ID., *Opere filosofiche*, Milano, 1991, p. 269. Per le vicende editoriali di quel testo si veda la relativa *Nota introduttiva* di Garin, pp. 237 sgg). A tale concezione della filosofia Garin ne opponeva una ‘pluralistica’, diretta a seguire «orientamenti, direzioni, interpretazioni diverse dell’esigenza della filosofia», non riducibili all’unità del «problema *unico*, dell’oggetto *unico*», che si vorrebbe non si sa come conciliabile «con le molte soluzioni»: laddove «nell’unità ovunque trionfante sembra annullarsi il concetto stesso di storia» (E. GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 69. Il saggio era già stato pubblicato nel «Giornale critico della filosofia italiana» XXXVIII, 1959, pp. 1-55).

¹² Ivi, pp. 61-62. Dall’accento posto sul plurale e sul mutevole veniva la lezione di metodo del guardarsi dalla falsa perennità, o già solo continuità, di temi, idee: una lezione particolarmente tenuta presente dallo stesso Garin ragionando di Vico e degli antecedenti di suoi temi e concetti. «Nulla di più equivoco, o di più insidioso, del ritorno di temi o motivi apparentemente uguali, ma che assumono significati molto diversi in contesti diversi [...]. Le *idee* non si possono staccare, quasi fossero dotate di una loro vita autonoma, dalle situazioni, ossia dalla realtà degli uomini che le formula-

D'altra parte anche da parte di Garin fu, giustamente, ben più complesso il confronto con la generale esperienza della pratica storiografica gentiliana: la quale da una parte soffriva evidentemente di quell'impostazione speculativa operando per individuazioni di apicali genealogie filosofiche e aposteriorici precorrimenti, dissezionando (ancor più di Croce) tra il 'vivo' e il 'morto' nella storia del pensiero e nel corpo degli stessi autori e scritti; ma dall'altra arrecava anche la lezione – in ciò ben memore di quella di importanti maestri del metodo storico (D'Ancona, Crivellucci) – dell'accuratezza delle indagini minuziose, anche minute, del rigore dell'analisi filologica e della documentazione critica, della penetrazione della diretta esegesi sui testi.

Ancora, quanto al disegno di lavoro sulla storia del pensiero italiano promosso specialmente da Gentile (ma in sostanziale concordia, almeno iniziale, con Croce), quel confronto di Garin con l'esempio gentiliano doveva rivelarsi ancora più complesso e denso di eredità acquisite: di certo non nell'intenzione di riprendere un quadro sistematico, e ancora venato di speculativi schemi genealogici; ma sicuramente nell'assunzione fattuale del compito di ricostruire in fondo un'analogia storica. Analoga per diversi aspetti. Analoga per la stessa 'impurità' con la quale, sia pure con crescenti diversità, sia Croce che Gentile l'avevano di fatto scritta: legando le «pure idee» a «una storia molto impura di uomini, di conflitti reali, con l'occhio sempre volto al fatto storico ancora recente dell'unità nazionale, e con la preoccupazione sempre presente dell'educazione nazionale, della formazione della coscienza nazionale»¹³. Analoga ancora, quanto all'incidenza di caratteri 'strutturali' – proprio per il rimodularsi nell'opera di Garin di un'indiscutibile 'passione pedagogica', anche di una certa intonazione esortatoria – intrecciati nel fondo a quelli di 'contenuto', derivanti da una passione per la 'vita civile', anche per l'impegno civile: praticata poi in tutt'altra stagione, ma non distante da quella dei grandi protagonisti della stagione neoidealistica, i quali, sia pur sempre più divaricati, l'avevano

no» (ivi, p. 76). Dal rifiuto di una 'filosofia giudicante' derivava poi quello del rilievo di «*sopravvivenze o precorrimenti* [...], vedute anacronistiche e rami secchi, uomini vivi o morti al proprio tempo» (ivi, p. 89).

¹³ ID., *Introduzione* a G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Firenze, 1969, vol. I, p. XXXI. Anche se – si può osservare – un'attitudine tra paziente e indulgente, fino ad una qualche amorevolezza, verso le «impure» individualità della vita storica derivava dal fatto che da una simile prospettiva ad esse occorreva richiedere minore purezza spirituale.

condivisa sulla scorta di una concezione del compito non separato degli intellettuali, della stessa filosofia, la quale *deve* tornare alla concreta immediatezza della 'vita'. Analoga, infine, sia pure entro forti limiti, anche per qualche aspetto di 'contenuto', come in ultimo la sostanza 'umanistica' della tradizione italiana, sui quali si dovrà tornare.

Il terreno sul quale l'abbandono del modello speculativo neoidealistico doveva comunque risultare cruciale, ma anche non poco complicato, era quello della concezione (gentiliana, ma in larga misura anche crociana) del rapporto tra 'filosofia' e 'cultura'. Su ciò occorre ancora spendere qualche parola, anche perché forse ancor più su tale terreno la posizione di Gentile si era fatta più imperiosa ma al tempo stesso complicata fino all'intima contraddittorietà (con conseguenze anche sul giudizio sul pensiero di Vico).

Alla radice di tali elementi di difficoltà, fino alla contraddittorietà, stavano, credo che si possa dire, due opposte movenze nella considerazione della 'filosofia' e di quel 'resto', il resto delle 'forme storiche', che è in primo luogo la 'cultura'. Due movenze generate per corrispondere al duplice 'esigenzialismo' dello 'spiritualismo' della filosofia neoidealistica, specie gentiliana, esigente insieme dallo spirito 'pura' altezza spirituale e 'impura' vitalità: e dunque esse stesse generate (a fare proprio il linguaggio neoidealistico...) l'una in una più 'spiritualistica' sfera logico-speculativa dell'attività spirituale, l'altra in una sfera segnata dalle esigenze della prassi.

Già quel 'resto' andava indagato per un duplice motivo: per un'intrinseca ragione speculativa, essendo il necessario momento a partire dal quale dialetticamente si dà l'esperienza del pensiero filosofico, quindi lo sfondo su cui si staglia per lo storico della storia speculativa della filosofia «la costruzione logica del sistema»; ma anche, per quanto riguardava in particolare la storia nazionale italiana, per il motivo di assolvere al compito di riprenderne, innanzitutto ripensandole, tradizioni altrimenti destinate ad esser perdute 'spezzate'¹⁴.

¹⁴ Tale compito era stato trascurato da Spaventa nel suo 'modello' – disdegnoso dell'«accidentale» – di storia speculativa della filosofia e di storia nazionale. Invece bene aveva cominciato a rispondere ad esso Gentile, dichiarava convintamente Croce nel recensire nel 1899 il suo *Rosmini e Gioberti*, in «Rassegna critica della letteratura italiana» IV (1899), pp. 79-93, poi in *Pagine sparse*, Napoli, 1943, vol. I, in partic. pp. 30, 33.

In tema di relazioni tra 'filosofia' e 'cultura' nella prospettiva del neoidealismo crociano e gentiliano, e di 'tradizione filosofica italiana' e di 'tradizione filosofica meridionale', che pure si avrà modo di richiamare, mi riallaccio qui, riprendendone alcune

La prima movenza, dunque, è quella diretta ad assicurare ed evidenziare il carattere 'altro' che la filosofia assume rispetto al «resto» dal quale pure insorge, dovendo comunque risiedere nell'orizzonte della determinazione, e al quale magari ritorna sotto forma di un pensiero 'raffreddato' rispetto alla sua più attuosa pura ispirazione. Di qui, nella 'gradazione assiologica' delle forme che si introduce pur entro l'unitarietà dello spirito, il culminare di esse nella purezza della filosofia, della sfera di più piena pertinenza dell'universalità, quando essa come «universalità attiva o realizzazione dell'universale» si è doverosamente liberata dalla sfera dell'«accidentale», dalle «angustie del particolare»: 'salvando' sempre l'altro da sé, e quell'altro che è il passato, con un ottimismo incompatibile con il senso drammatico (e che lambisce il tragico) della vita da Garin variamente, ma costantemente, intimamente, accudito¹⁵.

tesi, ad un mio lavoro, al quale ancora mi permetto di rinviare: *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. X, t. III, Napoli, 1992, pp. 17-127, specie pp. 38 sgg. e relative note.

¹⁵ G. GENTILE, *Il carattere storico della filosofia italiana*, in ID., *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, III ed. riv., Firenze, 1963, p. 212. Si potrebbe parlare, per quanto attiene a 'cultura' e 'filosofia', di una 'gradazione assiologica' posta sul piano 'sincronico', nel mentre si dispone sul piano 'diacronico' una più generale 'gradazione' interna al processo dello spirito umano (e che sempre culmina in una 'superiorità' del presente, che ha salvato con la speculazione anche la 'buona empiria' del passato), il quale «non può non comprendere dentro di sé tutti i gradi dello spirito dei secoli precedenti». Ora, chi faccia «storia speculativa» di tale processo – Gentile affermava con precocissima chiarezza e sicurezza colloquiando epistolarmente con Croce nel 1899 – adopera legittimamente il «genere speculativo» a patto che «comprenda dentro di sé e superi» il «genere empirico», il quale a sua volta è legittimo soltanto se anch'esso collabora (al contrario dell'illegittimo «genere erudito empirico») a liberare il 'necessario' da ciò che è accidentale (come le «fantasticherie», gli «spropositi storici»), insomma da ciò che non può aspirare a configurarsi come «un anello nella catena dello sviluppo» (lettera del 29 giugno a Croce, in ID., *Epistolario*, vol. II, *Lettere a B. Croce*, I, 1896-1899, Firenze, 1972, pp. 189-192). La lettera è opportunamente esaminata da F. TESSITORE, *Storia della filosofia e storia della cultura in Gentile: il 'Capponi' e la 'Cultura toscana' del sec. XIX*, in *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, 1977, pp. 849-860; poi nel volume (da cui cito) *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2002, pp. 247-272, in partic. p. 261.

Il «sentimento 'drammatico' dell'esistenza» di Garin è stato opportunamente messo in luce proprio in relazione all'accusa di candido ottimismo da lui mossa allo «storicismo gentiliano» (in una pagina apparsa su «Rinascimento») in un momento in cui – con un giudizio poi risolutamente rivisto – un «intimo profondo ottimismo» era da lui rinvenuto (e valutato, si badi, come un profondo «limite») nella Rinascita (cfr. CESA, *op. cit.*, pp. 28-29).

La seconda movenza è invece quella che richiede alla filosofia di piegarsi verso la 'vita' e ad essa ritornare, facendosi pedagogicamente maestra di eticità. Con una forma di 'esigenzialismo' che altrove ho definito come un paradossale tipo di 'piagnonismo idealistico', in tal senso Gentile richiedeva allo stesso tempo alla filosofia di corrispondere alla sua natura «sopramondana», della quale è propria «la cecità e la stoltezza per la realtà dei valori empirici», ma anche di corrispondere al compito di rendersi elevata animazione della vita pratica, scuola di tensione morale alla quale forgiare gli animi, di produrre cioè quel che Croce chiamava «vera cultura»¹⁶.

Non è opportuno riprendere e svolgere tesi attorno al complicato portato di una simile impostazione: che paradossalmente consentiva più facilmente di scrivere accurate storie delle tradizioni culturali, 'regionali' o 'nazionali', piuttosto che storie della speculazione filosofica, difficilmente sottratte queste alla totale rarefazione storica del modello spaventiano. Basterà ricordare concisamente quale era il 'modello' di storia del pensiero moderno e di storia del pensiero nazionale rispetto al quale fin dalle sue prime prove Garin dovette in primo luogo confrontarsi.

Il Rinascimento, come è ben noto, era stato ad un tempo, dialetticamente, per un verso, innanzitutto come scuola di libertà spirituale, «il contributo più originale che l'Italia ha arrecato allo svolgimento universale dello spirito umano», per altro verso la matrice del suo declino, del suo scivolare nel «lungo sonno» dei «duri secoli che stanno tra Machiavelli e l'Alfieri», per l'aver nel suo seno prodotto (con più di un'eco desanctisiana) la figura dello scettico «letterato», sordo alle voci di una viva fede che animasse la sua fredda erudizione¹⁷. Tra Machia-

¹⁶ Per le parole citate si veda la conferenza, pubblicata nel 1907, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, poi in G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1920, p. 16. Come è ben noto l'accusa di «piagnonismo», di «savonarolismo» storico, Gentile l'aveva rivolta in particolare a Pasquale Villari (e alla sua interpretazione del Rinascimento), specie nei capitoli VIII e IX del suo *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo decimono* (apparso nel 1916 su «La Critica», e poi riedito nel 1922).

¹⁷ ID., *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo decimono*, III ed., Firenze, 1942, in partic. pp. 301-302, 308. Nella su richiamata *Storia della filosofia italiana fino a L. Valla* – già apparsa in fascicoli tra il 1904 e il 1915, poi divenuta *La filosofia nella Storia dei Generi Letterari* pubblicata da Vallardi, poi riedita, proprio a cura di E. Garin, in G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, Firenze, 1969 – si legge: «L'Umanesimo crea il letterato italiano, l'uomo dell'erudizione, della coltura, della raffinatezza intellettuale, ma senza una fede, senza un contenuto morale, senza un orien-

velli e l'Alfieri, prima del ricongiungimento del Risorgimento al migliore Rinascimento (quello di una concezione umana dell'uomo), Vico sarebbe stato di questo «il massimo erede» e «insieme l'oscuro profeta d'ogni più altro concetto filosofico dei tempi nostri»¹⁸. Perciò, di necessità isolato in un secolo di freddo razionalismo, egli avrebbe portato ad una prima consapevolezza e chiarificazione concettuale, continuata e maturata poi con Hegel e Marx (e 'compiuta' nell'attualismo gentiliano...), il perenne svolgimento processuale dello spirito; anche a patto, nella sua solitudine speculativa, di un'assoluta impoliticità del suo pensiero, come analogamente avveniva per il Vico di Croce: quindi a patto di un'incapacità della sua 'filosofia' di farsi nel suo tempo vitale «cultura».

Per questo suo incoato idealismo tuttavia Vico era condannato ad un'interpretazione 'dualistica', scisso tra le esigenze e gli indirizzi della sua speculazione e le resistenze e incapacità che venivano innanzitutto dalla sua condizione di sincero credente. Così Vico non ebbe fino in fondo la capacità di procedere lungo la filosofia immanentistica che pure incarnava, precorrendo nella *Scienza nuova* «a dirittura Hegel», dal momento che in essa «lo spirito appare creatore» del mondo della storia. Infatti egli non era «riuscito» a svolgere tale concetto, «il suo maggior difetto» consistendo «nel non essersi del tutto liberato dalla trascendenza e dal dualismo»¹⁹. L'«impenetrabile [...] natura di Dio», il fatto che «Dio dunque non è l'uomo» [che Vico non è Hegel o Gentile...], «è la radice della contraddizione e della oscurità del Vico, il filosofo più religioso che l'Italia abbia avuto»²⁰.

Una tale interpretazione 'dualistica' compariva affinemente, sia pure con maggiore equilibrio, nelle pagine di Benedetto Croce su Vico, in fedeltà al «generale canone ermeneutico di andare separando per via d'analisi la schietta filosofia che è in lui dall'empiria e dalla storia

tamento nel mondo. E letterati di questo genere saranno, anche la maggior parte, i filosofi, nei quali molto raramente la filosofia sarà fede e vita piena dello spirito, più che dotta suppellettile della mente e virtuosità dialettica e formale. Il letterato italiano e il letterato, in generale, del Rinascimento nato dall'Umanesimo, si potrebbe definire: uno spirito che è mera forma senza contenuto» (pp. 158-159).

¹⁸ ID., *Il carattere storico della filosofia italiana*, cit., p. 228.

¹⁹ ID., *La seconda e la terza fase della filosofia vichiana*, in *Studi vichiani*, Seconda edizione riveduta e accresciuta, Firenze, 1927, pp. 137, 140.

²⁰ ID., *Il carattere storico della filosofia italiana*, cit., pp. 229-230.

con le quali è commista e quasi incorporata»²¹. E una tale separazione corrispondeva a quella rinvenuta nel corpo dell'opera vichiana tra 'filosofia' o 'scienza', e 'credenza', tra «l'indirizzo stesso della sua mente», che lo portava a elaborare «la sua germinale filosofia idealistica», e i limiti che venivano dal persistente riferimento alla «trascendenza», che (venisse da un atteggiamento «ingenuo e sincero» o «timoroso, riguardoso, e cauto») impediva, «con istrazio di tutta la sua mente», «di raggiungere l'unità del reale»²².

In realtà, come giustamente osservava Piovani nel già richiamato saggio su *Il Vico di Gentile*, rileggere quelle letture neoidealistiche per lo più giova piuttosto alla comprensione dei loro autori che a quella del pensatore napoletano²³. Ma era con quelle letture che in effetti dovette soprattutto presto confrontarsi Garin, poco per lo più contando i contributi di parte cattolica intervenuti nelle sorpassate diatribe tra interpreti neoidealisti e cattolici di Vico tra le due guerre.

Rispetto ad esse era nel 1947 – ha affermato poi Piovani – che si poteva fissare una prima svolta degli studi vichiani, da rinvenire proprio nei densi capitoli, su «La diffusione della nuova cultura» e «Giam-

²¹ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Roma-Bari, 1980⁴, p. 47.

²² Ivi, pp. 133, 135-137. Con uno dei suoi consueti, significativi impieghi delle ipotetiche, Croce affermava che, per raggiungere un'adeguata storia del genere umano, «il Vico avrebbe dovuto chiudere il suo sistema di pensiero, che in un punto rimaneva spezzato e aperto alla concezione religiosa; e innalzare la sua divinità provvidente a divinità progrediente», senza essere costretto ad «abbandonare la sua germinale filosofia idealistica» (ivi, p. 135).

²³ In particolare, quanto a Gentile, bisogna doverosamente riconoscere tutte le sue benemerite filologiche ed esegetiche, ed ammettere che il suo volume di *Studi vichiani* costituisce «un armonico e solido libro che, comunque possa essere giudicato, iscrive perennemente il nome di Giovanni Gentile nell'albo d'oro dei grandi studiosi di Vico». Ciò detto, occorre riconoscere pure che in effetti Vico non è da parte sua oggetto di una «compartecipazione teoretica profonda», ma piuttosto «un interlocutore con cui è obbligato a fare i conti», ereditando da Bertrando Spaventa non soltanto tale obbligo, ma anche la sua sicura soluzione speculativa. «Fondamentalmente, il Vico di Gentile è già in Spaventa. Nelle grandi linee, il Vico di Gentile è sempre quello spaventiano», nella costante fedeltà a quel «modello». L'occhio fisso all'«esito finale, idealistico», dello stesso processo interno all'opera vichiana fa approdare a «ribadite schematizzazioni di comodo, che sembrano non soltanto confermare, ma addirittura, per qualche lato, esasperare quelle spaventiane». Insomma, «Vico rimane – tra i classici filosofici da lui genialmente ripensati e quasi adottati – forse il meno gentiliano» (P. PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, cit., pp. 266-299, 272, 319).

A proposito del Vico di Gentile si può già qui ricordare l'accurata *Nota introduttiva*, critico-bibliografica, di Eugenio Garin agli *Studi vichiani*, nella cit. ed. di G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, pp. 367-374.

battista Vico», del secondo volume (*La filosofia*) della vallardiana *Storia dei generi letterari*. Se si mettono «una accanto all'altra, esclusivamente per ragioni di cronaca e di cronologia», tale opera e l'*Introduzione allo studio di G.B. Vico* di Franco Amerio – libro «probo» ma che attestava una stagione di dibattiti ormai consunti – «viene fatto di segnalare il 1947 come la data più idonea a registrare un passaggio da un atteggiamento metodologico a un altro, negli studi vichiani. Non si trattava più di contrapporre argomentazione ad argomentazione o, peggio, sistemazione filosofica a sistemazione filosofica: si trattava (questo risultava dal quadro tracciato dal Garin) di continuare a migliorare un lavoro in corso, da avviare verso particolari più particolarizzati, anzi da ispirare a un senso nuovo del particolare». A cospetto di troppo logiche prospettazioni speculative e di troppo sistematiche interpretazioni totali, «tocca ormai alle analisi sottintendere o proporre ipotesi ricostruttive sintetiche»²⁴. Perciò quei capitoli hanno avuto una grande importanza sugli studiosi più giovani come rivelazione di una nuova guida e di una nuova linea d'indagine.

Si trattava di un tipo d'indagine, precocemente ispirato appunto ad un nuovo senso del particolare legato ad uno 'spontaneo' sospetto verso il 'sistematico'. Un tipo d'indagine il cui laborioso impiego – lontano da altisonanti programmi e facili liquidazioni, al contrario pronto ai diversi riconoscimenti delle benemerite degli studi della migliore tradizione storiografica del neoidealismo – di fatto dichiarava il ripudio di un intero plesso teorico-metodico, a partire dalla concezione del nesso di gradazione assiologica filosofia-cultura di cui si è detto, per affermare sommessamente la possibilità di esplicitare una «filosofia autentica» meglio nelle «analisi concrete» della «cultura umana»²⁵.

²⁴ P. PIOVANI, *Per gli studi vichiani*, cit.; ma qui cito dal già richiamato volume *La filosofia nuova di Vico*, pp. 369-371.

²⁵ Si veda in proposito quanto scriveva Garin su Croce, con un riferimento eloquente anche a Vico, nella *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. III p. 1315: «C'è costante in Croce come un iato, un dissidio segreto, fra una ricchissima analisi di settori vastissimi dell'esperienza e della cultura umana, e il 'sistema', fissato in quel primo decennio del secolo, ricondotto genealogicamente a Vico, De Sanctis e Hegel, e non mai oltrepassato del tutto. A prescindere dalla genealogia, discutibile almeno in parte, la 'filosofia' autentica, che circola nelle analisi concrete, è altra dal giuoco estremamente semplificatorio della 'distinzione' e delle 'quattro parole'. Là, solidali con la discussione precisa di fatti di cultura, e di esperienza, si precisano 'concetti', se si vuole estremamente 'impuri', ma preziosi per intendere, ossia per connettere e chiarire, l'atteggiarsi molteplice dell'opera e della vicenda umana. Qua si giustappongono poche idee astrattissime, il cui snodarsi medesimo è affermato piuttosto che dimostrato».

In questo ripudio, se si vuole, si può scorgere anche il recupero, nella forma di una radicalizzazione, di un'eredità di un nodo centrale della speculazione neoidealistica, segnatamente gentiliana, precisamente dell'ansiosa affermazione del compito della filosofia di farsi vitale prassi, quindi cultura. E appare assai attendibile che, in profondità, abbia operato in Garin una tale conseguente radicalizzazione, contribuendo a rovesciare quell'impianto di pensiero. Resta il fatto che la filosofia veniva di fatto destituita da Garin del suo assoluto potere di rottura critica e totalizzazione del reale, e del tutto abbassata dal rango teologicamente assegnatole dell'essere il luogo privilegiato dell'"indiarsi" del soggetto umano. Ciò conduceva ad un capovolgimento, presto assai consapevole, delle disposizioni prospettiche, della 'sintassi logica' dello sguardo storiografico, e quindi della fisionomia complessiva dei generali quadri storici elaborati. Questi non solo divengono evidentemente privi delle cime speculative di maestose catene genealogiche, ma sono tendenzialmente quasi deprivati di 'alti' e di 'bassi', di marcate preminenze volumetriche di protagonisti degli scenari raffigurati, restii ad ergersi vistosamente dalla ricchezza delle plurali forme di vita brulicanti nei 'fondali' della storia culturale.

Qui mi pare debba trovarsi in primo luogo la ragione intrinseca della difficoltà di rinvenire nella storiografia di Garin 'grandi autori', 'autori preminenti', perfino una qualche difficoltà a scorgere a prima vista autori prediletti. Questi pure sono lasciati emergere con qualche chiarezza, a chi sappia intravederli, ma sono anche celati, e quasi protetti, dalla natura riservata, fino ad essere schiva, del loro studioso, magari da lui lasciati ad un regime meno esposto, se non più 'segreto', di frequentazioni. Garin in fondo era indotto ad amare in cuor suo gli inquieti, i malinconici, gli schivi: Leon Battista Alberti personaggio emblematico del suo 'ultimo' umanesimo, non più 'ottimistico', ma il più inquieto, tensionale, umanisticamente 'utopico'; il malinconico moralista Jean Jacques Rousseau; per qualche aspetto in ciò forse anche il povero risentito Vico, come si avrà modo di dire ancora più avanti.

In un'imponente produzione storiografica in effetti Garin non ha lasciato molte monografie dedicate a singole figure. Né una qualche maggiore trattazione 'sistematica' di qualche autore ne ha fatto propriamente un suo 'autore'. Così non è in fondo avvenuto neppure per Pico della Mirandola, oggetto del suo primo libro, ma poi più volte ritornante, e pure ritornante (anche nel 'superamento' dell'iniziale veduta critica dell'umanesimo che esprimeva) nel nucleo di un interesse consentaneo per una tematica che risulta ancora a noi «particolarmen-

te vicina», per l'emblematico portatore dei valori della dignità e libertà umana e della pace tra gli uomini²⁶. Così non è avvenuto per lo stesso Coluccio Salutati o per Leonardo Bruni, 'capitali' nella successiva veduta interpretativa, affermatasi nello stesso 1947, dell'umanesimo: rilevante non più sul riduttivo piano del risoluto rinnovamento delle lettere e della retorica (contro le scienze e la dialettica filosofica); ma, al contrario, sul piano di una nuova visione del mondo legata a solidi nuovi metodi di indagine «nelle due direzioni delle scienze morali [...] e delle scienze della natura», idonea a comunicare, si potrebbe dire, una 'filosoficità' diffusa in tutta la sua rinnovata enciclopedia del sapere, crucialmente interessata a operare nella vita civile²⁷.

Garin è stato autore pure di una messe di mirabili 'ritratti' di autori: prima che per il 'gusto' di tratteggiare fisionomie particolari, per la sollecitazione 'etica' a trovare non trasparenti figure di pensiero, ma pensieri legati all'esperienza vivente di concretissime figure umane; secondo un senso del nesso biografia-pensiero assolutamente diverso, se non opposto, da quello teorizzato (e fortunatamente non sempre praticato) dai maestri della storiografia idealistica. Ma proprio una tale straordinaria galleria di ritratti, in ultimo sempre inseriti o riconducibili in affreschi di grandi stagioni (*in primis* ovviamente l'età umanistica), di complessi movimenti di esperienze e di idee, mostra eloquentemente come egli non propendesse a fare risaltare i 'grandi autori'. I 'minori', o anche i 'non filosofi', spessissimo 'antecedenti' dei filosofi, non sono relegati nei 'quadri della

²⁶ La capacità di Pico di continuare variamente a parlare, nel mutare dei problemi e dei tempi, attesta l'universalità del suo valore», la vicinanza della sua tematica: «del rapporto fra le molte dottrine e l'unità del discorso umano, e del valore e del senso dell'uomo; della 'concordia'» (E. GARIN, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Convegno internazionale, Mirandola 15-18 Settembre 1963, Firenze, 1965, pp. 30-31). Ma sul tema è d'obbligo affidarsi alle pagine espertissime di C. VASOLI, *Gli studi di Eugenio Garin su Giovanni Pico della Mirandola*, in ID., *Eugenio Garin. Il percorso storiografico*, cit., pp. 65-92.

²⁷ Le parole citate si leggono nell'*Introduzione* di E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1964 (ma I ed. 1952), p. 10. Come è noto, questo lavoro era già uscito nel 1947 (ma completato nel 1946) in tedesco, con un eloquente sottotitolo: *Der italienische Humanismus. Philosophie und bürgerliches Leben im Renaissance*, Bern: quindi nello stesso anno in cui fu pubblicato il volume gariniano (in due tomi) della *Filosofia* su cui si dovrà tra poco venire.

cultura', lasciando i protagonisti a giganteggiare nella galleria dei ritratti della filosofia²⁸.

Con il metodo di Garin, con il suo gusto più personale del tutto avverso alle «facili e grossolane generalizzazioni» storiografiche²⁹, si può dire molto sul pensiero di un autore anche non scavando molto entro di esso, ma piuttosto scavando attorno, anche su terreni magari piuttosto lontani nel 'tempo' e nello 'spazio', ma senza saggiare i quali non sarebbe possibile poi intendere anche fondamentali, caratteri, significati, fisionomia complessiva, di quella specifica costruzione di pensiero (sempre edificata a partire da modelli costruttivi esperiti, e con materiali nella massima parte attinti ad edificazioni precedenti più o meno rimaste solide). Ciò era assolutamente vero, storiograficamente necessario, per Vico.

Ripensare Vico rileggendolo attraverso le letture che di lui erano state date, liberarlo da troppo facili generalizzazioni storiografiche, e innanzitutto da quelle dell'isolato e gigantesco precursore, viceversa immergerlo in un'intricata serie di movimenti culturali, reimmergerlo nel suo secolo, reimmettere questo in un grande, e non unilineare, processo della modernità (segnato dalla 'umanistica' centralità problematica dell'umano): è stato questo il modo di Garin di fare di lui un suo autore, non il suo autore. Magari anche a costo di sottrarsi ad un confronto più diretto, più serrato, con gli aspetti più 'speculativi' e 'sistemati' del suo pensiero.

Piovani e Garin ebbero in fondo un affine centrale problema in comune: il problema dei caratteri – umanistici, umanologici – della modernità, e quindi, vichianamente, del loro costituirsi.

Ma a Piovani – nel quale la vena più strettamente 'filosofica' era più forte di quella strettamente 'storica' – interessava pressantemente, per

²⁸ «Gli 'antecedenti' di un filosofo – ha osservato Garin (da assai presto interessato assieme alle 'esigenze morali' e all'«enciclopedia del sapere») – non è detto che si trovino nella 'filosofia' (sia essa cercata nei problemi o nei sistemi) [...]. Così Cartesio trovò alimento e spinta a riflettere più che in sant'Agostino o san Tommaso o negli aristotelici del tempo, in problemi e discussioni fisiche e matematiche, o fors'anche in libri 'curiosi e vani', anche se poi, lui e gli amici, con l'aiuto delle polemiche degli avversari, chiesero appoggio ad 'autorità' e a testi 'filosofici' più rispettabili. E Vico invece fu stimolato da problemi giuridici e storici e filologici, e così via» (ID., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 118).

²⁹ Le parole si leggono nella recensione di C. VASOLI a E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche* (Pisa, 1970), in questo «Bollettino» I (1971), p. 58.

andare alle vitali radici della condizione innanzitutto etica della contemporaneità, mettere a fuoco l'ossatura teorica, la struttura concettuale, della 'modernità': quella costituitasi nel processo di formazione di un'umanologia che per farsi tale, e farsi decisamente storica, aveva dovuto trarsi del tutto fuori dall'ontologia, dalla cosmologia. Vico era per lui più che il fulcro di questo processo, e quindi destinato 'naturalmente' a diventare 'un suo autore', 'il suo autore', insieme 'teorico' e 'storico': da ricostruire con tutta la paziente perizia di un metodo rispettoso della sua peculiare fisionomia e della sua collocazione in un preciso contesto storico, culturale; ma costantemente investito dell'energia di una precisa, esigente, domanda teorica³⁰.

In Garin invece – nel quale la vena 'storica' era ben preminente, fino ad assorbire espressamente in sé quella 'filosofica' – fu presto chiaro l'interesse a seguire un più generale, meno distintivo, 'tenore umanistico' della pur tanto varia modernità (una disposizione a curvare lo sguardo sulla centralità dell'umano, magari in ispecie dell'umano-civile). Un interesse che spingeva quindi a ricercare – con lo sguardo metodico di cui si è detto – maggiori elementi complessivi di continuità, entro la modernità, a partire dalle sue origini umanistiche, o, se si vuole, con una minore evidenziazione degli scarti teorici, dei mutamenti di paradigmi, rinvenibili nel suo orizzonte³¹.

Vico, come si è cominciato a dire, si collocava, andava ricollocato, certo con la sua particolare fisionomia, entro una serie di ampi movimenti attraverso i quali, dal primo umanesimo all'illuminismo, si era data complessivamente la conquista di un orizzonte umano per l'uomo.

³⁰ Una domanda tanto energica da rischiare, a mio parere, di sottovalutare la presenza nella riflessione di Vico di un robusto impianto metafisico-religioso, o il suo interesse a indagare nei fenomeni storici piuttosto le costanze, le uniformità, che gli elementi di peculiare individualità. È quanto ho sostenuto, e provato ad argomentare, nel mio ampio saggio su citato su *Gli studi vichiani di Pietro Piovani*. Nell'altro saggio anch'esso sopra citato, su *La «tensione all'universale» nel pensiero*, ho ipotizzato che l'implicazione di Piovani nella sua 'modernità' sia tanto forte da indurlo ad una qualche forma di 'universalizzazione' dei suoi caratteri da lui prediletti. Quanto all'impiego della distinzione tra 'filosofico' e 'storico' in Piovani e Garin, non è il caso qui di chiarirne significati e finalità ermeneutiche.

³¹ Anche su questo punto non è il caso di inoltrarsi in analisi (e richiami doverosi a riferimenti critici) circa nodi della rappresentazione gariniana della modernità, peraltro certamente non statica: ad esempio circa elementi di affinità con la nozione cara a Cantimori di un' 'età umanistica' che giunge fino al Settecento, e così via.

3. La posizione di uno scenario storiografico ‘plurale’, e la presentazione di un secolo diciottesimo per diversi aspetti inconsueto, connotano subito la ricerca storiografica del giovane Garin (la cui attenzione non manca anche già di appuntarsi qua e là su Vico), costituendo un quadro critico del quale alcuni elementi sarebbero rimasti notevolmente stabili nel tempo: anzi potendosi affermare che al Settecento di Garin sia toccato in fondo in sorte di restare più fermo di quanto sia capitato al ‘suo’ Umanesimo.

Il processo della nascita della coscienza morale individuato, saggiato, nella cultura inglese settecentesca³², è un processo a più voci, ricostruito già attraverso una serie di analisi specifiche – solo dopo rifluite, rielaborate, nel libro che porta la data del 1941 (ma del 1942), *L’illuminismo inglese. I moralisti* – degli apporti di Butler (oggetto dei primi contributi di Garin tra il 1929 e il 1932), Shaftesbury, Hutcheson, Clarke, Mandeville, a partire dall’«Eredità del secolo XVII» che di quel libro costituisce la prima parte³³.

L’indagine su tale pluralità di voci in questa fase del lavoro storiografico di Garin si accompagnava ad una riflessione problematica e assai preoccupata attorno al pluralismo etico (che era ancora eredità di Limentani), vincolata alla convinzione che «un criterio», «una misura», se, come deve, «deve essere norma valutativa, deve essere obbiettiva, assoluta»³⁴. Ma seguire lo studioso su ciò, sulle sue posizioni

³² Lungo una linea suggerita, si è detto, da Limentani, ma che poteva trovare nella cultura filosofica italiana anche altri momenti di ispirazione: per un cenno a Croce in proposito si veda più avanti.

³³ Tra le voci della produzione del 1942 quel libro – *L’illuminismo inglese. I moralisti*, Milano, 1941 – viene inserito (p. 22) nella *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin. 1929-1989*, Roma-Bari, 1989, che ripropone aggiornate le due precedenti versioni del 1969 e del 1979.

³⁴ E. GARIN, *Orientamenti morali*, in «Rivista di filosofia» XXXII (1941), p. 173. Lo scritto era stato una relazione tenuta nel 1940 alla Biblioteca Filosofica di Firenze. Su questo testo (e anche su questo passo) si veda CAPATI (*op. cit.*, p. 81), in pagine che indagano sul «Garin gnoseologo» (ivi, p. 80) di quegli anni, evidenziando anche, entro una complessiva movenza «eclettica» (cfr. ad es. ivi, p. 77), esplicite presenze gentiliane. Queste si rivelerebbero, ad esempio, anche nel fatto che – a proposito dell’«averroista» Giovanni Pico, oggetto del primo libro gariniano – «l’Averroè gariniano» rivelerebbe «tratti essenzialmente idealistici», tanto che «l’averroistica unità d’intelletto sembra identificarsi con l’Io trascendentale di Gentile» (ivi, p. 80); è un giudizio che andrebbe discusso, non negando che lasciano pensare taluni passi: come quello nel quale si parla della «concezione dell’unità del pensiero pensante, di cui i singoli non

filosofiche di allora e poi sul loro sviluppo, ci porterebbe troppo lontano. Occorre invece seguirlo lungo la ricerca presto iniziata dei nessi di sviluppo tra l'umanesimo e quel Settecento, nel quale era tenuto presente anche Vico, dal quale egli aveva preso le mosse.

In proposito è interessante osservare che Garin (il quale ai tempi della grande antologia del 1941, *Il Rinascimento italiano*, naturalmente non era ancora pervenuto alla sua più compiuta interpretazione dell'umanesimo civile, e quindi neppure individuato già nel Quattrocento un importante momento di crisi) tracciava tratti di una 'linea umanistica', di un processo di continuazione-completamento dell'umanesimo, che attraverso Bacon, uno dei quattro autori di Vico, giungeva al Settecento, e anche a Vico.

sono che veicoli passeggeri» (E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, 1937, p. 219).

A proposito degli studi gariniani sui moralisti inglesi, in essi trapela, ma fuggevole, qualche interesse, qualche riferimento, a Vico. Così il saggio su Mandeville del 1934 – uno dei migliori di quegli anni, a mio avviso, per intelligenza critica e già spiccata autonomia di giudizio – si apriva con un richiamo ad una celebre dignità vichiana: «La legislazione considera l'uomo quale è, per farne buoni usi nell'umana società, come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizî che portano a traverso tutto il genere umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e sì la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizî, i quali distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità'. In questa dignità vichiana si contiene il motivo ispiratore di molte pagine di un'opera bizzarra e paradossale, ricca di fine ironia e di profondo pessimismo» (ID., *Bernardo di Mandeville*, in «Civiltà moderna» VI, 1934, p. 70). La comparazione non aveva però qui seguito, come pure sarebbe stato possibile a proposito di diverse tematiche mandevilliane: come la delineazione delle «tappe dell'evoluzione sociale» compiuta con «acuto senso dello sviluppo»; o l'«evoluzione del linguaggio, di origine umana e non donato da Dio o arbitrariamente inventato, ma sorto dal gesto, dal grido, forme primitive di espressione, perfezionatesi poi collo sviluppo sociale, col moltiplicarsi delle cognizioni» (ivi, p. 90). Resta comunque questo saggio espressione di un interesse critico che si mostra affrancato da linguaggio e metodo di tipo idealistico, nell'indagine su di un pensiero che, per essere adeguatamente interpretato, va «situato nell'ambiente in cui è sorto e si è svolto» (ivi, p. 91). Tale ambiente – non negata l'influenza dei moralisti francesi – era specificamente quello inglese, con elementi di affinità e continuità dall'autore riscontrati, contravvenendo ad una più consolidata linea interpretativa, piuttosto con Locke che con Hobbes. In precedenza Mandeville era stato maggiormente accostato da Garin a Hobbes in ordine ad un affine approccio riduttivistico alla sfera morale, per il non sapere vedere nell'io la capacità di elevarsi oltre la «sfera economica» attingendo a quella morale: cfr. ID., *L'etica di Giuseppe Butler*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XIII (1932), p. 300.

Con Bacone – che si profila ora come un momento di mediazione tra umanesimo e illuminismo – «l'umanesimo si completa, alimentandosi della coscienza che, se *antiquitas saeculi è juvenus mundi*, l'antichità ci offre una base di solide acquisizioni nella infinita costruzione del sapere»³⁵. «L'umanesimo italiano si rinnova arricchendosi di una dottrina non a caso destinata a rifluire più tardi in Vico, ché profondamente umanistica è tutta l'indagine baconiana, sia nell'interesse per la concreta esperienza, sia nell'incessante appello all'instaurazione di un *regnum hominis*»³⁶. La traccia di tale linea veniva curvata sulla centralità dell'umano, e anche sull'attenzione sull'«umano-civile» (che poi può essere considerato argomentatamente il luogo di una tradizione di lunga durata nella cultura italiana), magari con il profilarsi di un interesse piuttosto contenuto per i grandi mutamenti concettuali sul piano metafisico, ontologico, scientifico. Non a caso allora veniva richiamato il Vico che si schiera contro la filosofia monastica e contro il cartesianesimo in quanto considerato «come un risorto aristotelismo»³⁷. D'altra parte la già notevole ricchezza delle letture dello studioso, e la non consueta conoscenza, nel panorama della cultura italiana del tempo, della riflessione dei 'moralisti inglesi' (con un interesse attestato più tardi anche da letture di testi di cui avrebbe dato conto in ispecie sul «Giornale critico della filosofia italiana») gli consentiva già interessanti spunti critici, come nell'allargamento della comparazione, che andava istituita con tutta la misura ed il senso delle differenze necessari, tra Vico e Mandeville, già anticipata – si è visto – nel precedente saggio del 1934 sul secondo³⁸.

³⁵ A conferma che negli anni '40 Garin era impegnato in un lavoro di definizione e periodizzazione assai mosso, e per più aspetti ancora incerto, va osservato come in una sua opera poco tenuta presente apparsa nel 1945 – la *Storia della filosofia italiana*, in due volumi, pubblicata da Vallecchi senza indicazione di data (ma appunto nel 1945) – la parte IV, «Il pensiero moderno», si aprisse con un capitolo, «Le origini dell'illuminismo» che comprendeva Bacone e Hobbes, ai quali seguivano «I sistemi razionalisti» di Cartesio, Malebranche, Pascal, Spinoza, Leibniz, etc.; nel mentre Galilei concludeva la parte III dedicata a «Il Rinascimento». Diversa la periodizzazione proposta in un successivo manuale scolastico del 1948. Sul quale si tornerà brevemente più avanti.

Rispetto a quanto riporta la su citata *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin. 1929-1989* (Roma-Bari, 1989, p. 31), Cesa rileva, dalla lettura della *Bibliografia filosofica italiana 1901-1950* (Roma, 1952), che vi sarebbe stata nel 1949 almeno la ristampa, ancora presso Vallecchi, del primo volume di tale opera (cfr. CESA, *op. cit.*, p. 31).

³⁶ E. GARIN, *L'illuminismo inglese*, cit., pp. 19-20.

³⁷ Ivi, pp. 21, 100.

³⁸ Ivi, p. 178.

Era poi altamente significativo il giudizio gariniano di quegli anni sull'illuminismo, da iscrivere anch'esso in una stagione, quella del finire degli anni '30, di un non irrilevante 'recupero' dell'illuminismo, se pure non di 'ritorno'³⁹. Significativo, quel giudizio, per intendere una propensione lontana a rintracciare, in primo luogo nel nome della 'libertà', taluni nessi di 'continuità' tra caratteri, momenti (esigenze, problemi, temi, atteggiamenti), dell'umanesimo e del secolo dell'illuminismo: nessi che non sarebbero caduti di necessità sotto il taglio delle successive accuse, sopra richiamate, al costume di istituire un'indifferenziata continuità di astratte idee filosofiche (tanto che Garin, come si dirà ancora, avrebbe poi parlato di un certo 'ritorno' dell'Umanesimo nel secolo dell'Illuminismo, e di una svolta neoumanistica di questo). Si veda quanto si affermava nella «Conclusione» del libro sui moralisti inglesi. Il secolo XVIII fu «antistorico per amore della libertà: in un certo senso per amore eccessivo della storia»: con l'assunzione del motivo, consuetamente accusatorio, dell'antistoricità, temperato, se non riconvertito, da un'interpretazione in chiave di positivo 'antitradizionalismo', che implicava un suo consistente ripensamento⁴⁰. Garin affer-

³⁹ E si può osservare che nella bibliografia compaiono, oltre che naturalmente i testi di Leslie Stephen, quelli di Cassirer e De Ruggiero, non venendo richiamati – come pur sarebbe stato possibile almeno a proposito di illuminismo in generale – scritti di Croce e Gentile.

⁴⁰ Un ripensamento che andava oltre il riconoscimento consentaneo dei pregi di un illuminismo temperato, disposto, nella congeniale peculiarità del mondo inglese, ad elaborare il senso dell'autonomia del sentimento morale, e a trasmetterlo felicemente alla cultura filosofica tedesca. Ciò era stato già riconosciuto, concesso, da pagine di Croce, belle come di consueto, su di un autore, Shaftesbury, tra i primi interessi, si è visto, di Garin: pagine che tali interessi poterono contribuire ad ispirare, peraltro con un'attenzione a forme di un 'umanesimo' settecentesco che sarebbe stata vivissima in essi. Il pensiero dello Shaftesbury, oltre «a fondare il nuovo umanesimo, [...] stabilì saldamente l'originalità e spontaneità del sentimento morale», offrendo qualcosa di più che un «ufficio storico, esercitato nella formazione dell'idealismo etico moderno». Infatti «c'è in lui, come in genere nella filosofia inglese del settecento, qualcosa che [...] appartiene ancora al presente o all'avvenire: qualcosa che non operò presso i grandi idealisti tedeschi, tutti dal più al meno avvinti e premuti da tradizioni scolastiche e accademiche, e che aspetta di operare ai giorni nostri: quel suo vivissimo senso che la vera filosofia debba volgersi unicamente a far conoscere noi a noi stessi e a perfezionare il nostro intelletto e il nostro giudizio e ad affinare la nostra vita interiore e morale; quella sua indifferenza e aborrimiento per le insolubili questioni metafisiche» (B. CROCE, *Shaftesbury in Italia*, scritto del 1924 poi ripubblicato in *Uomini e cose della vecchia Italia, Serie prima*, Bari, 1927, pp. 273-275). Su questo senso umanisti-

mava con forza come eredità attuale dell'illuminismo l'«esigenza liberatrice dello spirito»; anche se ciò comportava un'eco delle posizioni idealistiche, potenti non poco proprio in Croce, che spingevano verso una 'categorizzazione' dell'illuminismo: «l'istanza illuministica risorge come momento eterno dell'affermazione della personalità umana»⁴¹.

In effetti – viene facile dimenticarlo pensando allo studioso consegnato innanzitutto alla figura del maestro indiscusso degli studi umanistici – Garin esordì dai suoi interessi, spiccatamente morali, per il Settecento, e attraverso di questi trovò il 'suo' Umanesimo, con una profonda continuità di interessi problematici che doveva lasciare larga traccia di sé⁴².

Si profilano così, agli occhi dell'interprete, alcune fondamenta lontane di quella che sarebbe stata, tra spostamenti e arricchimenti, la sostanza della lettura di Garin del pensiero di Vico.

Secondo essa – come è noto – questi andava pienamente collegato in primo luogo con il contesto della cultura meridionale tardoseicentesca e primosettecentesca (con la varietà delle sue esperienze, con le sue resistenze alle riletture totali del reale in chiave matematica e/o meccanicistica). Andava quindi reimmesso con forza nel suo secolo, un Settecento complesso ma contrassegnato in ultimo dalla centralità dell'umano, e quindi con una costellazione almeno di 'esigenze', di domande, in consistente parte affini a quelle a cui il pensatore napoletano rispondeva.

Ora già in tempi più lontani, nel secondo volume della vallardiana *Storia dei generi letterari* – nel breve capitolo su «Eredità vichiana e indagini etiche», che, dopo quelli più consistenti e impegnativi su «La diffusione della nuova cultura» e «Giambattista Vico», pure occorre tenere presente – Garin non a caso affermava che «il Settecento attra-

camente antisistemico della filosofia (al quale magari Croce non si era mostrato di fatto del tutto fedele) Garin non poteva non essere già allora, e tanto più successivamente, del tutto concorde con Croce, contro Gentile.

⁴¹ E. GARIN, *L'illuminismo inglese*, cit., p. 266.

⁴² Garin stesso lo rammenta nei suoi 'colloqui' con Renzo Cassigoli su richiamati: «Ero attratto dalla mentalità illuministica con quello che rappresentavano le esigenze morali [...]. Ricordo che a un certo punto, studiando il Settecento, mi capitò tra le mani il volume di un poeta inglese non molto noto che aveva messo in versi l'orazione di Pico della Mirandola. Ne rimasi molto colpito. Mi apparve così bella! Era già un po' di tempo che stavo studiando le origini dell'Illuminismo inglese e le forti influenze di Pico e di Ficino [...]. E così cominciai a lavorare sull'Umanesimo. In sostanza non sono passato dall'Illuminismo all'Umanesimo a caso» (*Colloqui con Eugenio Garin*, cit., p. 21).

verso non pochi dei suo esponenti manifestò vive le esigenze stesse cui Vico rispondeva»⁴³.

Già risolutamente immesso questi nel suo tempo, sottratto alle fagocitazioni delle grandi interpretazioni idealistiche, si ponevano le premesse per ritornare a queste, come a tutte le altre interpretazioni, nella piena consapevolezza della necessità metodica dell'interprete di rileggere l'interpretato e le interpretazioni nel complesso regime ermeneutico di costitutivi intrecci e doverose distinzioni.

In tal senso – avrebbe in seguito detto Garin con grande chiarezza – il pensatore napoletano andava reso oggetto di uno studio indissolubile da quello delle sue interpretazioni, quindi della sua fortuna, del vichismo, per meglio poi ritornare a intendere – ovviamente lontani da ogni ingenua pretesa di 'oggettività' – la sua peculiare fisionomia storica. In una pagina de *La filosofia come sapere storico* che poteva essere assunta come un vero e proprio 'manifesto' di un diverso corso degli studi vichiani, si afferma:

rientra nella storia di Vico tutto il vichismo, e una matura coscienza storiografica non tornerà nuda a Vico, ma avrà presente la storia delle interpretazioni vichiane e ne coglierà le ragioni e il senso: e collocherà Vico in questo più am-

⁴³ E. GARIN, *Dal Rinascimento al Risorgimento*, vol. II de *La filosofia*, 2 voll., Milano, 1947, p. 437; in *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. III, p. 1016. Secondo una successione, e titolazione, dei capitoli non alterata nella riedizione, tale capitolo era apparso come capitolo III della «Parte terza» (dopo invece «Parte quinta»), nel secondo volume, appena citato, dell'edizione vallardiana. Garin in quelle pagine additava le ragioni dell'incomprensione per Vico nel Settecento solo in parte nella 'mentalità' di questo, come aveva sostenuto Cataldo Jannelli, e sicuramente non nello stile, «ch'egli ebbe mirabile ed efficacissimo», ma in una «certa indecisione di pensiero», e nella «varietà molteplice, e talora ambigua, de problemi agitati» (*Dal Rinascimento al Risorgimento*, *ibid.*); con rilievi di 'limiti' del pensiero vichiano ai quali nel 1966 si aggiungeva anche quello di «una certa arcaicità di cultura» (*Storia della filosofia italiana*, *ibid.*). Peraltro quella incomprendione era stata tutt'altro che assoluta. «Comunque una ininterrotta tradizione vichiana, che congiunge Vico a Cuoco, non può negarsi nella seconda metà del '700»; pur se ai Genovesi e Filangieri, tanto ammirati di Vico e «tanto vivamente interessati al mondo degli uomini, restava estraneo il senso vichiano di una conquista spirituale, di un ideale platonico concretamente operoso per entro la storia dell'umanità» (*Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., p. 441). Nell'ed. del 1966: «...il senso vichiano di una conquista progressiva dello spirito umano, attraverso l'attuazione nelle vicende storiche di un assoluto ideale, di sapere platonico» (*Storia della filosofia italiana*, cit., p. 1021). Dove può essere osservato che ad un ventennio circa di distanza non veniva abbandonato il lessico idealistico dello 'spirito'.

pio orizzonte e aiuterà a comprendere certe riprese e certi ripensamenti. Ma via via che di essi afferrerà la genesi vedrà meglio al di là di deformazioni programmatiche le domande che Vico ascoltò, il campo delle sue esperienze, il valore delle sue risposte. Nel distacco partecipe, nella memoria consaputa, nel 'tempo ritrovato', nei nessi chiariti, Vico ritroverà le sue dimensioni, la sua genesi, la sua vita dopo la morte, al di fuori dei miti romantici del precursore frainteso⁴⁴.

Vico andava studiato, per conoscerlo, intenderlo bene, fuori di lui per tornare a lui. Per liberarlo innanzitutto dal suo isolamento, così affrancandolo dal 'mito storiografico' che lui stesso aveva contribuito ad alimentare.

Guardando più indietro, nella parte stilata da Garin della *Filosofia vallardiana* – ed in particolare nel primo volume (o tomo), scritto per ultimo negli anni della composizione dell'opera tra il 1940 e il 1942, pertinente alla stagione culturale umanistica ormai da lui più frequentata e amata⁴⁵ – ancor più è possibile rintracciare svariati tratti interpretativi che resteranno nella sostanza costanti, e che occorre tenere presenti pensando alla non semplice, e mossa nel tempo, risposta di Garin al problema storiografico delle ascendenze rinascimentali del pensiero vichiano. Su ciò si avrà modo di tornare; anche mettendo a fuoco la distanza intercorrente tra l'interpretazione gariniana e non soltanto quella gentiliana, ma anche altre, e innanzitutto quelle riferibili ad una linea Grassi-Apel. Ma già da adesso può essere opportuno dire qualcosa attorno ad antecedenti e conseguenze della risoluta scelta del 'giovane Garin' di tenere fuori gli autori studiati da genealogie

⁴⁴ ID., *Osservazioni preliminari*, in *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 120. La lezione di metodo gariniana implicava così una critica più avanzata e fertile all'assurda pretesa della 'nuda oggettività' del sapere storico-filosofico rispetto a quella troppo agevole, e troppo pericolosa, esercitata dai teorici del neoidealismo nei confronti di critici troppo deboli della 'soggettività' dell'interprete. Così Croce aveva avuto troppo facile gioco, a proposito del 'suo' Vico, a rispondere, nell'*Avvertenza* del 1921, alla «facile ma superficialissima critica, che l'interpretazione del Vico vi sia tutta compenetrata dal mio proprio pensiero filosofico, e perciò non sia 'oggettiva'». Può nascondere la legittimazione dell'eccesso di soggettività, dell'arbitrio critico, la semplice, ragionevole, considerazione che «l'esposizione [...] storica e critica di un filosofo ha una diversa e più alta oggettività, ed è necessariamente il dialogo di un antico e un nuovo pensiero, nel quale solamente l'antico pensiero viene inteso e compreso» (B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 9). Considerazione nella quale neppure affiora il sospetto che un simile 'dialogo' possa farsi monologicamente prevaricante.

⁴⁵ Sulle vicende interne dell'elaborazione e redazione del lavoro vallardiano di Garin si vedano le informate pagine di CESA, *op. cit.*, pp. 26-27.

speculative o grandi tradizioni storiografiche, in particolare in ordine alla questione dei rapporti del 'senso storico' mirabilmente maturato nel pensiero di Vico con quello rinvenibile nella cultura storico-filologica umanistica.

Sappiamo come anche successivamente dall'impostazione gariniana, dall'intenzionale serrarsi nella puntualità dell'indagine storiografica, dal sospetto verso le semplificatrici 'generalizzazioni', dal ripudio degli abiti 'genealogici', sarebbe disceso pure il sottrarsi al dibattito sulla questione delle 'origini dello storicismo', dei diversi storicismi, anche ad un lavoro di analisi di Vico entro una più generale storia della coscienza storica moderna⁴⁶. In tal senso l'insieme degli importanti risultati critici e delle precise indicazioni di lavoro sui caratteri della feconda scienza filologica propri della cultura umanistica italiana venne tenuto fuori dal problema dei motivi di possibile 'storicismo' di esperienze intellettuali di conquista del senso filologico, storico, della pluralità e individualità dei fenomeni storici, e anche dal problema di una generale storia di una più estesa sensibilità o coscienza storica moderna (il che naturalmente non implica che una cospicua serie di orientamenti critici e tracce di ricerca non si rinvercano anche su ciò nella produzione gariniana)⁴⁷. A parte ciò, Garin ancora più in genere fu piuttosto cauto nell'esprimersi sugli stessi caratteri di 'modernità' della cultura filologico-storica umanistica; in ciò in una solidarietà di fondo, pur nella differenza di interessi, prospettive, giudizi, con grossi studiosi del pensiero storico, ed autori di interventi importanti su Vico, della

⁴⁶ Peraltro dei protagonisti del *Historimus* Garin frequentò non a caso con maggiore consentaneità Dilthey, ma appunto piuttosto il Dilthey 'metodologo' del sapere storico che 'filosofo' dell'individualità, e assai meno, e con minore consentaneità, Meinecke. E quanto alla definizione dello storicismo, «ambiguo termine», egli mostrava di propendere piuttosto verso la posizione crociana: si veda *Osservazioni preliminari*, cit., p. 61.

⁴⁷ Problema che invece era presente in linee di ricerca affermatesi soprattutto nella cultura storiografica 'anglosassone', nelle quali avanzava esplicitamente il discorso sullo 'historicism' nella cultura umanistico-rinascimentale europea, e anche da qualche parte si proponeva la nozione di una 'rivoluzione storica' avvenuta tra '500 e '600. Su ciò mi permetto ancora di rimandare ad un mio saggio su *Origini dello storicismo e nascita della coscienza storica moderna nella storiografia di lingua inglese*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, 4 voll., a cura di F. Rizzo, Soveria Mannelli, 2005, vol. I, pp. 327-345, poi, con lo stesso titolo, nel già cit. mio volume *Storia ed eredità della coscienza storica moderna*, pp. 103-146. In ciò che segue riprendo qualcosa da alcune pagine dedicate a Garin del saggio *La «tensione all'universale» nel pensiero* che, come su detto, anch'esse si leggono in tale volume.

levatura di Momigliano e Mazzarino⁴⁸. Va però anche detto che Garin evidenziò più volte il configurarsi nella cultura umanistica di una concezione pratica non erudita, non meramente 'intratestuale' si potrebbe dire con altre parole, della 'filologia', e dell'apertura di questa in direzione della 'filosofia'. Che è evidentemente argomento cruciale in una considerazione degli 'antecedenti' del radicale allargamento vichiano delle giurisdizioni della 'filologia' (allargamento che in effetti, sul piano tematico, sappiamo essere stato già significativamente effettuato in aree consistenti del sapere filologico-storico seicentesco) e quindi della sua concezione del nesso di questa con la 'filosofia'.

Ebbene, sulla materia Garin fu fin da principio problematicamente equilibrato. Basta rivedere la sua trattazione, quale era stata elaborata negli anni '40, dei caratteri e del significato dell'insorgere di un nuovo sapere storico, filologico, in autori come Poliziano o Valla, poi considerati da alcuni studiosi come i protagonisti almeno di una 'preistoria' dello storicismo, che avrebbe avuto poi in Vico un momento di più forte fondazione. Specialmente con Valla, con il suo modello di una filologia la quale «non è mai curiosa erudizione o svago letterario», ma «strumento d'indagine» utile alla vita degli uomini, la costruzione di una «nuova logica» dell'esperienza di tenore storico, filologico, idonea a liberarci dalle incrostazioni di «interpretazioni che come diaframmi vengono frapponendosi fra noi e il testo», fa venire alla luce una «consapevole riduzione a sapere storico del più fecondo sapere nostro». Epperò anche una tale logica si colloca in un movimento, carico di un non disconoscibile spirito religioso, di «ritorno all'antico», a una «pu-

⁴⁸ Così Momigliano (del quale sono note le vedute sull'arcaicità del pensiero vichiano) situava soltanto nella seconda metà del secolo XVII un discostamento significativo da un rapportarsi storico al mondo antico svincolato dall'adozione esemplaristica del modello classico e non subordinato allo schema della storia universale, e soltanto nella grande opera di Gibbon ravvisava la matura (e neppure totale) composizione della separazione tra ricerca filologica e antiquaria da una parte e storia narrativa dall'altra che si era aperta proprio nella cultura umanistica, nonostante le tante sollecitazioni che in essa operavano per la loro fusione. E Mazzarino, guardando soprattutto al modello di Niebuhr di un approccio sistematicamente 'scientifico' alla storia romana, affidava alla profondità dello sguardo di Vico e soprattutto alla sua disposizione ad una radicale 'critica sistematica' la capacità di configurarsi come un'antecedenza di una maturità di metodo filologico non conseguita ancora neppure nel Settecento. Su ciò ho scritto alcune pagine (che lambiscono anche l'opera di Garin), alle quali rinvio, nel saggio *La riflessione sulla storia antica nella cultura repubblicana inglese del '600*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche» XCI (1980), in partic. pp. 114 sgg.

rità sgombra da ogni artificio», sia pure senza disposizione «a idolatrare l'antico»⁴⁹. In Poliziano come in Valla la filologia viene intesa come «scienza storica, contro la possibilità di ogni riduzione meramente retorica», diventa «scienza dell'antichità e critica della poesia». Ma ad essi Garin non guardava, e ancora in seguito non guardò, con gli occhi rivolti a successivi processi di 'scientificizzazione' del sapere storico, come è avvenuto negli interessi teorici e storiografici di studiosi ascrivibili prevalentemente alla cultura storiografica tedesca degli ultimi decenni⁵⁰.

Entro tale sorvegliata prospettiva critica è piuttosto preferibile di volta in volta individuare e vagliare apporti dati al complesso, lento, non unilineare, formarsi di una visione storica del reale, in effetti faticosamente conseguita in primo luogo su taluni ambiti, saperi particolari⁵¹.

Una simile posizione critica, assai consolidata nel tempo, era solidale con un'interpretazione della cultura umanistico-rinascimentale che già negli anni '40 (agli inizi dei quali era stata largamente composta l'opera che sarebbe divenuta *La storia della filosofia italiana*) si era costituita in alcuni importanti caratteri: nel ridimensionamento, se non nel totale abbandono, del pur seducente, ma sorpassato, 'modello burckhardiano' della trionfante, titanica, centralità dell'uomo, per una visione assai più variegata, contrastata, e dunque anche non totalmente armonica di quell'età; nel primo profilarsi anche di quegli interessi per le posizioni magiche, astrologiche, ermetiche, che diverranno essenziali per una riconfigurazione di quell'interpretazione, sotto la pressione dell'esi-

⁴⁹ E. GARIN, *Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., pp. 245, 247-248; nella *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. I, pp. 319, 322-323: non senza rielaborazioni, integrazioni, non irrilevanti, rispetto al testo originario.

⁵⁰ Per le parole citate cfr. ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1979 [ma I ed. 1961], pp. 322-323. Anche Pico – per fare un altro nome importante – aveva voluto estendere al massimo «la portata della *filologia*, dandole il compito, se vuol essere vera filosofia, di comprendere e leggere tutte le Scritture, quella divina e sacra, come quella naturale, intimamente sacra e divina anch'essa ...» (ID., *L'umanesimo italiano*, Bari, 1964 [ma I ed. 1947], p. 126).

⁵¹ Come, ad esempio, l'ambito di una visuale storica dello stesso pensiero filosofico, in direzione anche della costituzione del genere della storia delle storie della filosofia che ha sempre molto interessato Garin. Così – a proposito della storia della scolastica – l'Umanesimo, nella sua polemica contro di questa, produsse, «a un parto medesimo, l'idea della filosofia scolastica, e il primo delinearsi di una effettiva visione storica dell'indagine filosofica» (ID., *Alle origini della storia della scolastica*, in *La filosofia della storia della filosofia*, Milano-Roma, 1954, p. 224).

genza, tra fine anni '40 e anni '50, di ripensare caratteri e origini del mondo moderno all'oscura luce delle catastrofi di poco precedenti⁵².

Entro tale quadro, allora, l'attenzione di Garin a possibili nessi, o confronti, tra la stagione rinascimentale e quelle successive, innanzitutto quella del pensiero vichiano, era già improntata a vigile misura critica.

Da un lato, si può dire che in Valla la «'filologia' così ampiamente intesa, come studio e coscienza e educazione dell'uomo integrale entro il mondo dell'umanità verace, vichianamente si converte nella storia»⁵³.

Di più, si può rinvenire come un'inflessione 'vichiana' in uno dei momenti essenziali di esperienza e riflessione propri della cultura filosofica italiana, pur essa a sua volta assai varia: a volere rispondere con la necessaria circospezione alla domanda se in essa siano riconoscibili «caratteri veramente unitari che, in qualche modo, ne caratterizzino gl'indirizzi salienti». Nella storia del pensiero italiano – affermava Garin nell'*Introduzione* alla suo disegno storico della filosofia italiana – «quasi sempre, alle grandi costruzioni sistematiche si preferisce una scienza dell'uomo e delle sue attività, una filosofia mondana e terrena, che lascia alla religione il compito di risolvere i massimi problemi». Così, sulla base di determinate condizioni storiche, si sono costituiti

i due tipi fondamentali d'esperienza su cui si è venuta esercitando la riflessione filosofica italiana: filologia in senso vichiano, come scienza della comunicazione umana; politica e morale, come urgenza del problema dello Stato e della Chiesa-stato. E quindi religione, ma specialmente come bisogno di chiarire la funzione terrena della chiesa. I grandi problemi metafisici, il problema del rapporto fra mondo e Dio, sono più che risolti vissuti nei limiti di un'esperienza, la quale accogliendo sul piano religioso Dio, ne fa il cardine su cui poggia il *regnum hominis* e sui l'uomo confida per la sua signoria nella natura⁵⁴.

⁵² «L'interesse che muove oggi da varie parti verso un ripensamento degli aspetti più importanti della cultura umanistico-rinascimentale – diceva Garin nel 1950 – non è dovuta, io credo, solamente all'essersi logorata, sotto tanti punti di vista, una interpretazione che a suo tempo sedusse molti di noi [...]. Questa crisi particolare di un'impostazione storica opera senza dubbio; ma in verità è come secondaria rispetto al bisogno di renderci conto fino in fondo delle linee orientatrici essenziali della nostra cultura» (ID., *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1961, p. 61).

⁵³ ID., *L'umanesimo italiano*, cit., p. 68.

⁵⁴ ID., *Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., pp. 22-23, dove un momento emblematico di esemplificazione di questo indirizzo è ravvisato in Galilei. Nella *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. I, si vedano le pp. 27-28, con qualche elemento di rielaborazione che – nelle parole che divengono la chiusa delle pagine introduttive – rafforza

Ancora più in genere, si può affermare che l'umanesimo fu «davvero l'aurora del pensiero moderno» in quanto complessivamente «fu, veramente, rinnovata fiducia nell'uomo e nelle sue possibilità, e comprensione della sua attività in ogni direzione» (almeno fin quando il «letterato» non degenerava in «vuoto grammatico»)⁵⁵: nel quadro di un processo della modernità, pur vario e non unilineare, nel quale molte eredità problematiche e tematiche dell'umanesimo avrebbero trovato proprio nel 'neoumanesimo' settecentesco la loro ripresa e il loro rinnovamento.

ulteriormente il 'carattere' antimetafisico, e umano-civile, della tradizione filosofica italiana: «I grandi problemi, il problema stesso del rapporto fra mondo e Dio, sono stati vissuti nei limiti di esperienze politiche o di meditazioni personali, morali e religiose, piuttosto che affrontati sul terreno metafisico».

⁵⁵ Id., *L'umanesimo italiano*, cit., pp. 252-253. Si tratta di pagine che, congiungendo l'evidenziazione del carattere della fiducia umana nella sua inappagata e inesauribile operosità a quella del raggiungimento di «una rinnovata armonia», bene esprimono un'interpretazione gariniana della Rinascenza che successivamente divenne più inquietamente attenta – e non poco sotto il peso della meditazione su esiti, ma anche origini della modernità – alle ragioni della 'disarmonia'. Si veda poi p. 121 sull'«atto di accusa», mosso da Pico, contro il «letterato che degenera in vuoto grammatico». Si tratta di uno dei tanti riferimenti che si leggono nell'opera di Garin a tale nodo problematico e momento importante del suo vaglio esegetico: se non si intende il quale (e la matrice 'civile', l'accento 'postrisorgimentale', l'inflessione 'moralistica' che lo animano) non si intendono neppure tante scelte e giudizi suoi, anche relativi a Vico. Non è un caso che lo storico dell'Umanesimo qualificò assai negativamente Ficino in qualità di «ispiratore, a un tempo, delle più deliranti e fumose divagazioni speculative, e di certi ardui 'platonici' di Bruno come di Vico»: al termine di una pagina, una delle più 'desantisciane' (e 'gentiliane'...) di Garin, costituita da una prolungata terribile invettiva contro Ficino, inconsueta in uno studioso dalla grande cautela e pacatezza, le quali riaffermano soltanto nella preliminare dichiarazione circa una figura la quale «non sempre riesce simpatica». A conclusione di una serrata serie di accuse senza scampo, soprattutto di assoluta vuotezza morale, il ritratto di Ficino era impietoso: «Aveva, in misura non piccola, temperamento di letterato, anima di professore e abito accademico: era di quella razza d'uomini che illustrarono da allora per secoli l'Italia in decadenza, la cui crisi politica fu il risultato di un'intima mancanza di fede morale» (Id., *Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., pp. 300-301). Nell'ed. del 1966 – *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. I, p. 390 – a confermare e, se possibile, indurire ancora il giudizio veniva aggiunto: «Fu la fonte di quel gergo platonizzante, retorico ed untuoso, che inquinò lungo il Cinquecento e il Seicento non piccola parte della produzione filosofico-religiosa europea». Un complessivo giudizio da tenere presente pensando all'annosa questione storiografica dell'ispirazione e delle lontane fonti 'platoniche' di Vico, che chi scrive è sempre stato propenso a 'ridimensionare'.

Dall'altro lato, Garin aveva ben presenti, e non sottaceva, gli elementi di grande distanza fra stagioni culturali assai diverse, e le vie plurime e spesso ambigue, i molti tramiti, attraverso cui talune eredità della cultura umanistico-rinascimentale sarebbero pervenute anche a Vico.

Per giungere a questo senza ingenua 'nudità', si è detto, occorre innanzitutto ripercorrere e approfondire i movimenti di pensiero che avevano caratterizzato il rinnovamento della cultura meridionale, specie secondo-seicentesca. Tali movimenti peraltro erano stati già oggetto di indagini puntuali, anche sostenute dall'intelligenza critica di studiosi quali in primo luogo Benedetto Croce e Fausto Nicolini. E tuttavia bisognava reintervenire su di essi con una forte correzione, se non con un vero e proprio rovesciamento di metodo. Un simile rivolgimento, sia pure non dichiarato, solo parzialmente e anche sotteraneamente tematizzato, comunque risultava di fatto operante nei capitoli relativi a «La diffusione della nuova cultura» e a «Giambattista Vico» del secondo volume della richiamata *Filosofia* apparso nel 1947.

Non bisogna sopravvalutare esiti critici di un'opera in larga misura di necessità compilatoria, poi tutt'altro che prediletta dal suo autore, e che presenta le sue prove migliori non certo nelle non abbondanti pagine su Vico, a cospetto soprattutto di ampie e dense sezioni dedicate alla cultura filosofica umanistica. Tuttavia – come è stato detto da Claudio Cesa – quell'opera

è tutt'altro che un compendio dei lavori del Gentile, anche se evidentemente li ha utilizzati; essa è, piuttosto, un monumento non soltanto della larghissima erudizione di Garin, ma anche della sua passione di interprete [...]. Non credo sia esagerato dire che, con quest'opera, Garin abbia segnato la strada degli studi di storia della filosofia italiana per i decenni successivi [...]. La sua prospettiva generale, e la sua valutazione dei singoli autori, si modificò, con il passare del tempo, profondamente; ma anche per questo quei due volumi del 1947 meritano di essere letti con attenzione⁵⁶.

In significativa misura ciò vale anche per le pagine che hanno a che fare con Vico e la cultura italiana nella quale veniva reimmesso: pagine alle quali peraltro se ne accompagnarono in quegli anni altre sulle qua-

⁵⁶ CESA, *op. cit.*, p. 27. E a proposito poi della successiva edizione del 1966, lo stesso Cesa osserva che «non sarebbe privo di interesse un confronto accurato tra la prima e la seconda edizione» (*ibid.*). Nelle pagine seguenti se ne darà qualche esemplificazione.

li, per ragioni di brevità, mi asterrò qui dall'intervenire⁵⁷. In quelle pagine – e non poco anche in ragione dell'impianto storico-espositivo richiesto – è rilevabile un effettivo rivolgimento di metodo, e anche il configurarsi di un'interpretazione del pensatore napoletano consistentemente distante da quella di ispirazione idealistica.

4. Il quadro critico della diffusione nella cultura meridionale delle nuove concezioni filosofico-scientifiche quale emerge dalle pagine gariniane della *Filosofia* è allo stesso tempo non semplice e assai nitido nel deciso disegno che lo sorregge, e poggiato, oltre che sulle principali voci interpretative, pure sullo spoglio abbastanza fitto di una letteratura critica 'minore' erudita, nonché su qualche indagine di prima mano.

In ispecie quanto a quest'ultimo punto, non può essere passato sotto silenzio uno dei primi saggi del giovane studioso, e il più precoce su questa area tematica, dedicato a quel Michelangelo Fardella, «l'esponente principale del cartesianismo italiano» tra fine Seicento e primo Settecento, che non scomparirà tra i suoi interessi di ricerca⁵⁸. Si tratta di un saggio che a mio avviso lasciò un'impronta non irrilevante nella successiva caratterizzazione gariniana della stagione del rinnovamento degli studi nella cultura italiana secondoseicentesca: sia perché vi si avviava un diretto e autonomo confronto critico con la letteratura straniera in tema di diffusione della nuova filosofia e scienza in Italia tra i secoli XVII e XVIII, un confronto assolutamente svincolato dalle con-

⁵⁷ Nella produzione gariniana degli anni '40 vanno tenuti presenti, e andrebbero esaminati da vicino, sia la *Storia della filosofia italiana*, in due volumi, pubblicata presso Vallecchi nel 1945, già su citata, sia un *Manuale di storia della filosofia ad uso dei licei classici*, vol. III, Firenze, 1948. Può essere interessante osservare che – mentre nella prima, come si è visto, il capitolo su «Il pensiero italiano e Giambattista Vico» era correttamente collocato prima dell'Illuminismo – nel manuale per le scuole, con scorrimento inerziale di invecchiate impostazioni più o meno 'manualistiche', il capitolo su «Il pensiero di Vico», che apriva la «Parte seconda» su «Il pensiero italiano da Vico al Risorgimento», seguiva la «Parte prima» su «L'idealismo tedesco dell'età romantica». Così il filosofo napoletano (collocato dopo Hegel, Schopenhauer, Herbart...) veniva daccapo sottratto al processo di 'ricontestualizzazione' avviato in quegli anni in primo luogo da Garin.

⁵⁸ E. GARIN, *Michelangelo Fardella*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XIV (1933), pp. 395-408: nella pagina finale, a conclusione dello scritto, si leggono le parole citate. Il Fardella fu un autore sul quale poi lo studioso ritornò: cfr. ID., *Michelangelo Fardella e Antonio Magliabechi*, ivi, XXXV (1956), pp. 362-371: con cospicui estratti delle lettere al Magliabechi, tratte dal ms. Magliab. VIII, 1972, fino ad allora non pubblicate.

sue preoccupazioni e formule della storiografia neoidealistica; sia perché vi si affacciava con forza un elemento nodale di quella caratterizzazione, vale a dire l'importanza e incidenza in quel tempo di forme di cartesianismo e platonismo 'agostiniani'⁵⁹.

Ora sia quel tipo di confronto, sia quell'elemento interpretativo si rivelano come dati assai importanti nell'elaborazione del quadro critico di cui si diceva: il quale palesa, nei confronti della più autorevole direttrice interpretativa di ispirazione neoidealistica, un'essenziale diversità dell'atteggiamento critico, consegnata non a dichiarazioni di metodo, ma, sommessamente, all'effettualità del disegno espositivo e interpretativo: basato in primo luogo sull'individuazione delle più grosse questioni problematiche, consegnate poi a Vico, sulle quali si era impegnata in specie la cultura meridionale seicentesca nel suo sforzo di assumere le nuove concezioni del pensiero filosofico-scientifico moderno coniugandole con le tradizioni (neoplatoniche, naturalistiche, etc.) della cultura rinascimentale⁶⁰.

Ovviamente l'elaborazione di tale quadro presentava debiti enormi soprattutto verso gli studi compiuti da Gentile e Croce e Nicolini. Tuttavia di fatto non accettava elementi capitali del modello storiografico

⁵⁹ Il giovane studioso teneva presenti, e discuteva con autonomia di giudizio, anche la più vecchia *Histoire de la philosophie cartésienne* del Bouillier e poi i lavori di Karl Werner (opportunosamente più volte ben utilizzato), di Gabriel Maugain, di Louis Berthè de Beausucèle: questi ultimi tre principali voci critiche poi tenute presenti nell'opera uscita nel 1947, nella quale sarebbe stata considerevole l'utilizzazione degli studi minori di taglio prevalentemente erudito.

Quanto a tratti 'agostinisti' nell'opera del Fardella, il giovane Garin sviluppava la tesi che «il tentativo di inserire le idee cartesiane nel tronco dell'agostinismo» rappresentava una delle «due parti della dottrina» del filosofo siciliano – il quale aveva frequentato di persona i circoli cartesiani parigini ed era stato anche in corrispondenza con Leibniz – che meritavano ancora attenzione: l'altra essendo «la critica dell'esistenza del mondo materiale, ove rivela una certa originalità sia rispetto al Malebranche, sia rispetto al Collier e al Berkeley» (ID., *Michelangelo Fardella*, cit., p. 395). Dopo avere esaminato le pagine di polemica del Fardella con le posizioni del poco conosciuto (ma non poco interessante, se non altro per taluni tratti preoccupantemente 'spinozisti') Matteo Giorgi, Garin non passava sotto silenzio la significativa nozione da quegli discussa del 'punto' metafisico, inesteso ma generatore di estensione, che faceva non a caso colloquiare con lui Leibniz: ma non gli veniva su ciò a mente Vico (neppure in seguito a questo proposito richiamato).

⁶⁰ Una simile impostazione nel primo costituirsi dell'interpretazione offerta da Garin di Vico deve essere tenuta presente nel valutare quali siano stati per lui i 'contemporanei' di Vico.

che quegli studi avevano costituito, e che si era assestato nelle sostanziali ripetizioni anche di studiosi degni, come ad esempio il De Ruggiero: un modello che – si può ribadire – dichiarava che per intendere davvero Vico bisognava guardarlo alla luce della speculazione idealistica, nel persistere della veduta spaventiana secondo la quale quegli era stato «precursore dell'avvenire», nella «chiarezza» della sua «esigenza» in uno «il decimottavo e il decimonono secolo»⁶¹; che pertanto concedeva ai momenti dell'ambiente culturale più ravvicinato da cui quegli sortiva soltanto la consueta funzione dialettica, di sfondo e di contrasto, affidata alla 'cultura', e quindi era indotto a trascurare, fino ad omettere, gli stessi preziosi materiali raccolti su quello; che era disposto piuttosto a rinvenire nell'età rinascimentale sollecitazioni speculative rilevanti alla meditazione del pensatore napoletano; che poneva quindi Vico, nel confronto con il suo secolo, a confronto con la trasparente figura di un generico illuminismo astratto, e quindi piuttosto in ideale appartenenza al successivo tempo dell'età del romanticismo e dell'idealismo, di quel secolo decimonono che sarebbe stato «né più né meno che in germe» in lui, secondo una celebre espressione del grande libro crociano su Vico.

Per avere un'ulteriore conferma di ciò basta andare a guardare come si ponevano i maggiori rappresentanti di tale modello in ordine ai rapporti del pensatore napoletano con gli ambienti intellettuali nella cui meditazione Garin rinveniva almeno alcuni dei principali nodi speculativi nei quali Vico aveva cominciato a imbattersi.

Così Gentile in anni lontani, nel valutare il lavoro del Maugain, affermando il carattere «solitario» di Vico in una diffusa situazione di deprimente «atonìa spirituale», aveva anche rimproverato a quello studioso di non averlo «abbastanza staccato dallo sfondo del suo quadro», così come al Cotugno di avere cercato inutilmente di negarne il suo carattere di «anacronismo»⁶².

⁶¹ Cfr. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, III ed. a cura di G. Gentile, Bari, 1926, pp. 134-135.

⁶² G. GENTILE, *Il pensiero italiano nel secolo del Vico* (testo risultante da due scritti originariamente apparsi nella *Critica* crociana nel 1910 e nel 1914), in *Studi vichiani*, cit., II ed., pp. 4, 17. Naturalmente l'attitudine dialettica del grande storico, e la consuetudine sua allo studio anche dei movimenti 'bassi' della cultura, consentivano di riconoscere almeno che «la stasi del periodo studiato dal Maugain non è il progresso della creazione, ma è pure progresso, se è preparazione al progresso che verrà» (ivi, p. 13). Il Gentile si riferiva poi, e non senza elogi, al libro di G. COTUGNO, *La sorte di*

Quanto a Croce, almeno ne *La filosofia di Giambattista Vico* la trattazione 'sistematica' che contrassegnava quel libro, il suo lavoro più importante sull'argomento, per svariati decenni il più importante e influente nel relativo panorama critico, comportava un'assenza pressoché assoluta di considerazioni, indicazioni, attorno a contesti del pensiero vichiano, ad influenze su di esso, che pure Croce non mancava di richiamare di passaggio⁶³.

G.B. Vico e le polemiche scientifiche e letterarie dalla fine del secolo XVII alla metà del XVIII secolo, Bari, 1914.

L'esigenza di riannodare le fila già della prima lettura gariniana di Vico e del rinnovamento culturale seicentesco al panorama critico con cui si confrontava ha reso ai miei occhi necessario allargare lo sguardo almeno ai protagonisti di questo. Va da sé che una ripresa non occasionale del discorso sulla materia richiederebbe ben altri approfondimenti, e preliminarmente un riferimento 'esauriente' alla letteratura critica nel frattempo resasi disponibile. Qui mi limito, esemplificativamente, a ricordare il saggio di F. RIZZO CELONA, *Gentile e Vico*, in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pál, Soveria Mannelli, 1995, pp. 43-65. Non pare invece porsi il problema di una preliminare ricognizione e disamina della bibliografia esistente L. JANSSENS, *Croce et Gentile, lecteurs de G.B. Vico*, in «L'art du comprendre» VII (avril 1998), dedicato a «G. B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique», pp. 168-88.

⁶³ «E più giustamente ancora è stato indagato il confluire nella concezione vichiana delle correnti platoniche (del platonismo della Rinascenza) e galileiane, particolarmente di queste ultime», il che non diminuisce l'originalità indubbia di «un pensatore fantasticheggiante e arbitrario» (B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 132). Ma – va detto – di fantasticherie e arbitri, si è poi meglio compreso, in larga misura assunti da idee, posizioni culturali, dottrinarie, dibattiti coevi o di poco precedenti. Allo stesso tempo vanno debitamente tenuti presenti altri scritti crociani più attenti alla contestualizzazione del pensiero vichiano, e in particolare *Le fonti della gnoseologia vichiana*, rist. nel *Saggio sullo Hegel e altri saggi di storia della filosofia* (si vedano, nella IV ed., Bari, 1948, pp. 235-262) e, ancor più, *la Storia dell'età barocca in Italia* (nella IV ed., Bari, 1957, in partic. pp. 223 sgg.). Messa a tema la «genesi» del pensiero di Vico, era chiaro che essa non poteva essere «ben intesa» se non tenendo presenti sia «le nuove tendenze europee» (Bacone, Grozio e gli altri giusnaturalisti, e soprattutto Cartesio), e pure «altri legamenti e filamenti secenteschi» più ravvicinati, propri della cultura italiana e napoletana dell'«età barocca», sia, ancor prima, le tradizioni del Rinascimento italiano. Quanto a queste, in particolare «la sua metafisica e filosofia della natura ritorna al tipo di quelle del Rinascimento [...], la sua teoria gnoseologica della conversione del vero col fatto ebbe il suo punto di partenza nel Ficino, nel Cardano, nel Sánchez», etc. Di più, le stesse presenze 'barocche' andavano ricondotte, assai discutibilmente, entro una più generale categoria di Rinascimento. Non soltanto infatti bisogna riconoscere quanto in Vico è «schietto Rinascimento», ma anche, più in genere, «quanto il barocco stesso sia estremo Rinascimento, prosecuzione intensificazione di taluni concetti di questi» (ivi, pp. 235-237).

E se si viene a tempi più ravvicinati, proprio quelli nei quali Garin redigeva il suo lavoro *Dal Rinascimento al Risorgimento*, De Ruggiero offriva una ripresentazione – pur se con qualche distinguo che va tenuto presente – nella sostanza fedele di quel modello⁶⁴.

Nella sostanza restava però l'impronta di una lettura sistematica e diretta a evidenziare gli elementi di assoluto isolamento, nell'assoluta separazione tra l'elemento biografico e quello speculativo. Pertanto Vico «oltrepassa il suo tempo e quasi intero il secolo decimottavo, e dà la mano alla filosofia idealistica e al romanticismo» (ivi, p. 238).

Garin già negli anni '40 non poteva essere che molto lontano dall'interpretazione crociana di un pensiero altissimo di Vico pensato in lui, contro di lui, un pensiero 'idealistico-panteistico' represso – per il filosofo che pure ha sempre ammonito a leggere un autore soltanto nelle sue opere – fino al punto da non lasciarne «apparire traccia nei suoi libri». Infatti quella idea, quell'«interpretazione di tutta la realtà, della natura e di Dio, come Mente» era una «tendenza [...] oggettiva, della Scienza nuova, e non soggettiva, del Vico, nel quale quella scienza, per così dire, si era pensata [...]. Il Vico come persona, non solo non la favorì, ma anzi la compresse e represses con tanta energia che non ne lasciò appire traccia nei suoi libri [...]. Egli era e voleva restare cristiano e cattolico» (ID., *La filosofia di Giambattista Vico*, p. 127).

⁶⁴ Fedeltà che talora portava a valutazioni ancora più pesanti. Così, a proposito dell'opera del Maugain poco fa richiamata, De Ruggiero, pur giudicandola «tra le più pregevoli» fra le storie della cultura italiana che avevano interessato quel periodo in cui «il pensiero lavora a vuoto», tranquillamente affermava la sostanziale inutilità di quel lavoro: ché infatti «a nulla giova lo sforzo dello storico per colmare i vuoti; egli potrà illudersi di riempirli con nomi di autori, di libri, di accademie, ma non riuscirà a colmarli d'idee». In realtà «bisognava, per meglio intendere Vico, poterlo reinterpretare alla luce di una filosofia dello spirito come attività creatrice e sintetica» (G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, Parte quarta, *La filosofia moderna*, vol III, *Da Vico a Kant*, Bari, 1943; II ed. che seguiva quella del 1941, pp. 6, 79).

In verità anche De Ruggiero 'temperava' una tale posizione riconoscendo il valore del recente lavoro storiografico (dovuto a Croce, e sul suo esempio, a Gentile, Nicolini, Corsano), che non si era più fermato «alle apparenze più superficiali, prendendo il filosofo nel suo isolamento, e cioè rinunziando di fatto a comprenderlo»; invece proponendosi «il compito più difficile di studiarlo nella sua genesi e nei suoi rapporti con la cultura europea e italiana del '700, non soltanto nel senso di rintracciare le fonti e di ricostruire l'ambiente culturale in cui egli si formò, ma anche in quello di indagare nell'interno della sua stessa opera la mediata presenza ed efficacia delle une e dell'altro». Da un simile lavoro era venuta fuori «l'immagine di un Vico più storicizzato e, per così dire, pacificato con la cultura del suo tempo» (ivi, pp. 20-21).

Si tratta di considerazioni che sembrano dichiarare un'inecepibile posizione teorico-metodica, se non fosse che esse assumono poi la funzione, abituale nel consueto costume discorsivo di ispirazione neoidealistica, di rappresentare un momento poi superato nella sintesi dell'argomentazione dialettica, e che sovente passa senza lasciare consistenti tracce di sé. Ciò appare chiaro non soltanto nell'appello che si è visto a trovare la migliore comprensione di Vico «alla luce» di una più alta speculazione, ma già,

In verità v'erano stati dei lavori i quali avevano maggiormente innovato il tipico impianto neoidealistico del discorso su Vico: soprattutto – ma in modo diverso, e con diversi ‘pregi’ e ‘limiti’ – i lavori di Fausto Nicolini e Antonio Corsano.

Del primo dovrebbe essere superfluo ricordare in particolare il tanto importante libro del 1932, *La giovinezza di Giambattista Vico*, che metteva a frutto, nel ricostruire l'ambiente nel quale questi inizialmente si mosse, una serie di puntuali, minuziose, indagini che avevano investito il ‘risorgimento’ della cultura napoletana negli anni successivi alla peste del 1656. Tuttavia nella sostanza il modello interpretativo neoidealistico non veniva modificato dal benemerito studioso ed editore di Vico, e ‘collaboratore’ di Croce nell'impresa della *Bibliografia vichiana*: sia perché da quelle indagini, al di là della caratterizzazione in chiave ‘eclettica’ della nuova cultura, non veniva l'individuazione di nodi problematici da questa più meno affrontati e lasciati in eredità alle generazioni successive; sia perché ancora una volta il carattere dell'anacronismo veniva confermato, e anzi in diversi modi esteso⁶⁵.

subito in quella stessa pagina, nel ‘temperamento’ a sua volta di quell'immagine del Vico pacificato con il suo tempo: ed invece comunque esposto ad una condizione di sfalsamento storico, in anticipo con il suo tempo e di conseguenza costretto alle bizzarre contorsioni del suo pensiero. «Ma la pacificazione è sempre in qualche modo parziale: resta il fatto che la reazione di Vico all'illuminismo è stata troppo tempestiva [...] e che risente di questa sua immaturità, non trovando nel suo avversario, né in sé stessa, uno spiegamento ampio ed armonico, e assumendo perciò quelle forme bizzarre e contorte che ci colpiscono con la loro stranezza» (ivi, p. 21). Non sorprende allora che del confronto con il proprio effettivo ambiente culturale resti ben poco nella pur cospicua sezione (pp. 5-104) su «Vico e l'illuminismo italiano» (in effetti quasi tutta risolta nella trattazione di Vico, e poi dei suoi ‘epigoni’); laddove Garin – come si vedrà meglio tra poco – in quegli stessi anni (e senza nessuna altisonante dichiarazione di metodo) individuava i problemi di Vico (e di conseguenza anche sue difficoltà) in gravi nodi lasciati in particolare dalla precedente cultura meridionale (e non da un generico ‘illuminismo’), a seguito del suo complesso e composito impegno ad assumere autonomamente le principali linee del pensiero moderno. Gli studi di De Ruggiero vengono citati da Garin tra i principali punti di riferimento critico su Vico, dopo quelli di Croce e di Nicolini, di Gentile, di Corsano.

⁶⁵ Un aspetto di ‘anacronismo’ toccava allo stesso fenomeno del «Risorgimento» culturale del secondo Seicento, che, «quanto a indirizzo generale di studi», addirittura seppa «passare dal medio evo all'evo moderno». Ma ovviamente campione di ‘anacronismo’, di ‘doppio anacronismo’, era ancora una volta Vico. Già per il suo aureo latino egli testimonia di appartenere a «due tendenze quasi antitetiche e che fanno di lui un pensatore e uno scrittore doppiamente anacronistico – la tendenza classica, umanistica, talora reativa, per cui somiglia più d'una volta a un uomo del Rinascimento; e la

Il libro del 1935 di Antonio Corsano, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, è quello che invece effettivamente innovò maggiormente rispetto al paradigma ‘crociano-gentiliano’: e che perciò deve essere considerato come l’opera (seguita poi dal volume del 1956, *Giambattista Vico*), frutto di un lavoro sistematico e di un’interpretazione organica del pensatore napoletano, che arrecò l’elemento di più forte discontinuità fino all’affacciarsi nel secondo dopoguerra di più fresche letture, contrassegnate dalla preminenza assoluta del respiro ‘teorico’ e ‘attualizzante’ (come quella di Enzo Paci), o da un approccio metodico e critico risolutamente diverso da quel paradigma (come nell’interpretazione di Nicola Abbagnano o nelle prime prove degli anni ’50 del ‘nuovo corso’ filologico-critico degli studi vichiani).

Sono note le linee principali di quella lettura di Corsano: l’indicazione del carattere di «moderato eclettismo» della rinnovata cultura napoletana del secondo Seicento (da lui indagata anche con ricerche di prima mano) che «seppe temperare il sensismo gassendista di spiritualismo cartesiano-malebranchiano»; l’attenta rivisitazione e forte corre-

tendenza romantica, moderna, precorritrice, che lo fa sembrare tanto più spesso uomo del Risorgimento» (F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico. Saggio biografico*, Napoli, Estratto degli «Atti dell’Accademia Pontaniana», 1932; testo opportunamente riproposto, in ristampa anastatica, nell’edizione – da cui qui cito – dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici, Bologna, 1992, pp. 52, 54, 80). Superfluo qui citare i tanti contributi nicoliniani anche soltanto più interessanti il versante di studi qui oggetto di attenzione. È il caso di ricordare solamente che uscirono negli anni della pubblicazione del secondo volume della *Filosofia* vallardiana, affidato a Garin, i due volumi della fondamentale opera crociano-nicoliniana (e in effetti tantissimo nicoliniana): B. CROCE, *Bibliografia vichiana. Accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, Napoli, 1946 (1947, la data della prima di copertina). Già nel 1931 – si può ancora rammentare – era stata pubblicata come estratto dagli «Atti dell’Accademia Pontaniana» una serie di materiali costituenti l’«abbozzo» del successivo *Commento storico alla seconda Scienza nuova*.

Accanto agli studi eruditi di Fausto Nicolini occorre citare – per tenere presente l’ampiezza dello spettro di studi disponibile al Garin di quegli anni – almeno quelli di Benvenuto Donati: per qualche aspetto più distanti dal modello idealistico, oltre che partecipi del rinnovamento degli studi eruditi primonovecentesco su Vico (specie con il lavoro *Autografi e documenti vichiani inediti o dispersi*, Bologna, 1921) e inclini ad un non abituale interesse per il versante giuridico del pensiero vichiano (già studiato nel raccordo tra gli scritti giovanili e il *Diritto universale* nel contributo del 1915, *Prolegomeni della filosofia giuridica del Vico attraverso le Orazioni inaugurali dal 1699 al 1708*). Ma per ragioni di brevità non è opportuno di soffermarsi su di essi: tanto più che Garin, nelle pagine scritte nei primi anni ’40, mostra di conoscerne il lavoro principale (*Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico. Con documenti*, Firenze, 1936), ma non di tenerlo granché presente.

zione dell'immagine dell'isolamento vichiano; la marcata caratterizzazione – in polemica con le posizioni del Donati e del Gentile – della prima produzione vichiana in chiave di un umanesimo o «platonismo ciceroniano», di «indole rettorica» (di un «eroismo ciceroniano dunque, illuministico e ottimistico»...), di un discorso nel quale l'elemento filosofico era ancora assente, e comunque nell'«incomponibilità» dell'elemento «secentistico, cartesiano o spinoziano o malebranchiano», con quello «platonico-ficiniano»; del successivo abbandono, già nel *De ratione*, di quel «primo ciceronanesimo» e «facile eclettismo platonizzante» fino al «rivolgimento definitivo dall'Umanesimo alla filosofia delle religioni» dopo il *De antiquissima*; e così via⁶⁶. Si trattava di una direttrice nel complesso non poco innovativa, ma che in fondo, però, non scalzava ancora il 'paradigma dell'anacronismo': così, in genere, nell'impiego di categorie storiografiche talora azzardate (ad esempio, «illuminismo umanistico», «illuminismo antiumanistico»...) ⁶⁷; così, in particolare nella considerazione di Vico, di nuovo, se tenuto fuori da formule tardospaventiane, tendenzialmente allontanato (sia pure tra acuti spunti e sollecitazioni) dal tempo suo, diventato, anche a costo di intime irrisoluzioni, con Shaftesbury, uno dei «due massimi preromantici o protoromantici»⁶⁸.

⁶⁶ A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Bari, 1935. Il libro è stato ripubblicato di recente, insieme a quello del 1956, in ID., *Umanesimo e religione in G.B. Vico e Giambattista Vico*, a cura di F. P. Raimondi, Galatina, 1999 (vol. VI delle *Opere scelte* di Antonio Corsano, Edizione coordinata da G. Papuli): per le parole su richiamate, citando da questa edizione, si vedano le pp. 35, 59, 62-63, 65, 115. Ma della produzione di Corsano negli anni '30 su Vico va tenuto presente un saggio che recava spunti interessanti sulle fonti della riflessione di questi in materia cosmologica (Fludd, etc.) e antropologico-religiosa, *Il realismo religioso del Vico*, in *Il pensiero religioso italiano dall'umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari, 1937, pp. 98-129. L'assai utile contributo di F. P. RAIMONDI (*Il rinnovamento degli studi vichiani*, in *Verità e coscienza storica, Scritti in memoria di Antonio Corsano*, a cura di G. Papuli, Galatina, 1993, pp. 213-246) è rifluito in parte nel contributo su *Antonio Corsano e gli studi sul Vico*, apparso in *Antonio Corsano e la storiografia filosofica del Novecento*. Atti del Convegno di studi Lecce-Taurisano 24-25 settembre 1999, a cura di G. Papuli, Galatina, 1999, pp. 107-128, e nella più distesa *Nota editoriale* dello stesso studioso che precede (pp. 1-29) l'appena citata riedizione dei due maggiori scritti vichiani di Antonio Corsano.

⁶⁷ «C'è insomma un illuminismo umanistico, come ce ne sarà più tardi uno antiumanistico» (A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, cit., p. 58). Ma, come si potrebbe provare, quella dell'«illuminismo» è forse la categoria storiografica più aperta ad inconsuete aggettivazioni nella fervida intelligenza e discorsività dello studioso.

⁶⁸ Ivi, p. 103. E negli accenti di certo suo «impetuoso attivismo illuministico» Vico sarebbe «ormai ben lontano da Bacone e Cartesio» e «infinitamente più vicino a Lessing»

Sono accenti, se non, ben di più, chiavi di lettura, che non si leggono nelle pagine gariniane degli anni '40, per quanto esigue, e chiaramente incomparabili per l'apporto fornito agli studi vichiani rispetto alla tanto documentata e organica lettura di Corsano.

Del resto Garin non ha mancato poi di evidenziare la novità di metodo che scorreva nella ricerca del Corsano, osservando che dalla lettura dei suoi lavori vichiani si era reso conto «che stavamo lavorando nel medesimo campo, e avevamo, almeno in parte, approfittato delle stesse lezioni di metodo», così considerandolo «una specie di compagno di lavoro a distanza»⁶⁹.

Se anche a confronto con una tale posizione critica, innovativa e solida (sia pur discutibile anche in cruciali ipotesi ermeneutiche), le pagine di Garin mostrano qualche positivo elemento di peculiarità, si può dire che esse configuravano l'esempio di una lettura esente da ogni eco spaventiana e da ogni ulteriore anacronismo; e anche una prima base per una reimpostazione, almeno *in nuce*, sia del problema delle eredità rinascimentali in Vico, sia della posizione di Vico nei confronti di Cartesio, o più in genere della 'nuova filosofia': nel primo caso in direzione della sottrazione di quelle eredità ad una forzata ricognizione di singole influenze direttamente attinte alla cultura umanistico-rinascimentale (specie nelle forme del platonismo ficiniano, cusaniano); nel secondo caso in direzione non soltanto della sottrazione di quella posizione ad un semplice, astratto confronto diretto con 'Renato', ma anche del reperimento di precisi nodi dell'orizzonte problematico vichiano nella recezione delle nuove filosofie in larga misura a quegli ispirate.

(ivi, p. 115). È interessante osservare come Corsano, in questa opera ancora non del tutto matura ma densa di innovativo fervore critico, riproducesse la figura di un Vico proteso conflittualmente (tra ipotetiche risoluzioni e fattuali irrisoluzioni) oltre la sua stagione più propria, ma riavvicinato almeno ad un certo Settecento: «C'era insomma a fermentare nella mente del Vico tutto, o quasi, il travaglio rivoluzionario dello spirito settecentesco: ma con così aspra opposizione di attitudini che, o risolto dialetticamente l'avrebbe condotto a dominarlo e oltrepassarlo di gran lunga, o lasciato a sé, gli sarebbe ristagnato nella più tragica infecondità» (ivi, pp. 115-116).

⁶⁹ E. GARIN, *Ricordando Antonio Corsano*, in *Verità e coscienza storica*, cit., p. 17. Garin ricorda che fu nel 1937 che per la prima volta lesse Corsano, cominciando con il cercare i saggi confluiti nel volumetto, poco sopra citato, *Il pensiero religioso italiano dall'umanesimo al giurisdizionalismo*, e poi subito passando a leggere, «con molto interesse», il volume vichiano del 1935. Di lì a non molto, nei primi anni '40, avrebbe redatto un'accurata recensione – tra apprezzamenti e misurati dissensi – del libro di Corsano del 1940 su *Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico* (cfr. «Civiltà Moderna» XV, 1943, pp. 183-186).

In tale disegno la presentazione ravvicinata di una serie di movimenti e di autori dava il senso di un'intricazione effettuale, nella concretezza di specifiche condizioni culturali, tra movimenti, concezioni, evidentemente assai distanti sul piano teorico.

Nella cultura meridionale si era infatti istituita una peculiare serie di collegamenti, rimandi, intrecci, tra le nuove concezioni della scienza moderna (galileiane, cartesiane, gassendiane), e dall'altro la «tradizione rinascimentale», in particolare per quanto atteneva già ad un primo raccordo delle istanze galileiane con la tradizione naturalistica. In genere «motivi galileiani, cartesiani e poi gassendisti» non erano percepiti come distanti, specie per il peso che avevano avuto le continuazioni del naturalismo rinascimentale della filosofia colonnese, di Telesio, di Campanella⁷⁰. Quanto segnatamente a motivi dell'influenza del cartesianesimo, questi si erano collegati da un lato (per quanto riguarda «il metodo e la concezione meccanica dell'universo») appunto a «istanze galileiane», dall'altro (per quanto riguarda l'«appello all'interiorità» e il tema dell'«ascesa a Dio») a termini della tradizione platonico-agostiniana rinascimentale. Stava in ciò – nella separazione fino alla divaricazione tra 'fisica' e 'metafisica' – il punto fondamentale di quel processo culturale, destinato a caratterizzarlo a lungo come un nodo problematico-tematico ereditato anche da Vico (e affrontato in particolare al tempo del *De antiquissima*).

Appunto nel capitolo su questi l'autore riepilogava con chiarezza le linee essenziali del disegno di quel quadro. «Tutta la speculazione meridionale dall'influenza cartesiana in poi» si era venuta dibattendo

tra eredità della fisica galileiana ed eredità del platonismo della rinascita. L'inserzione delle correnti così cartesiane come lucreziano-gassendiste non mutò aspetto alla questione, ché la parte fisica del pensiero cartesiano andò a raggiungere, unita al gassendismo, l'esigenza scientifica galileiana, mentre la metafisica andò a ritrovare la metafisica agostiniana e platonizzante, e si continuò poi, senza difficoltà, con le teorie malebranchiane. Restava la scissione fra fisica e metafisica, fra mondo della natura e mondo dello spirito...⁷¹.

⁷⁰ ID., *Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., pp. 306-307; nel cit. vol. II della *Storia della filosofia italiana*, con talune modifiche, pp. 864-865 (per comodità del lettore farò da adesso seguire alla citazione del vol. II del libro del 1947 anche, tra parentesi, quella dalla sua riedizione).

⁷¹ Ivi, pp. 365-366 (934-935).

Vico sarebbe stato chiamato a intervenire, in particolare al tempo del *De antiquissima*, sulla centrale questione, segnatamente dovendosi pronunciare sul nodo decisivo del suo significato ‘ontologico’ (secondo la soluzione di Galilei, e di Ficino, etc.) o meno.

Non è il caso di seguire l’esposizione che in quel capitolo veniva data di singoli autori: tra i principali Leonardo di Capua, Giovanni Alfonso Borelli⁷², Alessandro Marchetti, Giuseppe Valletta, Gregorio Caloprese, Michelangelo Fardella, Tommaso Campailla, Paolo Mattia Doria, Ludovico Antonio Muratori, lo stesso Tommaso Rossi, etc. E neppure è il caso di mettere a fuoco più determinati temi e problemi: tra i quali, ad esempio, già si profilava il successivo giudizio – espresso nel saggio *Da Campanella a Vico* che costituisce il più organico ‘ritorno’, nel 1969, sulla tematica che si va considerando – con il quale si correggeva (e a mio parere eccessivamente) la rappresentazione di un drastico cambiamento intervenuto nel passaggio negli anni ‘80 dal gasendismo al cartesianesimo (un certo cartesianesimo) offerta unanimemente da quelli che in un primo momento erano stati i ‘moderni’ (come gli stessi Vico e Doria, oltre che Giannone)⁷³.

Il dato critico fondamentale era che in rapporto a quella precisa situazione andava considerato il tipo di opposizione al cartesianesimo di Doria e Vico, i quali dovevano cogliervi la «separazione operatasi fra fisica e metafisica cartesiana [...], nella preminenza data quasi esclusivamente alla prima per cui la seconda [...] scadeva in seconda linea e sembrava quasi un artificio malamente sopraggiunto»⁷⁴.

⁷² Senza dubbio «il rappresentante più cospicuo dell’incontro anche involontario della scienza galileiana con quella cartesiana, al di fuori di ogni più profonda preoccupazione metafisica» (ivi, p. 313 [871]).

⁷³ Si veda ID., *Da Campanella a Vico*, in *Campanella e Vico*, Atti del Convegno internazionale dell’Accademia dei Lincei (Roma, 12-15 maggio 1968), Roma, 1969; poi ripubblicato in ID., *Dal Rinascimento all’Illuminismo*, cit.: cfr. in partic. pp. 105 sgg. Sul punto critico richiamato, ma più in genere sulla questione dei caratteri del cartesianesimo (e in specie del ‘cartesianesimo ortodosso’) nella cultura napoletana fra Seicento e primo Settecento, non mi pare inopportuno ricordare, fra i miei contributi, almeno il libro *Verso la ‘Vita civile’. Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, 1984: per un richiamo a posizioni di Garin nel quadro della letteratura critica sull’argomento, cfr. in partic. pp. 75 sgg.

⁷⁴ Quel tipo di opposizione era «conseguenza del modo in cui un Cornelio o un Leonardo di Capua, scienziati, avevano accolto e diffuso le nuove teorie in un ambiente adatto piuttosto ad accogliere dottrine scientifiche che non ipotesi metafisiche». Ecco allora che Vico nella sua *Autobiografia* era indotto a separare la fisica meccanic-

Ecco allora, magari anche attraverso rimodulazioni della metafisica cartesiana in chiave di «platonismo agostiniano», per via specialmente di mediazioni malebranchiane, un ritorno di Vico e Doria anche al platonismo rinascimentale. Così «nel Doria è evidente il viaggio di ritorno compiuto da parte del pensiero italiano dal cartesianismo al platonismo della tradizione rinascimentale, attraverso la riduzione del cartesianismo stesso ai motivi agostiniani in esso presenti»⁷⁵. E «non v'è [...] da stupirsi che il Vico esaltasse come «il più grande e puro metafisico» una figura come quella di Tommaso Rossi, «questo figlio ideale di Ficino e di Pico, di quei metafisici che il Vico opponeva ai filosofi del suo tempo», perché capaci di riconoscere certo una centralità dell'uomo, ma in quanto appunto non autoconclusa, ma trascesa»⁷⁶.

Tuttavia, a veder bene, con il complesso della sua lettura, anche e proprio Garin, allora e in seguito, ha contribuito a indicare il carattere per lo più assai generale, quando non generico, degli apporti (in effetti per la massima parte tanto mediati) del platonismo rinascimentale al pensiero vichiano 'maturo' (che è una veduta interpretativa da chi scrive, esplicitamente o tacitamente, sostenuta).

In tal modo già quelle pagine degli anni '40, sia pure attraverso pochi cenni, suggerivano linee fondamentali di un'interpretazione di Vico: tutt'altro che limitata all'indagine attorno ai caratteri e al senso del suo anti-cartesianesimo; disposta ad attingere un'ispirazione generalmente platonica della sua meditazione a presenze variamente diffuse nella cultura italiana e in ispecie meridionale seicentesca, piuttosto che a definite posizioni di precisi autori, sistemi dottrinali, rinascimentali; anche estesa ad illuminare i suoi orientamenti metafisici, la sua posizione verso la religione, certo non ospitata entro un orientamento immanentistico.

sta di Renato, una «fisica machinata sopra un disegno simile a quella d'Epicuro», dalle quasi posticce «prime linee di metafisica alla maniera di Platone» (E. GARIN, *Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., p. 319 [878-879]).

⁷⁵ Ivi, p. 334 (895).

⁷⁶ Quei metafisici «la centralità umana avevano proclamato prima di Descartes, pensando ad un uomo che non era pura *cogitatio*, ma essere di carne e di spirito, centro di un mondo che in lui si accoglieva, ma che pure infinitamente lo trascendeva, più che infinito, orizzonte fra due infiniti. Il platonismo, così profondamente radicato nella tradizione rinascimentale, ritornava da ogni parte» (come ancora tanto nello Spinelli che nel Doria) (ivi, p. 335 [897]).

Del panorama critico consolidatosi sul pensatore napoletano, ed anche delle principali voci di ispirazione neoidealistica, quelle pagine – si è detto – assumevano naturalmente alcuni momenti importanti.

Il più ovvio era quello dell'immagine – certo non priva di fondamento, ma per qualche aspetto unilaterale, oggi maggiormente rivedibile – di un pensiero assai tormentato e oscuro, intrinsecamente difficile da portare a chiarezza in una lotta eroica della sua stessa mente⁷⁷. Meno ovvio, ma piuttosto 'naturale' – perché assai diffuso, ma non poco distorcente, possiamo dire oggi con decisione – era il tratto ricostruttivo dell'esperienza di pensiero vichiana che accorpava in un'unica vicenda la tanto mossa meditazione che andava dal *Diritto universale* all'ultima versione della *Scienza nuova*: con un sacrificio effettivo del primo che si riverberava nella ben poca attenzione che anche l'esposizione di Garin gli concedeva⁷⁸. E non a caso questi dallo scena-

⁷⁷ In Vico era «eroica [la] lotta combattuta nel chiuso della sua mente per dare chiarezza al tormentatissimo suo pensiero» (ID., *Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., p. 353 [920: «...al suo tormentato pensiero»]). Dopo il *Diritto universale* «si accentua ora in Vico quel quasi tragico, certo eroico, battaglia con se stesso per raggiungere un'esposizione insieme chiara e concisa delle sue idee» (p. 359 [927]). L'idea di un «tormentoso processo di pensiero» era chiaramente diffusa nella critica vichiana, e ribadita dai suoi protagonisti: le parole citate (a proposito delle redazioni della *Scienza nuova*, specie a partire da quella del 1730) sono di G. GENTILE, *Le varie redazioni della 'Scienza Nuova' e la sua ultima edizione*, in *Studi vichiani*, cit., p. 186. Ma sono diversi i luoghi in questi citabili relativi ad un Vico «tormentato tutta la vita» (p. 23), accostato a Bruno in ordine all'«eroismo della mente», dello «spirito» (p. 53), etc.

⁷⁸ Si veda in proposito, tra i luoghi gentiliani richiamabili, uno che si legge nello scritto (apparso per la prima volta nel 1912) *La prima fase della filosofia vichiana*, ivi, p. 21, a proposito del secondo «momento» della filosofia vichiana, «iniziato nel 1720 col *De universi iuris uno principio et fine uno*» e che «si spiega nel lungo laborioso processo della *Scienza Nuova*». O si veda la programmatica enunciazione di Croce nella sua monografia vichiana. Col nome di 'Scienza nuova' «intendiamo tutto quel complesso di ricerche e di dottrine che il Vico venne mettendo fuori dal 1720 al 1730, anzi al 1744, e che, elaborato precipuamente nelle tre opere del *De uno universi iuris et principio et fine uno* e della prima e seconda *Scienza nuova*, ha nella redazione definitiva di quest'ultima la sua forma più sviluppata e matura, alla quale principalmente giova riferirsi» (B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 41). Che era convinzione che sosteneva ed era a sua volta rafforzata dall'impostazione 'tematica' e dunque dalla trattazione sostanzialmente 'sincronica' del pensiero di Vico.

Una simile trattazione contribuiva a rafforzare il giudizio – che si è visto riecheggiato nelle pagine esaminate di Garin – circa «l'oscurità che regna nella 'Scienza nuova'», «vera oscurità», non estrinseca, ma sostanziale «oscurità d'idee» (*ibid.*), per un elemento di carente intelligenza di nessi e di conseguente arbitrarietà, per «errori» da

rio degli studi disponibili, ed in particolare da più lontane puntuali analisi di Gentile e da più freschi studi di Corsano, era indotto ad una trattazione più diffusa, nei limiti di un lavoro che restava pur sempre 'manualistico', delle *Orazioni inaugurali*.

E qui, discutendo le opposte tesi critiche avanzate su di esse da Gentile e Corsano, pur nella chiara opzione per quelle del primo, Garin profilava un'interpretazione con tratti autonomi proprio perché fortemente poggiata sulle analisi condotte sulla cultura meridionale, caratterizzata – si è visto – dall'essere «proclive ad accogliere, componendoli, i pensatori più vari, da Platone al Galilei, da Democrito e Lucrezio a Gassendi e Cartesio», un Cartesio non poco riproposto nella forma di un 'cartesianesimo agostinizzato'⁷⁹. Di qui la disposizione a

trovare primariamente nell'«indistinzione o confusione [...] circa il rapporto tra filosofia, storia e scienza empirica» (ivi, p. 43). Onde «luce e tenebre, verità ed errore che si alternano e incrociano quasi a ogni punto della *Scienza nuova*» (ivi, p. 46). E tra l'altro una tale lettura 'sistematica' di Vico era tale da condurre anche Croce a non lievi errori esegetici: come laddove affermava (ivi, p. 36) che «la conversione del vero col fatto non poteva non ripercuotersi nella trattazione del certo» (quando è piuttosto questa, è facile sostenere, che si ripercuote sull'altra...).

Quanto ancora alla considerazione del *Diritto universale* nella vicenda di pensiero vichiana, essa in nessun modo era proposta nel fecondo libro del Corsano del 1935: nemmeno, dopo la disamina del *De antiquissima*, nel generale capitolo conclusivo («Il rivolgimento definitivo. Dall'Umanesimo alla filosofia delle religioni»), peraltro denso di proposte interpretative ulteriormente originali, e in più di un caso solide e feconde. De Ruggiero poi limitava in effetti i pochi cenni offerti sul *Diritto universale* alla riproposizione della tesi che esso «è già un saggio di Scienza Nuova, limitatamente alle istituzioni giuridiche e politiche dell'umanità» (A. CORSANO, *Umanesimo e religione*, cit., p. 49). Ben diversa la posizione sull'argomento del Donati, il quale indicava una netta scansione tra *Diritto universale* e *Scienza nuova* (cfr. B. DONATI, *Nuovi studi*, cit., p. 257), ma non era granché tenuto presente, neppure da Garin.

⁷⁹ E. GARIN, *Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., p. 363 (931). Con le parole di Garin, mentre Gentile aveva ravvisato nelle *Orazioni* soprattutto un'importante «vicinanza coi platonici del Rinascimento», Corsano vi aveva rinvenuto l'essenziale carattere di un «fervido umanesimo ciceroniano», non accettando quello di un'oscillazione fra platonismo e cartesianismo», da lui ritenuti incompatibili»: tesi dell'incompatibilità invece «non solo smentita dalla lettera dell'opera vichiana, ma da non piccola parte del pensiero meridionale contemporaneo a Vico» (ivi, p. 361 [928-929]). Sarebbe eccessivo seguire minuziosamente adesioni, imprestiti, distanziamenti, nel disegnarsi della lettura di Garin rispetto alle principali voci critiche da lui tenute presenti, ed in particolare a quella gentiliana. Per fare un solo esempio, quando egli sosteneva che nel richiamo all'interiorità che contrassegna la prima orazione «c'è qualcosa di assai più che ciceroniano, c'è tutto il platonismo agostiniano nell'insistente appello a cercare il vero

leggere largamente sulla base di consistenti più ravvicinati tramite culturali anche le presenze del platonismo rinascimentale nelle *Orazioni*⁸⁰. Si delineava così una linea interpretativa che consente di riscontrare sia una «vicinanza con analoghi atteggiamenti rinascimentali» (atteggiamenti, si badi), che una più «precisa corrispondenza con talune posizioni proprie della cultura filosofica contemporanea al Vico»⁸¹. Si delineava cioè il motivo critico – poi essenziale in Garin – della collocazione di Vico in una posizione non di isolata retroguardia, comunque di collegamento all'età umanistica eminentemente attraverso «tramiti», e assolutamente liberata da funzioni di 'precorrimiento' delle grandi conquiste della speculazione criticistica e idealistica.

Si tratta del nucleo forte di un disegno interpretativo (appena tracciato, dovrebbe essere superfluo ribadire) che viene confermato nell'esposizione, nella sintesi vallardiana, dello svilupparsi del pensiero vichia-

lungi dai sensi, raccogliendosi nell'interiorità» (p. 929), seguiva chiaramente un'indicazione gentiliana circa i caratteri di quel «cartesianesimo platonico», «capovolto», che, muovendo da Plotino, «da Agostino in poi» aveva chiamato al ritorno *in interiore nomine* (G. GENTILE, *La prima fase*, cit., p. 63; il quale però continuava con troppo precise indicazioni di letture e assunzioni vichiane di Ficino, etc.).

Intervenendo sulle opposte interpretazioni esposte da Gentile e Corsano delle *Orazioni inaugurali*, De Ruggiero non aveva torto nel ravvisare in entrambi elementi di forzatura. Se l'«interpretazione attualistica» aveva forzato il significato di «poche e sporadiche anticipazioni speculative, fino al punto di vedere in questa prima fase del pensiero vichiano l'unità ancora indifferenziata delle seguenti, e cioè una metafisica dell'essere e una metafisica dello spirito», quella di Corsano a sua volta «ha varcato il segno» (G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, cit., p. 30). Garin per suo conto però non seguiva assolutamente le tracce dell'esegesi gentiliana basata sulle tre «fasi» del pensiero vichiano; né, tantomeno, seguiva la cattiva correzione che De Ruggiero finiva con il proporre, insoddisfatto del «tentativo di risolvere senza residui la dottrina del Vico in una filosofia dello spirito», riconoscendo «un fondo di verità non trascurabile nella veduta positivista che attribuisce a Vico la paternità di una filosofia della storia, nel senso più tradizionale e teologico della parola, come sovrapposizione delle idee ai fatti, del vero al certo», non «più per noi la grande scoperta di Vico» (ivi, p. 79).

⁸⁰ In realtà poi neppure tanto estese, ad esempio pensando al capovolgimento nella terza orazione della celebre tesi di Pico che «l'uomo è uomo per la libertà». Garin comunque riprendeva la veduta piuttosto consolidata che il motivo, che si rileva nella prima orazione, del «parallelo fra Dio artefice della natura e l'uomo creatore del mondo umano» sarebbe divenuto un giorno «veramente il tramite tra il pensiero di Ficino e Campanella e la *Scienza Nuova*» (ivi, p. 362 [930]).

⁸¹ Ivi, pp. 363-364 (932).

no, e del suo «indirizzo umanistico»⁸², nelle altre opere vichiane, dal *De antiquissima* al *Diritto universale*, alla *Scienza nuova*⁸³.

⁸² Indirizzo, rispetto alle prime orazioni, «più caratteristicamente delineato nel *De ratione*» (ivi, p. 364 [932-933]).

⁸³ Quanto al *De antiquissima*, l'autore presenta anche questa opera come «legata assai strettamente al pensiero e ai problemi così della riflessione rinascimentale come di quella del tempo di Vico», limitandosi poi ad enunciare la tesi che essa «rivela nettamente molti dei motivi che, trasfigurandosi, diventeranno i temi della *Scienza Nuova*». Quell'opera comunque provava a risolvere la cruciale questione della scissione fra fisica e metafisica, consegnata si è visto – agli eredi della tradizione culturale napoletana seicentesca. Ora, rispetto alla soluzione 'ontologica' (la fede nella scrittura matematica della natura) di Galilei (e di Ficino) quella di Vico risulta irrisoltamente prossima al 'convenzionalismo', vicina a Di Capua, al cartesianesimo napoletano, di cui però «mantiene ancora le aporie», e allo stesso tempo alle posizioni di Ficino, Steuco (*Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., pp. 365-367 [934-936]). Dove però pare che l'irrisoluzione sia in parte anche di Garin, irrisolto quanto all'attribuzione vichiana al sapere matematico di un deciso convenzionalismo, o di un residuo ontologico. Beninteso questione grave, questa, e storiograficamente ancora aperta (si ricordino in particolare precise pagine del Lachterman), ma allora da lui neppure sufficientemente tematizzata. Questione nella quale Garin tende qui a intersecare la questione del sapere matematico accessibile all'uomo e quella della dottrina dei punti metafisici. Infatti Garin rileva che «per via simbolica il Vico costruisce tutta la sua metafisica in cui in realtà, assai più che non sembri, resta fedele alla vecchia fiducia nell'*ars numerandi*». Ora questi simboli sono interpretati come quelli del linguaggio geometrico-matematico: «abbastanza incoerentemente, [...] dava ai simboli astratti della matematica la possibilità di trasfigurarsi in entità reali, obbedendo ancora una volta alla fede galileiana», «che era la fede stessa» di Cartesio, «circa il valore obbiettivo, *fisico*, della matematica» (ivi, pp. 368-369 [938]). Che non pare giudizio corretto. Dal momento che si trattava piuttosto di un tentativo analogo a quello compiuto da linee 'ipotetico-corrispondentistiche' del pensiero europeo (a partire da Leibniz, con avvicinamenti storiografici in proposito già effettuati e alla lontana richiamati da Garin) di trovare una soluzione al vecchio problema platonico del passaggio dal puramente intellegibile, uno, inesteso, alle determinazioni fenomeniche, all'estensione, e così via.

Resta comunque ancora una volta il fatto che le difficoltà, le aporie di Vico, sono in sostanza tutte ricondotte ad una precisa situazione culturale, alla difficoltà di risolvere adeguatamente, almeno agli inizi, le grosse questioni che stavano in essa sul tappeto.

Quanto al *Diritto universale*, si è già visto come Garin si fermasse alla distortente definizione di quell'opera come di un abbozzo della *Scienza nuova*, che di questa proponeva solo adombrate, immature, teorie. L'esiguità, e obbiettiva pochezza, della trattazione gariniana dell'opera tanto importante di Vico era perciò chiaramente espressiva non soltanto di interessi e competenze di uno studioso che doveva assolvere al compito limitato di redarre un lavoro 'manualistico', ma anche di una condizione di effettiva complessiva povertà delle indagini su quell'opera (opera del resto la quale risulta tuttora – dopo alcuni contributi assai importanti, segnatamente propri degli inizi della

In particolare, chiaramente, la *Scienza nuova* operava un risoluto oltrepassamento, un «radicale capovolgimento» delle «concezioni così rinascimentali come giusnaturalistiche, che staccavano l'universale vero per proiettarlo nelle archetipe origini». Si aveva così il rovesciamento – nella conquista di un «pieno [...] senso della storia» – delle posizioni di Ficino, di Pico, di Steuco (proprio dal pensatore napoletano pure in precedenza adottate), in ordine ad una sapienza originaria poi andata corrotta, ad un'estetica che era rimasta per la massima parte «esornativa», e così via, e al conseguimento invece del carattere primigenio e genetico della poesia, del mito, della soluzione del problema del linguaggio, della religione⁸⁴.

Quanto appunto alla delicatissima questione della religione, Garin non interveniva in queste pagine sintetiche (e non prive di qualche punto di debolezza) sul problema della personale religiosità di Vico, ma si orientava chiaramente verso una lettura della Provvidenza coniugabile con la «fede di quel Dio che il Cristianesimo insegna in modo esemplare»⁸⁵. «Più grave, invece, era per Vico il mantenere il fatto storico della rivelazione, la veracità della narrazione biblica, il significato particolare della storia». E in proposito lo studioso rilevava in Vico una almeno parziale adesione alla visione – «fondamentale del platonismo», «non lontana del resto dalla sapienza cristiana» – di una riconquista, di un'«ascesa», che segue a una «discesa»: la visione per la quale «l'uomo si fa riscattando se stesso, non creandosi, ma riaffermando

stagione del 'nuovo corso degli studi vichiani' – da tanti interpreti pochissimo frequentata, e in molti casi in sostanza ignorata, specialmente, ma non solamente, fuori d'Italia). Quanto fosse povero un effettivo interesse per quell'opera negli stessi contributi destinati a indagare specificamente sulla meditazione vichiana sul diritto l'evidenziano, con un esempio eloquente, i contributi pubblicati nella raccolta di scritti – editi nel 1925 a cura della «Rivista internazionale di filosofia del diritto» – dei quali soltanto quello di Capograssi indaga ravvicinatamente, e con la consueta energia problematica e perspicacia esegetica su *Dominio, libertà e tutela nel «De uno»* (contributo che Garin non mostra di conoscere, appena forse utilizzando i *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico* del Donati).

⁸⁴ E. GARIN, *Dal Rinascimento al Risorgimento*, cit., pp. 373-375 (943-946).

⁸⁵ Ivi, p. 382 (953, con parole diverse). Tra i punti di debolezza di queste pagine dedicate alla *Scienza nuova* indicherei un'interpretazione non perspicua della natura dei bestioni primitivi, nella quale non appare distinta la figura «ferina» della condizione del divagamento da quella dei giganti fermatisi dopo il cenno di Giove: così i «giganti primitivi, muti e bestiali» sono quelli del «mondo ferino», dell'età del «senso» (ivi, pp. 378-379 [949-950]).

quel che da dono egli può far divenire virtuosa conquista». Si trattava di un'interpretazione rafforzata dalla conclusione circa il rapporto comunque cruciale tra «natura» e «grazia», e il concorrere di grazia e provvidenza nella riaffermata libertà umana: «ove non è, come a taluno è sembrato, quasi un discendere della grazia a natura, ma piuttosto un tendere della natura a grazia»⁸⁶.

È una frase breve, posta sul finire delle pagine vichiane (nell'edizione del 1966 non senza significato concludendole), che il lettore può facilmente sorpassare senza darvi troppo peso. Ma farebbe male. Ché quella frase, a mio avviso, tocca il punto più delicato delle interpretazioni di Vico idealistiche, ma anche di tutte le interpretazioni in chiave 'naturalistica', e, sia pur sommessamente, le rovescia.

Per intendere appieno quella frase occorre individuare il «taluno» di cui si parla: che può essere più di uno, ma pare essere in primo luogo Giovanni Gentile, e precisamente per il saggio suo, pubblicato per la prima volta nella prima edizione dei suoi *Studi vichiani, Dal concetto della grazia a quello della provvidenza*. È forse il saggio, nella sua densa concisione, più bello tra quelli vichiani, dotto quanto intenso nell'adesione al tema, esente da preoccupazioni, almeno immediate, di individuare precorrimenti genealogici idealistici. Dopo un ritorno di approfondimento sui debiti di Vico verso il Ricardo (cioè il gesuita francese Stefano Dechamps), con necessarie 'incursioni' nel *Diritto universale*, Gentile perveniva infine alla sua tesi, capitale per tutta l'interpretazione del filosofo napoletano, secondo la quale questi, a partire segnatamente dalla *Scienza nuova* del 1725, aveva messo da parte la grazia per sostituirla con la provvidenza come «razionalità immanente», di modo che la prima «veniva quindi per lui ad identificarsi, per quanto oscuramente, con la stessa natura»⁸⁷.

In questa interpretazione, che faceva 'discendere' dalla grazia alla natura, v'era qualcosa di vero, ma anche il rifiuto di una diversa angolazione prospettica, a mio avviso invece assai più persuasiva: dalla qua-

⁸⁶ Ivi, pp. 382-383 (953-954, con qualche modifica).

⁸⁷ Smeso di parlare della grazia nella *Scienza nuova prima*, Vico «finirà con l'accorgersi che la sua Provvidenza prescinde affatto dall'opera del Cristo, e perciò non ha più niente a che fare con la grazia». Conservando «sempre la primitiva impronta della dottrina della grazia, qual è propugnata dal Dechamps», «la grazia non è negata, di certo, ma è dichiarata estranea alla ricerca vichiana», infine identificandosi «oscuramente» con la stessa natura (G. GENTILE, *Dal concetto della grazia a quello della provvidenza*, in *Studi vichiani*, cit. pp. 147-165; per le parole citate, pp. 163-165).

le, cioè, sia possibile vedere operante nella provvidenza il disegno di una divinità che si esercita piuttosto che nel campo della «potentia assoluta», in quello della «potentia ordinata», non rivolgendosi dunque «ad singularia» ma permanendo nell'ordine naturale, ora ordine storico, secondo una scelta difficile e insidiosa, ma che aveva ragione di rivendicare l'«ortodossia» della sua innovativa investigazione del divino nella «natura storica» attraverso la sua «teologia civile»⁸⁸.

Accennando a ribaltare quell'interpretazione, Garin cominciava a muoversi in una direzione ben diversa. Sarebbe troppo già dire che suggeriva di fatto un'altra interpretazione. Ma non va nemmeno trascurata la rilevanza di quella mossa critica – in una sua personale vicenda di riflessione storiografica, in una stagione significativa degli studi vichiani – se si pensa a come contraddicesse, al di là del metodo, il nucleo di un'imponente direttrice critica comune a tutti gli studi di ispirazione idealistica. E ciò attorno ad un nodo problematico – la non innocua «ortodossia» di Vico, la natura del suo complesso rapporto con Agostino e gli agostinismi⁸⁹ – ancora cruciale nel dibattito attuale, nel quale ricorrono voci critiche (basta pensare ai recenti imponenti lavori di Israel) che insistono unilateralmente, riduttivamente, su di un assoluto «naturalismo» del pensiero vichiano, addirittura lucidamente attento ad occultare la sua ispirazione «spinozista» in prudentiali formulazioni criptiche: tesi lontane dalla sensibilità critica non soltanto del «giovane Garin», ma anche dei maestri della storiografia neoidealistica italiana*.

ENRICO NUZZO

⁸⁸ Su ciò, per ragioni di brevità, sono ancora indotto a rinviare a mie pagine. Si veda segnatamente l'*Introduzione* ad un mio recente volume: E. NUZZO, *Tra religione e prudenza. La «filosofia pratica» di Giambattista Vico*, Roma, 2007, in partic. pp. XXII sgg.

⁸⁹ Che è problema che attende ancora un lavoro sistematico. In esso un'ipotetica sezione preliminare, che ricostruisse opportunamente la storia della questione, troverebbe nella stagione di studi «spiata» attraverso l'indagine sul «giovane Garin» diversi luoghi di indagine e motivi di interesse: anche in taluni dei più degni lavori di ispirazione «cattolica», come nello stesso libro di E. CHIOCCETTI, *La filosofia di G. B. Vico*, Milano, 1935 (con pagine che seguivano anche indicazioni dell'opera di Karl Werner); ma soprattutto in alcune pagine, tra le più dense di suggerimenti originali, ancora di Antonio Corsano, il quale, almeno quanto alla «meditazione vichiana sul rapporto di politica e religione» (che però è gran parte della materia o dell'ispirazione della *Scienza nuova...*) affermava, non senza fondata audacia, che essa «ci riconduce ai suoi due maestri, a Machiavelli e a Sant'Agostino» (A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, cit., p. 139).

* Il lavoro sarà completato della seconda parte, stampata nel prossimo numero.

EUGENIO GARIN'S VICO STUDIES I. This essay is the first part of a study that investigates Eugenio Garin's works regarding Vico and European, Italian and Neapolitan culture, passing through various seasons of Italian historical-philosophical debate. Vico was not particularly a favourite 'author' of Garin's, the latter being rather interested in the thought of the former from an essentially methodological and 'contextualist' point of view. Such an analysis allows a very close understanding of the distance which divides the idea of philosophy and historiography that Garin put into practice from the speculative and genealogical methods of the neoidealistic historiography, from the related ambiguous conception of the relationships linking philosophy and culture, and from every heavily immanentistic interpretation of Vico.

«IPSI CAUDA SCORPIONIS IN ICTU FUIT».
LA CONGREGAZIONE DELL'INDICE
E LE TRAGEDIE CINQUE DI GIANVINCENZO GRAVINA

1. *L'istruttoria che la Congregazione dell'Indice tenne negli anni 1719-1720 sull'edizione del 1712 delle Tragedie cinque.*

Le *Tragedie cinque* di Gianvincenzo Gravina¹, che furono al centro di accesi dibattiti presso i contemporanei², destarono l'attenzione e la preoccupazione persino della censura ecclesiastica.

Nel novembre del 1999 ho infatti scoperto, presso l'Archivio della Congregazione della Dottrina della Fede, gli atti di un'istruttoria che la Congregazione dell'Indice tenne negli anni 1719-1720 sull'edizione del 1712 delle *Tragedie cinque*. Questa «inchiesta»³ si risolse in sole tre

¹ Con l'abbreviazione *Tragedie cinque* faccio riferimento all'edizione *Di Vincenzo Gravina Tragedie cinque*, in Napoli, Nella Stamperia di Felice Mosca, 1712; con l'abbreviazione *Prologo* intendo il *Prologo* intitolato *La Tragedia* che introduce questa edizione, alla quale fanno riferimento i consultori dell'Indice nelle loro relazioni. Utilizzo, inoltre, la forma abbreviata per le seguenti opere di Gravina, riferendomi sempre all'edizione G. GRAVINA, *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Roma-Bari, 1973: *Hydra: Hydra mystica*; *Discorso sopra l'Endimione: Discorso sopra l'Endimione del Guidi*; *Ragion Poetica: Della Ragion Poetica libri due*; *Della divisione: Della divisione d'Arcadia*; *De poesi: De poesi, ad Scipionem Maffeiium Epistola*; *Della tragedia: Della tragedia libro uno*. Faccio uso delle seguenti abbreviazioni per i singoli *Prologhi* (che Gravina decise di non pubblicare) alle *Tragedie*, riferendomi sempre all'edizione di A. Quondam, *Addenda graviniana: i 'Prologhi' inediti alle 'Tragedie' con alcune osservazioni sulla «visione tragica» delle stesse*, in «Filologia e Letteratura» XVI (1970) 3, pp. 266-320: *Prologo dell'Andromeda* (ivi, pp. 286-291), *Prologo dell'Appio Claudio* (ivi, pp. 294-300), *Prologo del Papiniano* (ivi, pp. 302-308), *Prologo del Servio Tullio* (ivi, pp. 312-320). Uso inoltre l'abbreviazione *Curia Romana* riferendomi a G. GRAVINA, *Curia Romana e Regno di Napoli. Cronache politiche e religiose nelle lettere a Francesco Pignatelli (1690-1712)*, a cura e con *Introduzione* di A. Sarubbi, Napoli, 1972.

² Per motivi estetico-letterari (che si andavano anche ad inserire nel dibattito settecentesco sulla *Tragedia*), ma soprattutto politici, come vedremo.

³ Cfr. H. WOLF, *Storia dell'Indice. Il Vaticano e i libri proibiti*, tr. it. Roma, 2006, p. 17.

riunioni consecutive della Congregazione dell'Indice⁴, la trentesima del 17 luglio 1719, la trentunesima del 4 dicembre 1719, e la trentaduesima del 23 aprile 1720⁵. Di questi atti processuali fino a oggi non si sapeva nulla, dal momento che il libro non fu condannato: le assoluzioni, infatti, «non venivano rese pubbliche a Roma. E per le discussioni interne era prescritto il più rigoroso segreto»⁶.

Sto lavorando a un'edizione critica⁷ dell'intera istruttoria, ma desidero comunque anticiparne un quadro generale e riportare la mia traduzione dei brani più importanti, essendo gli atti processuali in latino (sono scritti in italiano solo i verbali contenuti nei *Diari*, come vedremo), comprese le relazioni dei due consultori nominati dalla Congregazione dell'Indice per redigere i loro pareri sull'opera.

Si occupò del procedimento preliminare Agostino Pipia, che fu Segretario della Congregazione dell'Indice dal 1711 al 1721⁸. Infatti l'opera che era stata denunciata veniva anzitutto esaminata dal segretario e, all'occorrenza, inoltrata a un consultore; questi «redigeva una relazione che poi esponeva a voce in una delle riunioni dei cardinali della

⁴ L'istruttoria relativa alle *Tragedie cinque* di Gravina realizzata dalla Congregazione dell'Indice si risolve in maniera molto più semplice e rapida, cioè con un'archiviazione del caso (i cardinali della Congregazione faranno proprio il voto del consultore Bertolotti, che, come vedremo, è il seguente: «nullam invenio in eo causam»), rispetto al processo che subì la *Scienza nuova* del '25 di Giambattista Vico presso il Sant'Uffizio. Di questo processo si è occupato G. DE MIRANDA, 'Nihil decisum fuit'. Il Sant'Uffizio e la Scienza Nuova di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730, in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 5-69. La Congregazione dell'Indice si occupava dei libri ritenuti meno importanti, mentre il Sant'Uffizio si occupava di quelli più importanti, oltre che di una sterminata tipologia di offese all'ortodossia cattolica, dalle eresie alle bestemmie.

⁵ La Congregazione dell'Indice si riuniva infatti circa tre o cinque volte l'anno. Come vedremo subito, nonostante fosse inizialmente previsto che nella trentesima Congregazione del 17 luglio 1719 si parlasse di Gravina, il caso fu rinviato perché il consultore che doveva relazionare sulle sue *Tragedie* fu assente per malattia.

⁶ DE MIRANDA, *op. cit.*, p. 6.

⁷ Pur avendo già compiuto la trascrizione delle carte relative all'istruttoria, devo rivederla in diversi punti a causa della scrittura a tratti illeggibile degli estensori di queste carte e della penetrazione dell'inchiostro da una facciata all'altra. Ma è già possibile, essendo chiaro il contesto, offrire spezzoni di traduzioni e di riassunti da questi documenti.

⁸ Egli in quegli anni non era ancora cardinale e fu nominato tale il 20 dicembre 1724, come è indicato in *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, vol. V, 1667-1730, P. Remigius Ritzler-P. Pirminius Sefrin O. F. M. Conv., Patavini MCMLII, Typis Librarie 'Il Messaggero di S. Antonio' Apud Basilicam S. Antonii, p. 108, dove è anche indicato che fu nominato Segretario della S. Congregazione dell'Indice il 12 maggio 1711.

Congregazione. Solo successivamente il segretario acquisiva agli atti il manoscritto della relazione»⁹.

Nel caso di Gravina i periti chiamati a fornire una relazione sul libro furono due perché non venivano scelti «due nei casi di autori fino ad allora irreprensibili»¹⁰. Il primo, Padre Antonio Maria Bonucci, era un perito esterno; il secondo, Padre Leone Bertolotti, era invece un consultore dell'Indice.

Le carte relative alle riunioni (cioè i «fogli informativi» e i verbali) e le relazioni dei due consultori sono conservate presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, in un volume dei *Diari* e in uno dei *Protocolli*¹¹, con collocazione¹² rispettivamente ACDF, Indice, Diari, 1708-1721 e ACDF, Indice, Protocolli, 1715-21.

⁹ WOLF, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰ Ivi, p. 43.

¹¹ «I diari, in 24 volumi, ordinati cronologicamente a partire dal 1571 [...] fino al 1917 [...], presentano le date delle sessioni della Congregazione (sia delle riunioni dei consultori sia di quelle dei cardinali), i nomi dei consultori e dei cardinali presenti, un elenco dei libri discussi e una versione ridotta delle sentenze. A seconda dello stile di lavoro del segretario, le osservazioni erano lapidarie o piuttosto diffuse. Esse contengono inoltre anche altre informazioni rilevanti, come delle indicazioni sull'arrivo delle denunce, altri carteggi, discussioni per l'esame preliminare dei libri denunciati, ovvero riflessioni o note a margine del segretario» (ivi, p. 56) e «gli ordini del giorno e le deliberazioni delle riunioni dei consultori e dei cardinali» (ivi, p. 64). Le informazioni contenute nei *Diari* sono completate dai documenti conservati nei *Protocolli*: i documenti dei *Diari* e dei *Protocolli* si rinviano a vicenda. Infatti i *Protocolli* conservano il processo a livello integrale, a partire dalla denuncia, i verbali e le deliberazioni delle riunioni della Congregazione, le relazioni dei consultori. In essi è documentato, in ordine cronologico, il lavoro dei consultori: «qui per ciascun libro esaminato si trovano di solito i seguenti documenti: il parere (o i pareri) dei relatori o dei consultori [...]; il cosiddetto 'foglio informativo', che per un verso verbalizza l'esito della riunione dei consultori, e per l'altro verso fornisce una convocazione alla riunione dei cardinali, con un elenco dei libri discussi nella sessione relativa» (*ibid.*). Le carte del volume dei *Protocolli* relative a Gravina sono le seguenti: 556r, 592, 598r-599r, 628r, 638r-645r. Le carte 556, 592 e 628 sono appunto dei fogli informativi sulle tre riunioni della Congregazione relative al caso Gravina, la cui organizzazione formale, come vedremo più avanti, corrisponde alla descrizione generale di Wolf appena citata. Le relazioni dei due consultori sono rispettivamente alle cc. 598 sgg. e 630 sgg.

¹² La segnatura è indicata nello schedario nominativo compilato dall'ultimo Segretario della Sacra Congregazione dell'Indice, Padre Thomas Esser, 1850-1926. Questo inventario è intitolato «S. C. Indices. Schedules Nominum auctororum».

2. Il denunziatore di Gravina.

Generalmente a dare il via a un'istruttoria o a un processo era la denuncia esterna di un «mandante»¹³, che inviava una lettera alla Curia o al Sant'Uffizio, che poi provvedeva a smistare i libri ritenuti meno importanti alla Congregazione dell'Indice, come nel nostro caso. Nel XVII e nel XVIII secolo «tra gli atti, nella maggioranza dei casi si trova una lettera di delazione, che poteva provenire da generi molto diversi di persone»¹⁴, ma per l'istruttoria alle *Tragedie cinque* né i *Protocolli* e i *Diari* né altri tipi di documenti relativi alla Congregazione dell'Indice offrono notizie sul nome del denunziante o su quando pervenne la denuncia. Perciò ho cercato, senza però alcun esito positivo, eventuali documenti relativi alla denuncia tra le carte relative ai processi del Sant'Uffizio¹⁵, presso il quale probabilmente era stata inoltrata la denuncia: le *Censurae Librorum ab Anno 1718 ad Annum 1721*¹⁶, i *Decreta Sancti Officii*¹⁷ e gli *Acta Congregationis Particularis*¹⁸.

È dunque altamente probabile che la lettera di denuncia sia stata persa; scrive infatti Wolf a proposito della «prassi di archiviazione seguita» dai segretari della Congregazione proprio nel periodo di cui ci stiamo

¹³ WOLF, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴ Ivi, p. 36.

¹⁵ I documenti relativi alla censura libraria del Sant'Uffizio si dividono in *Censurae librorum, Stanza storica* (che è l'archivio storico del Sant'Uffizio), *Decreta*.

¹⁶ La serie dei volumi delle *Censurae librorum* contiene i titoli dei libri i cui casi erano in mano al Sant'Uffizio, perché ritenuti più importanti o più pericolosi rispetto a quelli, come le *Tragedie* di Gravina, che venivano invece passati alla Congregazione dell'Indice. In questi volumi, come nel caso della *Scienza Nuova* del '25 di Giambattista Vico, «gli incartamenti riguardanti una causa sono raccolti in un solo fascicolo. Sulle copertine dei singoli fascicoli si trovano frequentemente rimandi alla riunione (o alle riunioni) in cui venne discusso il libro in questione e al decreto» (ivi, pp. 57-58). Ho consultato senza alcun esito anche le *Rubricelle* (che costituiscono l'indice delle *Censurae Librorum 1570-1850*).

¹⁷ «I 'Decreta Sancti Officii' [...] registrano in volumi annuali i decreti [...] in forma di verbali dei risultati conclusivi» (WOLF, *op. cit.*, p. 57). Ho consultato i volumi 1717, 1718 e 1719 più per scrupolo che con la speranza di trovarvi qualcosa, dal momento che la decisione finale, che non può neanche definirsi decreto perché è solo un'archiviazione del caso, l'ha presa la Congregazione dell'Indice, che aveva seguito l'istruttoria sin dall'inizio.

¹⁸ Gli «'Acta Congregationis Particularis' [...] documentano le decisioni delle riunioni dei consultori» del S. Uffizio (ivi, p. 57).

occupando¹⁹: «la maggior parte di essi sembra aver semplicemente gettato una gran quantità di materiale nel cestino»²⁰. Anche nel nostro caso la lettera di denuncia non è stata conservata né registrata presso l'Archivio e in nessun documento si fa riferimento a essa o al denunciante. Il nome di quest'ultimo, inoltre, non era stato reso noto all'esterno, dal momento che tutti i processi istruttori erano velati dal segreto e tali rimanevano se, come il nostro, si concludevano con l'archiviazione del caso²¹.

Devo alla lettura di una nota a piè di pagina della *Nota al testo* di Amedeo Quondam²² alla sua edizione delle *Satire* di Ludovico Sergardi il primo indizio che sono riuscita a trovare sul più probabile denunciante, che ritengo sia appunto quest'ultimo. In essa Quondam cita due lettere all'amico senese Giulio del Taja in cui Sergardi lo mette al corrente della morte di Gravina, avvenuta il 6 gennaio 1718. Dal momento che in una di queste due lettere Sergardi riferiva che le opere di Gravina erano al Sant'Uffizio, mi sono recata a Siena per esaminare l'intero epistolario di Sergardi a del Taja, conservato inedito presso la Biblioteca comunale, Autografi Porri, busta XIV, fascicoli 1-16, in

¹⁹ Wolf si riferisce ai secoli XVII-XVIII.

²⁰ Ivi, p. 36.

²¹ Lo stesso denunciante, probabilmente Sergardi come vedremo subito, ha avuto le sue buone ragioni a non diffondere la notizia della sua denuncia, data la gravità di essa e, soprattutto, dato il suo fallimento: il caso si concluse infatti con la delusione delle sue aspettative. Inoltre il denunciante poteva avere ragione di temere di essere a sua volta attaccato per aver rivolto una ingiuriosa calunnia (l'accusa a Gravina di mancanza di ortodossia è analoga a quelle presenti nelle *Satire* di Sergardi; sulle analogie tra le accuse rivolte a Gravina rispettivamente nelle relazioni dei due consultori e nelle *Satire* torneremo più avanti) nei confronti di un uomo che, per quanto fosse molto odiato da alcune correnti della Curia (torneremo più avanti anche su quest'argomento), aveva avuto rapporti di amicizia e di stima con il Papa vivente negli anni dell'istruttoria e anche con Cardinali che erano membri della Congregazione in questi stessi anni (tra cui Corsini, che aveva appoggiato l'Accademia dei Quirini), oltre che con personaggi di spicco della gerarchia del Sant'Uffizio, primo fra tutti il cardinale Francesco Pignatelli, responsabile del Sant'Uffizio a Napoli proprio negli anni dell'istruttoria sulle *Tragedie* di Gravina (è noto a tutti che Gravina fu l'agente di Pignatelli presso la Curia romana negli anni 1690-1712 e che gli inviava ogni settimana resoconti epistolari sugli avvenimenti riguardanti il Vaticano; le lettere sono edite in *Curia Romana*). Bisogna quindi ipotizzare che il denunciante abbia confidato nelle inimicizie che Gravina comunque aveva all'interno della Curia, come dimostra anche l'astio che i due consultori riversano nelle loro relazioni. Del resto, come diremo meglio più avanti, è molto probabile che chi ha denunciato Gravina sia stato sostenuto da un gruppo politico.

²² A. QUONDAM, *Nota al testo*, in L. SERGARDI, *Le Satire*, a cura di A. Quondam, Ravenna, 1976, pp. 67-68, nota 16.

cerca di altri eventuali indizi. In questo modo ho potuto appurare che in ben quattro lettere, tutte del 1718 e a ridosso della morte del Roggianese, Sergardi fa sapere all'amico che presso il Sant'Uffizio, in quel periodo stesso, si stava svolgendo un processo contro Gravina.

Tale dichiarazione acquista la sua importanza solamente ora che ho scoperto l'effettiva presenza in Sant'Uffizio del processo a Gravina: senza questo riscontro, infatti, la dichiarazione di Sergardi poteva sembrare una semplice esagerazione usata per dire che Gravina aveva scritto opere dai contenuti eretici, ripetendo un'accusa già formulata ripetutamente nelle *Satire*.

Le lettere relative alla morte di Gravina e agli accenni al Sant'Uffizio, tutte del 1718, sono conservate nel fascicolo 9 (della citata busta XIV) che contiene appunto le lettere del 1718²³. Ai nostri fini la più importante è la lettera n. 161, datata 29 gennaio 1718; nella seconda e terza facciata della lettera così Sergardi si esprime su Gravina: «Fildemo è morto in trè ore di male di volvolo colla sola assistenza di due Bardasse. I suoi scritti sono dal S. Uffizio dal quale si fa un rigoroso processo, e si dubita che faranno disumare il cadavere per farlo abbruciare in Campo di Fiore. Adesso dicono che Settano è un S. Padre, e un Profeta; ma a buon conto hanno lasciato che questo briccone guasti tanta gioventù con oppinioni scempiat. me»²⁴. Queste ultime considerazioni sul cadavere di Gravina da bruciare in Campo dei Fiori e sui presunti elogi che Settano avrebbe ricevuto per le calunnie e accuse di eresia espresse nelle *Satire* contro Gravina sono ovviamente un'esagerazione di Sergardi, dal momento che le *Tragedie* furono poi assolte nel giro di sole due Congregazioni dell'Indice. Ma il fatto che egli avesse notizia di un processo a Gravina presso il Sant'Uffizio è la prova quasi certa che fu lui stesso il denunciatore²⁵, perché in nessun altro modo Sergardi avrebbe

²³ Ho letto tutte le lettere dal 1716 al 1721, ma si fa riferimento a Gravina soltanto in quelle, tutte del 1718, che cito nel testo.

²⁴ Quondam cita appunto le lettere n. 160 e 161, della quale ho appena riportato uno stralcio. La lettera n. 160, del 19 gennaio 1718, non fa riferimento al Sant'Uffizio; alla terza facciata troviamo scritto: «Averete inteso la morte disgraziata del povero Filodemo. Bisognerà fargli il funerale».

²⁵ Il fatto che Sergardi era a conoscenza che «I suoi scritti sono dal Sant'Uffizio» dimostra che il denunciatore fu egli stesso o uno della sua cerchia di amici che si confidò con lui. Infatti è difficile che uno dei consultori o dei cardinali avesse violato il segreto istruttorio mettendo a conoscenza Sergardi di un'istruttoria su Gravina. La denuncia, come ho già detto, avveniva al Sant'Uffizio; nel momento in cui il denunciatore lasciava la lettera di denuncia, nemmeno lui sapeva più cosa accadeva all'opera (o alle opere) de-

potuto sapere del processo a Gravina, in quanto le notizie sui procedimenti preliminari e sui processi non potevano trapelare altrimenti, perché velate dal segreto istruttorio fino alla condanna del libro, condanna

nunciata: solo nel caso di condanna finale si veniva a sapere del processo, dal momento che il libro veniva messo all'Indice. Sergardi, avendo fatto la denuncia al S. Uffizio, dichiara all'amico del Taja che le carte relative a Gravina sono presso tale organo competente e mostra di non sapere che la questione fu invece passata alla Congregazione dell'Indice. Come ho già accennato, non è rimasta traccia del nome di Gravina presso nessun fondo dell'Archivio del Sant'Uffizio: tutto ciò che lo riguarda è presso l'Archivio della Congregazione dell'Indice. Neanche la lettera di denuncia è stata conservata: fu molto probabilmente cestinata, dal momento che il Sant'Uffizio non aprì un fascicolo su Gravina (cosa che invece accadde per Vico: il caso della *Scienza nuova* fu trattato dal Sant'Uffizio, e tutti i documenti relativi a quest'opera sono conservati in un unico fascicolo, compresa la lettera di denuncia). Inoltre Sergardi nella lettera sopra citata parla di «scritti» in generale: non è del tutto da escludere che la denuncia riguardasse tutta l'opera (o comunque diversi scritti) di Gravina e che fu poi il Sant'Uffizio o il Segretario della Congregazione dell'Indice a decidere di appuntare l'attenzione sulle sole *Tragedie*. Tuttavia sembra più probabile che Sergardi nella sua denuncia abbia posto la sua attenzione sulle *Tragedie*: infatti, come vedremo più avanti confrontando il contenuto dei *Prologhi* alle *Tragedie* con i 19 versi dell'*Andromeda* su cui si appuntò l'attenzione dei due consultori, appare chiaro che Sergardi dovette sentirsi offeso dalle *Tragedie*, vedendo forse la sua persona attaccata nella figura di Calcante nel *Palamede* o di Mennone nell'*Andromeda* o comunque di altri personaggi delle *Tragedie* ipocriti nemici del saggio. La lettera del 29 gennaio 1718 è da considerare comunque come termine *ante-quem* per la datazione della denuncia, che cioè può essere avvenuta solo prima di quella data. Ma c'è da aggiungere che essa non può essere avvenuta molto tempo prima della morte di Gravina, perché il Roggianese sarebbe stato messo a conoscenza della cosa, dal momento che fino all'ultimo aveva goduto di grossi appoggi presso la Curia pontificia e anche presso alcuni cardinali che facevano parte della Congregazione dell'Indice, oltre che presso Pignatelli. C'è inoltre da aggiungere un interessante dato alla questione del ruolo di Sergardi nella istruttoria nei confronti di Gravina. Nella *Pasquinata*, che Quondam pubblica (in SERGARDI, *op. cit.*, pp. 375-397) nel volume a sua cura delle *Satire*, attribuendola a Sergardi (anche se con qualche riserva, per la quale vedi, ivi, la sua *Nota al testo*, p. 81), viene preso ferocemente di mira il cardinale Fabroni (che negli anni dell'istruttoria alle *Tragedie* è Prefetto della Congregazione dell'Indice) ai vv. 187-198, p. 383, e anche il cardinale Vallemano (che negli anni dell'istruttoria alle *Tragedie* è membro della Congregazione dell'Indice e presenza alle prime due riunioni della Congregazione dedicate appunto alle *Tragedie*), ai vv. 58-60, p. 377 e ai vv. 199-204, p. 384. Dal momento che la *Pasquinata* è, come sottolinea Quondam, del 1708 (ivi, p. 80), non è in contraddizione con la denuncia che Sergardi (o un uomo a lui vicino) avrebbe fatto contro le opere di Gravina presso il Sant'Uffizio: non soltanto erano passati circa dieci anni dalla scrittura della *Pasquinata*, ma essa era rimasta inedita e, nel manoscritto in cui Quondam l'ha trovata, non c'è neanche l'indicazione dell'autore. Sergardi quindi sapeva bene di non essere per questo invisato al Sant'Uffizio e pertanto non si fece alcuno scrupolo a denunciare (di persona o meno) le opere di Gravina come eretiche.

che nel nostro caso non ci fu. È inoltre certo che la lettera di denuncia sia stata inviata prima della morte di Gravina²⁶, dal momento che Sergardi, nella lettera citata a del Taja in cui gli comunica la morte di Gravina, gli fa anche sapere (sia stato lui o meno il denunziatore) che gli scritti di Gravina erano già in Sant'Uffizio²⁷.

²⁶ C'è un elemento anche a favore dell'ipotesi che la denuncia sia avvenuta almeno un anno prima della morte di Gravina, cioè prima della nuova edizione del 1717 delle *Tragedie cinque*, della quale nei *Protocolli* e nei *Diari* non si parla mai: l'edizione di riferimento è quella del 1712 sulla scia, evidentemente, della lettera di denuncia. Quest'ultima deve risalire a prima dell'edizione del '17, dal momento che, se la denuncia fosse stata successiva, il denunziatore, tanto attento a incriminare Gravina, sarebbe stato a conoscenza della nuova edizione (*Di Vincenzo Gravina Giurisconsulto Tragedie cinque*, in Napoli MDCCXVII, presso Dom. Antonio, e Nicolò Parrino. In questa edizione i testi delle tragedie non presentano varianti rispetto a quella del '12, tranne che per la grafia di alcune parole). I consultori fanno riferimento all'edizione del '12 mostrando di non sapere dell'esistenza della seconda edizione del 1717, nonostante le loro relazioni siano rispettivamente del '19 e del '20. La prima, quella di Bonucci, è probabilmente del 18 luglio 1719; la data che riporta, 18 luglio 1718, è quasi certamente frutto di un *lapsus* del consultore, perché la relazione avrebbe dovuto essere consegnata proprio il 18 luglio 1719, che è appunto il giorno dopo la Congregazione del 17 luglio 1719, nel corso della quale Bonucci avrebbe dovuto discuterla; infatti, come ho già detto, generalmente i consultori consegnavano il manoscritto della relazione il giorno dopo che l'avevano discussa di fronte ai Cardinali. Anche se non si può escludere del tutto l'ipotesi che Bonucci abbia scritto la relazione esattamente un anno prima del giorno in cui avrebbe dovuto discuterla, quanto appena detto, unito al fatto che sembra difficile che Bonucci abbia ultimato e firmato la redazione definitiva della sua relazione con tanto anticipo, sembra far propendere più per l'ipotesi del *lapsus* da parte del consultore nello scrivere l'anno. Quindi è altamente probabile che sia stata scritta per essere discussa in occasione della Congregazione del 17 luglio 1719. La relazione è conservata però alla carta successiva alla riunione del 4 dicembre 1719 dato che Bonucci a quella del 17 luglio 1719 (per la quale evidentemente aveva scritto questa relazione) fu assente per malattia. Quella di Bertolotti è successiva, dal momento che solamente nella Congregazione del 4 dicembre 1719 fu deciso di dare le *Tragedie* in lettura a un altro consultore; la relazione è infatti conservata nelle carte successive al foglio informativo della Congregazione del 23 aprile 1720 nel corso della quale la relazione stessa fu appunto discussa e anche votata.

²⁷ L'istruttoria avvenne in ogni caso dopo la morte di Gravina. Del resto, anche da morto Gravina conservava, per la forza dei suoi scritti, la stessa 'pericolosità' che per alcuni aveva avuto da vivo (vedremo più avanti chi poteva essere interessato a screditarlo). Rimaneva ancora caldo il ricordo, inoltre, delle idee da lui espresse, oltre che nelle opere scritte, anche a voce (sia Bonucci che Bertolotti fanno riferimento alla sua 'maldicenza') e degli atti concreti che infastidirono parecchi gruppi di personaggi autorevoli (come la spaccatura d'Arcadia e la fondazione dell'Accademia dei Quirini, la denuncia da parte di Gravina, inviata al Papa sotto forma di lettera, del collegio degli avvocati concistoriali responsabili della decadenza dell'Università «La Sapienza»).

Nelle tre lettere successive Sergardi parla ancora di questo processo e più in generale fa la cronaca a del Taja della questione da lui montata sul Gravina eretico²⁸. Quella del 12 febbraio alla seconda e terza facciata recita: «Di Filodemo si dicono gran' cose, e sempre più si viene in cognizione che era un' [sic] pessimo Cristiano. Iersera morì Primoli Seg.rio Regio dell'Imp.re che era tutto di Filodemo, dal quale si lasciava consigliare e guidare, e colle diversioni sue hà portato di gran' pregiudizi a questa corte. In tale occasione si sono rinnovate più che mai l'invettive contro Filodemo e messa la materia per l'Orazione che li fanno in funere. Se ci sarà niente di nuovo sarete informato». Nella lettera del 19 febbraio 1718 Sergardi alla seconda facciata scrive: «L'Orazione in funere Philodemi è terminata, ma non si vedrà che unita ad altr'opere sopra questo degno soggetto, di cui ogni giorno si scoprono nuove virtù da canonizzarlo colle tizzonate». Quest'ultima frase acquista senso se si collega a quella analoga della lettera citata del 29 gennaio 1718, dove Sergardi ritiene probabile che al Sant'Uffizio decideranno di «disumare il cadavere per farlo abbruciare in Campo di Fiore». Nella lettera che ho scoperto datata 12 marzo 1718 Sergardi nella seconda facciata fa un altro importante riferimento a un processo presso il Sant'Uffizio²⁹: «Il Processo che vi accennai, so che si tira avanti ma un altro più tremendo se ne vede oculantemente [?], che doppo Filodemo sono morti due suoi confederati, uno mangiato da cancrena, e l'altro da mal Francese»³⁰.

Gravina, comunque, nonostante i suoi acerrimi nemici, aveva molte persone prestigiose che lo stimavano, come abbiamo già visto, anche all'interno della Curia.

²⁸ Tuttavia, dopo la lettera del 12 marzo 1718 non accennò più alla questione a del Taja, evidentemente perché si rese conto che le cose non stavano andando come lui aveva auspicato. Infatti, come ho già detto, non vi è traccia, nei documenti del Sant'Uffizio, di un processo vero e proprio: la questione fu rimandata alla Congregazione dell'Indice, che trattò il caso molto tempo dopo queste lettere (per la prima volta il 4 dicembre 1719) e lo archivìò già nella riunione successiva del 23 aprile 1720.

²⁹ Ma Sergardi esagera, sia nella lettera del 12 marzo 1718 che in quella del 29 gennaio 1718, a parlare di processo, dal momento che in quel periodo, tutt'al più, si stava ancora valutando la denuncia delle *Tragedie* di Gravina pervenuta al Sant'Uffizio, denuncia che fu poi passata alla Congregazione dell'Indice essendo stato evidentemente il caso ritenuto poco importante.

³⁰ Sempre in questa lettera è presente un accenno cinico e senz'altro poco rispettoso del Papa, che ci fa riflettere sull'ipocrisia del personaggio, soprattutto considerando le accuse che il consultore Bonucci, forse sulla falsariga della lettera di denuncia, rivolge a Gravina in quanto critico, nell'*Andromeda*, delle gerarchie ecclesiastiche.

Dopo questa lettera non accennò più alla questione a del Taja, evidentemente perché si rese conto che le cose non stavano andando come lui aveva auspicato e che in realtà non ci fu mai un processo contro Gravina presso il Sant'Uffizio.

Sulla questione di Sergardi probabile denunziatore di Gravina torneremo più avanti, volendo dare ora la precedenza all'esame dei testi relativi all'istruttoria conservati presso l'Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede.

3. *Le tre riunioni della Sacra Congregazione dell'Indice sulle Tragedie cinque.*

Passiamo dunque alla ricostruzione di ciò che accadde nel corso delle tre Congregazioni di nostro interesse, integrando le notizie presenti nei *Protocolli* con quelle dei *Diari*.

I fogli 556, 592 e 628 del volume dei *Protocolli* 1715-21 si chiamano tecnicamente «fogli informativi»: si tratta di convocazioni indirizzate, da parte del Segretario della Congregazione Pipia, «All'Eminentissimo e Reverendissimo Signore», il Cardinale Prefetto Agostino Fabroni. Subito dopo, con la formula *Fiat notum* seguita dall'elenco degli altri 14 cardinali membri della Sacra Congregazione dell'Indice³¹, era indi-

Leggiamo infatti la terza facciata della lettera: «Il Papa stà alleg.mo, bisogna che abbia qualche cosa di sicuro in mano, o che si lusinghi d'averla. Iermattina ci fù per un'ora; aveva l'esame de [sic] vescovi e doppo quello la Predica, che Dio sa a che ora finì, e non mi licenziava mai. Vuol campare 20 anni in più».

³¹ Tuttavia, mentre il Prefetto, il Segretario e il Maestro del Sacro Palazzo sono sempre presenti alle riunioni, ci sono sempre molti assenti rispetto all'elenco dei cardinali indicato nei fogli informativi. Infatti, a livello solo nominale e onorifico molti cardinali facevano parte della S. C. dell'Indice, perciò Pipia li convocava tutti, ma partecipavano pochi alle riunioni. I cardinali presenti alla prima Congregazione dell'Indice di nostro interesse sono sei, alla seconda sette, all'ultima 4. I consultori convocati sono sempre presenti, in quanto le riunioni della Sacra Congregazione consistono proprio nelle relazioni tenute al cospetto del Collegio cardinalizio da parte dei consultori sui libri a loro assegnati (*referet* è un termine tecnico indicato sempre nei fogli informativi di nostro interesse, ff. 556 e 592 e 628, per indicare che il consultore riferisce, riporta in giudizio, quest'opera perché venga giudicata dai cardinali). I consultori presenti alle tre Congregazioni di nostro interesse sono le prime due volte 6 e la terza 5: ciascuno relazionava su un autore. Tuttavia, nella trentesima il relatore Antonio Maria Bonucci fu assente per malattia, mentre fu invece presente alla trentunesima: nei *Protocolli*, nella carta immediatamente successiva al foglio informativo, è conservata la sua relazione

cato che la convocazione si estendeva a tutti loro. In ciascun foglio informativo si metteva al corrente il Cardinale Prefetto di quando ci sarebbe stata la successiva riunione. Veniva anche premesso che era necessario che il giorno indicato non coincidesse con quello di un concistoro, al quale infatti i cardinali avrebbero dovuto partecipare: in tal caso la Congregazione dell'Indice sarebbe stata rinviata.

Dunque questi fogli informativi nascono come convocazioni, e il corpo del testo rappresenta appunto la convocazione. Nel foglio informativo, nello stesso tempo, con indicazione molto sintetica inserita *ex-post*, sono verbalizzati, in alto o in margine e con inchiostro sempre differente, gli esiti delle discussioni. Pipia, infatti, conclusa la riunione, nei fogli informativi inseriva un segno a fianco dei nomi dei cardinali che effettivamente erano convenuti. Precisava, inoltre, a margine della data dell'invito, se effettivamente la riunione si era tenuta in quel giorno o se era stata spostata a causa di un concistoro (cosa che accade per la terza Congregazione di nostro interesse, c. 628), oppure indicava se la riunione era avvenuta ma uno dei relatori non vi aveva partecipato (è il caso della c. 556: a fianco del nome di Bonucci presente nel testo della convocazione è scritto, successivamente, che «il relatore fu assente per malattia»). Soprattutto il segretario appuntava ciò che avevano deliberato i cardinali a proposito di ciascun libro: alla c. 592, a lato dell'indicazione del nome di Bonucci, è indicato, successivamente, che la Congregazione aveva deciso che il libro fosse dato in lettura anche ad un altro perito; alla c. 628 è invece aggiunto, a lato dell'indicazione del nome di Bertolotti, la decisione definitiva di archiviazione del caso Gravina: il parere del secondo consultore viene fatto proprio dai cardinali.

Nei *Diari*, che riportano i verbali veri e propri delle riunioni della Congregazione dell'Indice, tali notizie sono riportate per esteso e corrispondono sempre a quelle dei *Protocolli*, senza aggiunta di ulteriori notizie, ma solo in una forma più estesa.

Nel volume dei *Diari* 1708-1721, c. 171 si fa riferimento alla data della riunione (17 luglio 1719) indicata nel volume del *Protocolli* 1715-1721 alla c. 556, ed è anche indicato che si tratta della trentesima

scritta, che probabilmente consegnò in quell'occasione stessa o il giorno dopo, secondo l'usanza. Dopo che ciascun consultore aveva relazionato, i Cardinali decidevano se affidare il libro a un secondo perito (nel caso in cui se ne era ascoltato solamente uno) o prendevano la decisione definitiva (tramite voto) sul volume, condividendo il più delle volte il parere del consultore.

Congregazione. Inoltre è scritto che avvenne «in Palatio Apostolico Quirinali», come avverrà anche per le altre due (infatti è questo il luogo dove si riuniva la Congregazione dell'Indice, mentre le riunioni del Sant'Uffizio avvenivano in Santa Maria sopra Minerva). Segue l'elenco dei Cardinali che intervennero a tale Congregazione: Astallio, Gualteri, Vallemani, Fabroni (il Prefetto), Tolomei, Imperiali (oltre al *Reverendissimus Pater, ac Dominus Magister S. Palatii*).

Alla c. 172 è indicato che per la prima volta Padre Bonucci avrebbe dovuto relazionare sul libro di Gravina, ma non poté partecipare alla riunione perché malato. Quanto detto trova ampio riscontro alla carta 556 dei *Protocolli*. Alla c. 556r (foglio informativo che fa riferimento alla trentesima Congregazione, tenutasi in data 17 luglio, ore 12, del 1719³²) è riportato l'elenco dei libri discussi, con a fianco indicata, *a posteriori* e sinteticamente, la decisione presa dai cardinali in merito a ciascuno di essi: sulle *Tragedie* di Gravina è detto che Bonucci non partecipò alla Congregazione perché fu assente per malattia, di quattro libri si diede la proibizione e del sesto è scritto «fuit suspensus donec corrigatur». Si tratta, come ho già detto, di un foglio illustrativo che consiste nella Convocazione dei Cardinali alla trentesima Congregazione dell'Indice e che riporta aggiunte successive. La parte scritta prima, cioè la convocazione, recita, alla c. 557r: «Die Lun. 17 Julij hora 12 erit Sacra Congregatio Indicis in Palatio Apostolico Quirinali, si non fuerit consistorium. Notum fiat Eminentissimis, et Reverendissimis Dominis Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus». Segue l'elenco completo dei Cardinali convocati, che sarà sempre lo stesso³³ anche per le altre due riunioni (come ho appena detto, con una lineetta aggiunta *a posteriori* sono indicati quelli che intervennero); la convocazione è rivolta anche al «Reverendissimo Patri et Domino Magistro S. Palatii». Segue inoltre l'elenco dei consultori convocati a relazionare ciascuno su un libro e il nome del «Reverendissimo Padre Agostino Pipia».

Alla c. 558r inizia il «Folium agendorum in Cong. ne 30^a: Die 17 luglio 1719». Tra i vari punti che si sarebbero dovuti trattare in questa Congregazione, quello che interessa noi è il sesto, alla c. 558v, ed è indicato in lingua italiana: «Si chiami a riferire pro p.^a vice il P. Bonucci. Riferisca il voto del P. Bonucci il P. Segretario, che sta indisposto, se li

³² L'anno è indicato solo nei *Diari*, e non nei *Protocolli*.

³³ Astallio, Tanara, Casoni, Corsini, Gualteri, Vallemani, Fabroni (il Prefetto), Schrattenbach, Tolomei, Pamphili, Ottoboni, Imperiali, De Alteriis, Albani.

Emi.mi Sig.ri si contentano». Dunque, al momento in cui questo foglio illustrativo fu scritto, già si sapeva dell'indisposizione di Bonucci, il quale comunque aveva preparato la relazione, dal momento che ne fanno («il voto») chi scrisse il foglio (probabilmente proprio il Segretario che quindi parla di sé in terza persona). Evidentemente 'li Emi.mi Sig.ri non si contentarono' di sentir letta da Pipia la relazione di Bonucci; infatti non si discusse delle *Tragedie* quel giorno, e lo si fece direttamente alla trentunesima Congregazione del 4 dicembre 1719; la relazione di Bonucci è allegata nelle pagine successive a quelle del foglio informativo relativo alla Congregazione del 4 dicembre 1719, segno che fu consegnata allora.

Nel volume dei *Diari* 1708-1721, c. 175 si fa riferimento alla trentunesima Congregazione del 4 dicembre 1719 (indicata nei *Protocolli* alla c. 592), che avvenne, come sempre, «in Palatio Apostolico Quirinali». Segue l'elenco dei Cardinali: Astallio, Tanara, Gualteri, Vallemani, il Prefetto Fabroni, Tolomei, Imperiali. L'elenco dei consultori³⁴ cambia moltissimo rispetto alla volta precedente dal momento che nella trentesima Congregazione tutti i casi (tranne quello delle *Tragedie* di Gravina, di cui non si discusse) furono conclusi. Alla c. 177 è verbalizzato che fu tenuta oralmente la relazione di Bonucci su Gravina per la prima volta e che gli Eminentissimi Cardinali deliberarono di dare a un altro perito l'incarico di esaminare le *Tragedie*. A fianco è indicato il riferimento alla relazione consegnata in forma scritta da Bonucci e conservata in *Protocolli* 1715-21, cc. 598r e v.

Quanto detto trova ampio riscontro alla carta 592 dei *Protocolli*³⁵, dove era previsto, nel corpo del testo, cioè nella convocazione alla riunione, che Bonucci avrebbe relazionato per la prima volta in occasione della trentunesima Congregazione.

Alla carta 594r ha inizio il «Folium agendorum Cong. ne 31^a: Die 4 dicembre 1719». Tra i vari punti che si sarebbero dovuti trattare in questa Congregazione, quello che interessa noi è il quinto, alla c. 594v: «Si chiami il P. Bonucci a riferire de cinque tragedie di Vincenzo Gravina pro p.^a vice». Al punto 9 è scritto: «Si chiamino secondo l'ordine prescritto nel foglio comune gli altri relatori per riferire ciascuno il li-

³⁴ L'elenco dei cardinali e consultori che furono presenti alla Congregazione coincide con quello indicato in *Protocolli* 1715-21, cc. 593r e v.

³⁵ Che riporta la convocazione della Congregazione per la data 4 dicembre 1719, ore 15; anche in questo caso l'anno si evince solo dai *Diari*.

bro che gli è stato commesso, che tutti sono pro p.^a vice». Infatti, come ho già detto, nella precedente Congregazione si conclusero tutte le cause tranne quella di Gravina; nel *folium agendorum* è aggiunto: «Dica il Segretario che alli 6. di Decembre dell'anno passato 1719 la Santità di Nostro Signore confermò tutti i decreti della precedente Congregazione che si fece alli 4. dello stesso Dicembre».

Come è confermato anche dai *Diari*, Bonucci relazionò come previsto e dovette essere in quella occasione che affidò alla Congregazione anche la relazione scritta conservata, sempre nei *Protocolli*, alla c. 598, dal momento che a essa fa riferimento il verbale della stessa riunione conservato nei *Diari* alla c. 177, come s'è visto. Alla c. 592 dei *Protocolli*, inoltre, è stato scritto, *ex-post*, che i Cardinali decisero di dare il libro in lettura anche ad un altro consultore, proprio come scritto nei *Diari*.

La terza e ultima Congregazione dell'Indice riguardante Gravina fu la trentaduesima e si svolse il 23 aprile 1720: nei *Diari* è segnalata alla c. 180, dove si riscontra, in accordo con quanto scritto nelle pagine corrispondenti del volume dei *Protocolli* 1715-21 alla c. 628, che i Cardinali che vi parteciparono furono «Tanara, Gualterius, Fabronus Praefectus, Ptolomeus, et R.mus Pater, ac D.nus Mag. Sacri Palatii».

Alla c. 628 dei *Protocolli*, come già alle cc. 556 e 592, si specifica che il giorno indicato della Congregazione può essere soggetto a cambiamenti: la Congregazione sarebbe saltata se proprio in quel giorno, cosa che poi si verificò, si fosse fissato anche un concistoro. Nei primi due casi la Congregazione dell'Indice (la trentesima e la trentunesima) ebbe luogo nel giorno indicato nel foglio illustrativo dei *Protocolli* (come si evince anche dai verbali corrispondenti nei *Diari*).

L'incontro previsto alla c. 628 fu invece posticipato di otto giorni come indicato *ex post* in alto a destra nel foglio informativo. In quest'ultimo, inoltre, si avvisa il cardinale prefetto e gli altri cardinali convocati che Bertolotti avrebbe relazionato per la seconda volta (la prima relazione era quella di Bonucci) sulle *Tragedie* del Gravina. Ecco qui di seguito la mia traduzione del foglio informativo, c. 628:

Eminentissimo ed Eccellentissimo Signore

Nella futura Congregazione dell'Indice che avrà luogo nel giorno 15 aprile se non vi sarà il concistoro, il Reverendo Padre Leo Bertolotti, Chierico regolare dei Minori, Lettore di Sacra Teologia riporterà per riferirne per la seconda volta l'opuscolo intitolato *Di Vincenzo Gravina Tragedie cinque. In Napoli 1712.*

In alto a sinistra è stato aggiunto sempre in latino, *ex post*: «[In effetti, la Congregazione] fu impedita a causa del concistoro e fu tenuta il 23 aprile 1720».

Nei *Protocolli* il foglio informativo (proprio come per i precedenti 556 e 592, la convocazione non è datata né firmata ma si presume scritta o perlomeno dettata dal segretario Pipia) testimonia che Bertolotti fu presente alla riunione del 23 aprile 1720 e che relazionò oralmente; consegnò in seguito due relazioni scritte conservate l'una di seguito all'altra alle cc. 638r-645r. Alla c. 628 è indicato che in quel giorno si sarebbero trattati cinque casi, e che le *Tragedie* di Gravina sarebbero state il secondo. Proprio a fianco di tale indicazione, è trascritta, *ex post*, con inchiostro diverso, la decisione definitiva dei Cardinali: «Dimittatur». Dunque la sentenza, concisa quanto compendiosa, è di archiviazione del caso³⁶.

Alla c. 630r è indicato il «Folium agendorum in Congregazione 32^a Die 23 Aprilis 1720». Nel momento in cui era stato scritto l'ordine del giorno si sapeva già che la Congregazione era stata spostata al 23 aprile; tra i vari punti, l'ottavo è il seguente: «Si chiami il P. Bertolotti a riferire pro 2^a vice le *Tragedie* di Gravina. Doppo, dica il Segretario che quest'opuscolo si riferì pro prima vice nella Cong. del mese di Dicembre dal P. Consultore Antonio M. Bonucci e fu di parere che abscissis de medio his novendecim versibus, sinatur in lucem publicam prodire liber hic tragediarum Gravinae.». Tornando al volume XIV dei Diari, alla c. 183 troviamo, all'interno del verbale dell'intera riunione, le pagine relative al caso Gravina: «P. Leo Bertolotti, Cler. Reg. Min. S. Theologiae Lector, et huius S. C. consultor retulit pro 2^a vice opusculum inscriptum: Di V. Gravina Tragedie cinque in Napoli 1712. Emi. D ni, huius consultoris relatione discussa, et omnibus que contra hoc opusculum obiecta fuerunt diligentissime perpensis, censuerunt esse dimittendum, ac permittendum»³⁷.

³⁶ Secondo lo schema degli altri due fogli illustrativi, alla c. 629r troviamo la convocazione scritta in latino: «Die Lun. 15 Aprilis hora 13 erit Sacra Congregatio Indicis in Palatio Apostolico Quirinali, si non fuerit concistorium. Notum fiat Emi.mis». Segue infatti l'elenco di tutti i Cardinali: quelli indicati tramite una lineetta inserita *ex post* corrispondono a quelli indicati nei *Diari* come presenti.

³⁷ Segue il riferimento alla relazione di Bertolotti conservata nei *Protocolli*, vol. 1715-1721, cc. 638 sgg. In effetti sono, come ho già anticipato, due diverse relazioni (entrambe si concludono con la firma) che trattano due diversi aspetti dell'analisi di Bertolotti delle *Tragedie*. Evidentemente, Bertolotti le discusse entrambe il 23 aprile 1720 e le consegnò

4. *La relazione di padre Antonio Maria Bonucci.*

Entriamo ora nel vivo di questo saggio, cioè le relazioni dei due consultori. Riporto le mie traduzioni tra caporali, indicando tra parentesi quadra il numero della carta, quando ne inizia una nuova, del documento tradotto. Ho preferito non fornire traduzioni letterali, dal momento che il linguaggio usato dai relatori è spesso metaforico e l'andamento del periodo è involuto, per cui il testo necessita di essere 'sciolto' (per questo motivo cambio anche la punteggiatura) per rendere scorrevole la lettura in italiano.

I due consultori, il padre gesuita Antonio Maria Bonucci e il padre francescano Leone Bertolotti, danno prova di raffinata erudizione e di conoscenze non solo teologiche ma anche letterarie; utilizzano entrambi un lessico molto ricercato e una complessa costruzione del periodo (del resto, le loro relazioni hanno come destinatari i cardinali che avevano certamente il loro stesso livello culturale). Le loro relazioni, oltre a inserirsi nella polemica settecentesca sulla *Tragedia*, forniscono notizie di cui finora nulla si sapeva sulla personalità di Gravina e sulla fortuna delle sue *Tragedie*.

Bonucci fa uso del linguaggio dell'invettiva classico, che presenta, come si sa, un vocabolario a parte: perciò non bisogna meravigliarsi del linguaggio violento e talora volgare utilizzato da questo padre gesuita, perché esso è normale per il genere a cui egli si rifà, ed è lo stesso adoperato da Sergardi, alle cui *Satire*, come vedremo, fa riferimento l'altro revisore (pur non citandone il nome, ma alludendo a lui e alle sue *Satire* in maniera inequivocabile), Bertolotti, che addirittura considera le accuse di Sergardi e Capasso nei confronti di Gravina come una prova della malalingua e livore di Gravina stesso. Da parte sua Bonucci parla più genericamente di testimoni ancora in vita di una serie di vizi di Gravina, dei quali vizi riporta addirittura l'elenco, soffermandosi in particolare sulla sua sfrontatezza. Il consultore riesce scaltramente a individuare nelle *Tragedie* delle allusioni da parte di Gravina a personaggi del tempo, cosa che, come vedremo più avanti, può aver indotto Sergardi a denunciare l'opera, forse sostenuto da una potente corrente all'interno della Curia. Ecco dunque la mia traduzione della relazione (c. 598r e v) del padre gesuita Antonio Maria Bonucci:

nello stesso momento. La decisione presa dalla Congregazione dei Cardinali fu confermata dal Papa: «Sanctitas sua illa omnia confirmavit, et pro confirmatis haberi voluit, et mandavit» (verbale della trentatreesima Cong. Feria 2^a Die 26 Augusti 1720, c. 185r).

[c. 598r] Ciò che bisogna giudicare delle cinque Tragedie del Gravina pubblicate si riconosce facilmente non soltanto dal modo di scrivere, ma soprattutto dall'indole di colui che scrive³⁸. Prima di tutto egli sembra che dagli antichi e più mordaci scrittori di epigrammi abbia ereditato la mala lingua e la penna intrisa nel veleno del livore. A tal punto egli fu sempre simile alla coda dello scorpione nel colpire³⁹, che pur di suscitare il plauso e il riso dei bricconi⁴⁰ simili a lui, giammai risparmiò nessuno, neanche se amico. Anzi, per non trascurare nessuna occasione di pungere, non si vergognò mai di spezzare anche i legami di amicizia, a tal punto fu per lui cosa sublime, a costo della diminuzione della fama altrui, conquistarsi la sua, anche presso lo stupidissimo volgo. Chiunque avrà voglia di conoscere più da vicino l'indole di codesto tragediografo, servendosi di coloro i quali gli erano più familiari, avrà tanti testimoni⁴¹ della sua sfrontatezza, della sua temerarietà, della sua impudenza, della sua equivoca religione, quanti furono gli infelicissimi uditori delle sue dichiarazioni verbali⁴².

A cominciare dall'inizio di questo libro, avverte il lettore che egli deve attribuire qualsiasi espressione che si discosta dagli istituti e dai costumi cristiani non all'autore, ma ai personaggi⁴³.

Ottima e santa professione, propria dei più buoni e timorati poeti. Ma volesse il cielo che avesse conservato questa intenzione, che all'inizio esibisce con forza, anche nel corso del suo poetare fino alla fine! Ma, trascinato da questo vizio di dir male e di abbaiare, sotto la veste di un personaggio da lui diverso scaglia mille dardi di malvagità e di ingiuria non soltanto contro le cose e gli uomini profani, ma anche contro il cielo e cerca di distruggere e deprimere e schiacciare le cose più sacre e lo stesso diritto.

³⁸ Come si vede, sin dall'inizio l'invettiva assume i toni dell'attacco personale, cosa che fa ipotizzare che Bonucci conoscesse Gravina personalmente e che facesse parte di quegli ambienti della Curia ostili al Roggianese, di cui faceva parte anche Sergardi e sui quali torneremo più avanti.

³⁹ «Ipsi cauda scorpionis in ictu fuit».

⁴⁰ «Nebulones».

⁴¹ Gravina era infatti morto da poco tempo; anche per questo motivo colpisce ancora di più la violenza dell'invettiva da parte di un religioso.

⁴² Dall'astio di queste parole si può dedurre che Bonucci stesso fu tra questi «infelicissimi uditori».

⁴³ Queste espressioni di Gravina, che anche nell'edizione del '12 sono in latino, fanno parte dell'*Avvertenza* intitolata «Auctoris edictio» che segue immediatamente la dedica delle *Tragedie*.

5. *La questione delle false interpretazioni degli oracoli divini e delle Scritture in Gravina dall'Hydra mystica all'Andromeda.*

Ma ecco che la relazione di Bonucci va a concentrarsi sul nucleo principale della questione, costituito per lui (e di conseguenza per il secondo revisore) da 19 versi della IV scena del III atto dell'*Andromeda*. In questi versi Proteo (rivolgendosi al sacerdote Mennone) indirizza pesanti attacchi ai sacerdoti pagani, in quanto interpreti disonesti dei messaggi divini allo scopo di pilotare la vita politica secondo i propri interessi. Proteo li disprezza anche perché essi screditano ed escludono dalla comunità quei sapienti che tentano di smascherare le loro frodi. Ma leggiamo direttamente la relazione dalla mia traduzione:

Mettendo da parte tutto il resto, con maggiore attenzione sfogliamo soltanto l'*Andromeda*, in particolare da pagina 101 a pagina 104 e troveremo apertamente che l'autore rappresenta Proteo che sotto l'aspetto di Mennone deride il sommo capo della Chiesa e unico maestro della Fede, e perciò le dichiarazioni che provengono dalla cattedra di Pietro vengono accusate conseguentemente di errore e revocate in dubbio, [come se] potessero essere lecitamente sottoposte all'esame degli uomini. Ascoltiamo questo sfrontato poeta che scherza in maniera così sacrilega su un argomento tanto serio nei suoi versi.

[598v]

Se Giove, ch'è verace, ed infallibile,
Voi date per autor de i vostri oracoli,
 E con applauso dell'istesso popolo,
Tosto uccidete chi li vuol discernere;
 Che maraviglia, se la gente stolido,
 Che sola può da voi sicura vivere,
 Giammai non osa rinvocare in dubbio
Le risposte che credono discernere
Dall'autor sommo d'ogni certitudine?
 E benché è grande la vostra ignoranza,
 Che sempre più nutrite con escludere
 Chi credete più saggio del consorzio,
 Ch'avrebbe in odio tanta fraudolenzia;
 Pur potete accoppiare a vostro comodo,
 E contradizioni e ripugnanzie;
 Ch'ognun condanna l'ignoranza propria,
 Se mai difficoltà trova in comprendere

Quelle dubbie risposte, e quegli oracoli,
A cui divinitate ascrive, ed applica⁴⁴.

Il sottolineato è mio, perché i versi evidenziati si avvicinano a un brano analogo dell'*Hydra mystica*. Infatti, le accuse del personaggio graviniano ai sacerdoti pagani ricalcano le espressioni con le quali Gravina nell'*Hydra* si scaglia contro gli esegeti delle Sacre Scritture a lui contemporanei che, dando ad esse i significati che fanno loro comodo, distorcono il significato autentico del messaggio divino. Ecco qui di seguito il brano dell'*Hydra*⁴⁵:

Praeterea tot interpretandi genera sunt inventa, ut, tanquam plurima retia tendantur, qui hinc effugit, illuc cogatur incurrere, ac quivis sensus, si una via non successit, alia possit occupari. Qui etenim placita sua non potest e Scripturis elicere per interpretationem proprietatis vocabulorum, confugiet ad tropos et metaphoras: hic si obstructus sit aditus, divertet ad anagogicum sensum; si neque hinc exitum reperiat, undique patebunt et occurrent allegoriarum, quae deesse non possunt unquam.

Anche in tale brano Gravina, per bocca di Haeresis, si scaglia contro i falsi interpreti delle Sacre Scritture: essi riescono, con lo strumento della retorica, a dare ai brani delle Scritture i significati che essi vogliono: infatti, come s'è appena visto nel brano citato, qualunque significato riposto, se non si è riusciti a dimostrarlo per una strada, può essere 'afferrato' (volendo tradurre letteralmente l'espressione di Gravina) tramite un altro livello dell'esegesi biblica. Chi infatti non può ricavare dalle Scritture ciò che gli fa comodo attraverso l'interpretazione del senso proprio che hanno le parole, ricorrerà ai tropi e alle metafore: se anche qui è ostruito l'accesso (al significato che l'esegeta disonesto vuol ricavare dalle Scritture), ricorrerà al senso anagogico, e se neppure da qui troverà la via, da ogni parte gli verranno incontro con molta facilità le allegorie, le quali non possono mai mancare.

Da questo brano appare chiaro che Gravina, come ho già dimostrato in un mio precedente lavoro⁴⁶, non ha chiara la suddivisione tomistica dei quattro sensi dell'allegoria biblica e parla di allegoria nel suo significato

⁴⁴ Questi diciannove versi sono stati tratti da Bonucci dall'edizione del 1712 delle *Tragedie cinque*, p. 104.

⁴⁵ *Hydra*, p. 34.

⁴⁶ A. PLACELLA, *Gravina e l'universo dantesco*, Napoli, 2003, nel secondo capitolo.

etimologico di *allo agoreuo*, come pure utilizza i termini di ‘tropi’, ‘metafore’, ‘senso anagogico’, in maniera alquanto generica. In ogni caso il senso di questo brano è lo stesso di quello incriminato dell’*Andromeda*. Insomma, in base al confronto con il brano dell’*Hydra*, oserei dire che Bonucci (e evidentemente il denunziatore che forse ha suggerito questi versi nella sua denuncia) non aveva tutti i torti a vedere in questi diciannove versi un’allusione ai teologi del suo tempo; egli però esagera nell’arrivare a concludere che l’autore ce l’avesse anche con il Papa, perché Gravina, almeno nel brano dell’*Hydra* citato, se la prende solo con una particolare corrente di teologi. E infatti, come vedremo, Bertolotti smonterà questa deduzione di Bonucci, mostrando appunto che Gravina non allude affatto al Papa nel brano in questione dell’*Andromeda*.

Ritornando al testo di Bonucci lì dove l’abbiamo lasciato, alla carta 598v, egli commenta i versi dell’*Andromeda* che ha appena riportato dicendo che essi anche a un lettore molto ignorante appaiono come allusivi di accuse al Pontefice, ma, aggiunge, ci sono altri passi di questa tragedia, che Bonucci dice di aver deciso di non riportare, in cui Gravina dichiara cose contro il Pontefice in maniera meno lampante: di tali allusioni i più ignoranti non possono accorgersi, per cui, e qui riprendo la mia traduzione,

se gli Eminentissimi Padri si degnino di udire, qualunque esso sia, il mio parere, ritengo che, eliminati questi diciannove versi che abbiamo riportato prima, si possa consentire la pubblicazione. E anche se⁴⁷ venisse del tutto proibito, la stessa proibizione stimolerà la voglia dei lettori, secondo quel detto del poeta che è diventato un proverbio, Ovidio, *Elegie*, 4. 4.: «noi ci sforziamo di acquisire sempre le cose vietate e desideriamo ciò che è proibito»⁴⁸. Sottometto volentieri alla censura delle Eminenze Vostre quest’opinione e tutto ciò che ho detto e scritto dalla Casa Professa Romana della Società di Gesù.

18 luglio 1718 [ma 1719]

Antonio Maria Bonucci della Società di Gesù.

Dunque il parere di questo revisore si conclude con il suggerimento di consentire la pubblicazione delle *Tragedie* eliminando però i diciannove

⁴⁷ A «Quandoquidem», c. 598v, segue un richiamo che fa riferimento al seguente brano aggiunto sulla pagina a fianco, cioè 599r: «praeterquam quod ipsam putidioris styli sui morositatem adeo legentium mentes fastidiunt, ut paucos sit author adinventurus, qui vel ad unius scena calcem citra nauseam sint perventuri».

⁴⁸ Tale citazione è indicata a margine.

nove versi⁴⁹ da lui citati dell'*Andromeda*. I cardinali, dopo aver ascoltato il parere di Bonucci nel corso della trentunesima Congregazione, in data 4 dicembre 1719, decidono di affidare le *Tragedie cinque* in lettura anche ad un altro revisore (ma ancora non si fa il nome di Padre Leone Bertolotti).

6. *La prima relazione di padre Leone Bertolotti e la sua convinzione, non lontana da quella graviniana*⁵⁰, *della necessità di un'analisi letterale dei testi.*

Le due relazioni di Bertolotti sono conservate una di seguito all'altra, rispettivamente alle carte 638r-640r e 641r-645r: evidentemente il consultore le consegnò nello stesso momento, come due diverse parti di un unico lavoro. Esse non riportano l'indicazione della data, ma sono presumibilmente scritte in momenti diversi⁵¹, sia perché sono piuttosto lunghe (quella di Bonucci è invece di sole due facciate), sia perché iniziano entrambe con l'intestazione agli «Em.mi et R.mi D.ni» e si concludono entrambe con la firma, elemento che evidenzia che ciascuna è una relazione a sé. E in effetti, come vedremo, trattano ciascuna aspetti diversi delle *Tragedie* ma anche della persona di Gravina.

Lo stesso Bertolotti, come il precedente relatore, ostenta sin dall'inizio il suo livore nei confronti della persona di Gravina. Eppure nella prima relazione egli segue l'ordine delle argomentazioni di quella di Bonucci per smontarle una per una, nel corso di una magistrale lezione di esegesi impartita al collega Bonucci e costellata di dotte citazioni. All'inizio della seconda relazione Bertolotti annuncia che il suo

⁴⁹ Il 26 febbraio 1562 i padri conciliari, nella terza e ultima fase del Concilio di Trento, elaborarono «dieci regole generali per l'Indice, che rimasero valide sino alla grande riforma di Leone XIII (1878-1903) del 1896» (WOLF, *op. cit.*, p. 25). Bonucci, in questo suo parere, si rifà all'ottava di esse, intitolata *Espurgazione*, dove viene prescritto che «le opere il cui contenuto principale è buono, nelle quali però è confluito insieme qualcosa che fa pensare a eresia, empietà o divinazione, possono essere permesse soltanto se sono state 'purificate' dall'Inquisizione romana – vale a dire emendate da quelle parti – e sono apparse in una nuova edizione conforme» (ivi, p. 27).

⁵⁰ In particolare Gravina esprime questo concetto nell'*Hydra*, nel brano sopra riportato, ma è questo un discorso che ritorna anche nelle opere giuridiche.

⁵¹ In ogni caso sono state redatte in occasione della trentaduesima Congregazione avvenuta il 23 aprile 1720 e consegnate, secondo la prassi, allora o il giorno dopo (sono infatti conservate, come abbiamo già visto, di seguito al foglio illustrativo relativo a questa Congregazione).

parere si dividerà in due parti: il vero e proprio parere sulle *Tragedie* e quello sulla persona di Gravina. La prima parte della seconda relazione, quindi, integra in tal modo la prima relazione che costituiva una confutazione di quella di Bonucci, in quanto si concludeva col parere che nessun verso delle *Tragedie* fosse meritevole di censura. Di ben diverso tenore è la seconda parte della seconda relazione, che si conclude con un'accusa di ateismo nei confronti del defunto Roggianese.

Passando all'esame diretto dei documenti, nella prima relazione Bertolotti dà inizio (cc. 638r-639r) all'esame delle *Tragedie* partendo dai 19 versi dell'*Andromeda* dei quali Bonucci aveva suggerito la soppressione. Bertolotti riporta l'intero brano citato da Bonucci ma prosegue citando anche i versi successivi⁵², che riporto qui di seguito:

E con l'opinion sua cieca, e stolidia,
 Supplisce, e scema, e riduce in concordia
 Senso, che manchi, o abbondi, o sia contrario.
 E a professar con voi mestiere d'ozio,
 Di gola, di superbia, e di libidine,
 Corre dalle Città tutte dell'Affrica
 A larghe, e piene vele l'ignoranzia;
 Guidata, e retta dalla fraudolenzia;
 Non solo per predar dentro la Libbia;
 Ma fino alla remota terra incognita:
 Portando morte a chi vorrai resistere
 Alle menzogne vostre, al ladrocinio.
 Onde da Giove dati per interpreti
 Della sapienza sua, della giustizia,
 Siete cangiati in ladroni, e carnefici.
 Ne mai l'autorità temete perdere,
 Ch'alla difesa sua di Giove il fulmine
 Veglia nell'opinion di tutto il popolo.
 Ed io, che sol potrei l'error dissolvere,
 Son costretto a portar mentita immagine;
 Perché, se nudo gli occhi mi scoprissero,
 Tosto a Saturno torneria l'imperio.

⁵² Questo brano nell'edizione del 1712 è alle pp. 104-105. Come per le altre citazioni dalle *Tragedie*, seguo la grafia e la punteggiatura dell'edizione originale del 1712, e non della citazione riportata nella relazione del consultore.

Subito dopo la fine della citazione, alla c. 639r, Bertolotti commenta questi versi affermando che «queste parole, prese alla lettera, sono contro il sacerdozio pagano, [e solo] se le prendiamo in senso allegorico⁵³ diventano empie e sacrileghe». Qui il revisore fa riferimento a sant'Agostino e al suo modo di interpretare le Scritture, ricordando che il Santo aveva insegnato che «si può interpretare allegoricamente la Sacra Scrittura se da questo tipo di esame non proviene alcuna contraddizione con la lettera del testo». L'esegesi che Bertolotti compie dei versi incriminati dell'*Andromeda* è particolarmente interessante perché proprio essi ricordano il passo dell'*Hydra* sopra citato in cui Gravina se la prendeva con gli esegeti biblici che facevano delle Scritture degli esami troppo arzigogolati, facendo a parer suo troppo uso del senso allegorico, cercando di trovare, sotto la lettera, significati riposti in realtà inventati da loro. Tale lavoro di esegesi forzata era quello che aveva compiuto Bonucci proprio con questi versi dell'*Andromeda* che tanto assomigliano al discorso di Haeresis, vedendo in essi una presa di posizione da parte di Gravina contro il Papa e le gerarchie ecclesiastiche (interpretazione che, come vedremo subito, Bertolotti smonterà). Bertolotti afferma che questi versi presi alla lettera non sono empie e che soltanto utilizzando il senso allegorico (Bertolotti qui fa riferimento allo stesso tipo di interpretazione allegorica impropria e forzata cui faceva riferimento Gravina nell'*Hydra*) il loro significato può essere stravolto. Allora Bertolotti, per dimostrare che in questi versi Gravina non se la prende con il Papa, riporta, alla c. 639v, un brano del *Prologo* in cui Gravina parla esplicitamente bene del Papa regnante⁵⁴:

E quel che ha preso il santo gregge a pascere
 Con la dottrina, e col perfetto esempio,
 Tien chiuse con ragion le scene pubbliche.

Mettendo a confronto questi versi con quelli in questione dell'*Andromeda*⁵⁵, Bertolotti fa un discorso tipico del modo di ragionare dei

⁵³ Volendo cioè vedere in esse, come ha fatto Bonucci, un'allusione alle gerarchie ecclesiastiche e al Papa.

⁵⁴ Come vedremo più avanti, lo stesso Gravina distingue, nei *Prologhi* inediti alle *Tragedie*, i suoi attacchi alle frodi di potenti ecclesiastici della Curia romana dall'elogio del Papa.

⁵⁵ Anche qui Bertolotti mette in pratica le norme del regolamento procedurale della Congregazione dell'Indice, in cui «si precisava ai censori [...] che non si debba giu-

Gesuiti del tempo e delle distinzioni morali che essi compivano (anche se egli non è Gesuita, ma lo è Bonucci, le cui affermazioni capziose egli deve smontare utilizzando proprio le sue armi retoriche): quei versi dell'*Andromeda* possono, in teoria, riferirsi o ai sacerdoti pagani (se presi alla lettera) o al Papa (se letti secondo il senso allegorico); quando ci sono due diverse possibilità, una buona e una cattiva, di giudicare una persona, dice Bertolotti, siamo autorizzati ad assolverla⁵⁶; dunque quei versi vanno interpretati in senso buono (cioè quello letterale). Tuttavia, aggiunge Bertolotti, quel passo è comunque pericoloso, perché può indurre alcuni lettori (come è infatti accaduto a Bonucci) a credere che nel suo senso allegorico alluda al Papa; in ogni caso essi cadrebbero in errore, perché non è corretto, data la premessa che Gravina fa nel *Prologo*, «interpretare le invettive di Proteo contro i sacerdoti pagani come dette da Gravina contro i sacerdoti cattolici». Bertolotti fa riferimento (640r) anche al brano evangelico in cui Cristo diceva (*Giov. 2, 19-22; Mt. 26, 61*) che avrebbe potuto ricostruire in tre giorni il Tempio se lo avessero abbattuto, intendendo con queste parole riferirsi al tempio del Suo corpo, che sarebbe risorto tre giorni dopo la Sua morte. I presenti accusarono Gesù di falsità, non avendo compreso il vero senso che Egli dava a quelle parole. Bertolotti dice che questo esempio serve a comprendere anche i versi dell'*Andromeda* incriminati da Bonucci: quest'ultimo, infatti, ha dato a essi un senso diverso da quello che avevano realmente per Gravina. E ciò in accordo con quanto si diceva prima dei vari livelli di lettura di un'opera. Perciò il documento si conclude con il voto pronunciato da Bertolotti immediatamente prima della firma: «Nullam invenio in eo causam». Egli, dunque, ritiene che non solo non sia necessario alcun processo di censura, ma che non vadano neanche eliminati i diciannove versi indicati da Bonucci.

dicare 'un libro sulla base di singole frasi estrapolate dal contesto, senza metterle in relazione con altre contenute nella medesima opera'» (WOLF, *op. cit.*, p. 67).

⁵⁶ Si trattava di un comportamento usuale che fu poi messo per iscritto nella costituzione *Sollicita ac provida* del 1753, dove furono sanzionate le norme per la censura libraria: «se a un autore cattolico, che ha fama di uomo dotto e pio, dovessero sfuggire delle formulazioni passibili di un'interpretazione positiva come di una negativa, la convenienza richiede di intenderle nel primo modo, per quanto è possibile» (*Sollicita ac provida*, in «Magnum Bullarium Romanum», s. 2, t. IV, Roma, 1757, par. 19, citato in WOLF, *op. cit.*, p. 43).

È sorprendente come ciò che Bertolotti dice dell'esegesi di un'opera, citando anche sant'Agostino e criticando l'uso troppo forzato che Bonucci aveva fatto dell'interpretazione allegorica dei diciannove versi dell'*Andromeda*, coincida perfettamente con quanto dice lo stesso Gravina proprio in quei diciannove versi dell'*Andromeda* contro i falsi interpreti e nell'analogo brano dell'*Hydra*.

7. La seconda relazione di Bertolotti.

Il documento successivo, anch'esso non datato, incomincia alla carta immediatamente successiva, 641r, e si conclude alla c. 645r. Se nella prima relazione Bertolotti si occupava principalmente di smontare le accuse mosse da Bonucci alle *Tragedie* e in particolare ai diciannove versi citati dell'*Andromeda*, nella seconda entra nel vivo delle *Tragedie cinque*, ma anche della personalità di Gravina, arrivando, alla fine, a dare due diversi giudizi rispettivamente sulle *Tragedie* e sul loro autore.

Nella seconda relazione Bertolotti esordisce con una notizia molto utile di carattere storico. Egli dice che l'edizione delle *Tragedie* di cui si sta occupando è del 1712, ma lui dichiara di averle viste recitare, insieme ad altre persone, nel 1711 (evidentemente poco prima dello scisma d'Arcadia del 1711) in diversi luoghi, tra cui i giardini di Palazzo Farnese, dove si svolgevano appunto le Adunanze d'Arcadia. Questo confermerebbe che è giusta la datazione fornita da Celestino Garibotto della lettera che Maffei nel 1710 scrisse a Muratori per annunciarli che Gravina aveva composto le *Tragedie cinque* per suo invito⁵⁷. È vero cioè che esse sono state composte e fatte circolare due anni prima della loro pubblicazione. Dunque un anno (dal 1710 al 1711) perché le *Tragedie* potessero essere fatte conoscere agli attori (che furono, come vedremo subito, i giovani seguaci di Gravina) che le avrebbero recitate e perché ne fossero organizzate le rappresentazioni (che Bertolotti afferma essere avvenute, di tutte e cinque, nel 1711). È presumibile inoltre che Gravina abbia aspettato di pubblicare le *Tragedie* dopo averne prima saggiata la riuscita scenica: probabilmente, se gli spettatori le avessero derise, come fecero poi molti suoi lettori, primo fra tutti Caspasso, non le avrebbe pubblicate. Ma la cerchia di spettatori alle Adu-

⁵⁷ Lettera datata «23 agosto 1710», in S. MAFFEI, *Epistolario (1700-1755)*, 2 voll., a cura di C. Garibotto, Milano, 1955, vol. I, pp. 53-54.

nanze d'Arcadia era ristretta e selezionata, composta da persone in rapporti d'amicizia (più o meno formale) con l'autore, i quali non possono che aver espresso dei giudizi positivi, anche perché Gravina dovette essere molto probabilmente presente alle rappresentazioni⁵⁸. Neanche Bertolotti, che non è avaro, per il resto, di critiche alla persona di Gravina, parla di una riuscita negativa delle rappresentazioni delle *Tragedie*. Dal momento che Bertolotti dichiara di esser stato presente a più di una rappresentazione di esse, deve avere in quelle occasioni conosciuto di persona Gravina, se non lo conosceva già da prima⁵⁹.

Ho reperito un'altra testimonianza sulla rappresentazione in Arcadia delle *Tragedie* di Gravina. Nella biografia di Alessandro Guidi contenuta *Nelle Vite degli Arcadi illustri* si legge: «essendo uscite ultimamente alla luce alcune Tragedie Italiane, che avevano acquistata qualche non piccola fama agli autori, fra le quali 5 dell'Abate Gian Vincenzo Gravina giurista recitate da giovani suoi seguaci in un'Adunanza, riportarono queste applausi così strepitosi, che una lodevole invidia di gloria punse il cuore del puntiglioso Alessandro»⁶⁰.

Gravina, dunque, compose le *Tragedie cinque* non solamente per dare una semplice prova letteraria classicistica di come si affronta la scrittura di questo genere, ma anche con lo scopo di rappresentarle. Del resto era proprio questo il programma della riforma della tragedia intrapreso da Maffei. Citando un brano del biografo graviniano Andrea Serrao, Paola Luciani dimostra che il Roggianese con le *Tragedie cinque* si proponeva un fine pedagogico, in alternativa al teatro delle

⁵⁸ A questo proposito bisogna ricordare quello che diceva Maffei del pubblico teatrale del suo tempo: gli spettatori invitati a una rappresentazione gratuitamente sono poco attendibili perché non esprimeranno mai, per ragioni di cortesia, un giudizio sincero se il loro parere sullo spettacolo è negativo: solamente il pubblico pagante è attendibile (cfr. ID., *Istoria del Teatro e difesa di esso* premessa al *Teatro Italiano o sia scelta di tragedie per uso della Scena*, 3 voll., Verona, Vallarsi, 1723-1725, vol. I, p. XXI, citato da V. PLACELLA, *La polemica settecentesca della «Merope»*, in «Filologia e Letteratura» XIII, 1967, 3, pp. 309-336 e XIII, 1967, 4, p. 326).

⁵⁹ Infatti Gravina, come si sa, aveva molte e importanti conoscenze presso la Curia, primo fra tutti il Papa stesso, che allora era Clemente XI (che fu Papa dal 1700 al 1721), essendo ancora, nel 1711, agente personale di Francesco Pignatelli presso la Curia (lo fu dal 1690 al 1712). D'altra parte Bertolotti descrive la personalità di Gravina come se lo avesse conosciuto a livello personale.

⁶⁰ *Vita di Alessandro Guidi*, in *Vite degli Arcadi illustri*, Roma, nella stamperia di Antonio de' Rossi, 1714, vol. III, p. 240.

scuole dei Gesuiti, nei confronti dei giovani cui si indirizzavano i suoi studi giuridici⁶¹.

Tornando alla seconda relazione di Bertolotti, all'inizio del documento, c. 641r, Bertolotti nota che nello stemma dell'edizione napoletana del 1712 delle *Tragedie* sono raffigurati il cane e l'istrice. In questi due animali Bertolotti vede un'allusione alla personalità del Gravina: la mordacità del cane simboleggerebbe il suo cinismo, gli aculei dell'istrice il suo essere pungente. Cosa del tutto singolare, Bertolotti porta a testimonianza dell'audacia e della temerarietà di Gravina, come se fossero dei testimoni attendibili, Sergardi e Capasso, pur non facendone il nome, ma alludendo alla loro identità in maniera del tutto inequivocabile, definendoli, rispettivamente (cito dalla mia traduzione), «il satirico fustigatore di Gravina in lingua latina» e «il napoletano che deride in dialetto l'autore delle *Tragedie*».

Bertolotti passa poi all'analisi delle *Tragedie* e esordisce dicendo che Gravina non doveva lodare se stesso nel *Prologo*, definendosi legista, ora-

⁶¹ «Quinque sumpsit sibi componendas Tragoedias, quas brevi admodm trium mensium intervallo absolvit; moxque per lectissimos adolescentes, quas in bonis artibus excolendas suscepisse supra demonstravimus, in suis aedibus agi curavit. Finem autem eiusmodi poematum allegoricum in eo collocabat Gravina, ut per vivos sub mortuorum persona in scenam prodeuntes, et agentes res praesentes sub veteribus latitantes, mores aetatis suae carperentur» (J. ANDREAE SERRAI, *De vita et scriptis Jani Vincentii Gravinae*, Commentarius ad illustrissimum virum D. Emmanuelem De Roda et Anieta, Romae, ex typographia de Rubeis, MDCCLVIII, pp. 75-76). Questo brano proverebbe, secondo Paola Luciani, che le *Tragedie* di Gravina avevano lo scopo di essere rappresentate da giovani per altri giovani per proporre un teatro alternativo a quello delle scuole gesuitiche: «L'antagonista dei gesuiti che, a partire dalla giovanile *Hydra mystica*, ingaggia una lotta in difesa della fede non mediata dai fallaci interpreti di essa, continua la battaglia anche contro il teatro educativo praticato nelle loro scuole. Ad esso infatti non contrappone una tragedia di argomento religioso, ma filosofico, recuperando tuttavia il valore religioso all'interno della tradizione della sapienza degli antichi. Ne è indiretta conferma la testimonianza del biografo [...] Serrao, secondo la quale le tragedie erano da Gravina destinate ad essere recitate dai giovani della sua scuola privata: non soltanto dunque, quella di Gravina, una riforma indirizzata ai dotti, ma anche una proposta pedagogica rivolta a quella 'cupida' gioventù cui si indirizzavano i suoi studi giuridici e che, presso le scuole dei gesuiti, trovava altri modelli e sproni. La stessa traduzione latina delle tragedie volgari, non portata a termine, ma lasciata in eredità con altre carte al diletto allievo Metastasio, denuncia l'antagonismo e la emulazione del teatro latino dei collegi gesuiti, i cui allievi possiedono una padronanza degli strumenti retorici ignota ai giovani che affluiscono all'università romana» (P. LUCIANI, *La passione sapiente: «Le Tragedie cinque» di Gian Vincenzo Gravina*, in «Studi italiani» VI, 1992, pp. 70-71).

tore e filosofo e restauratore della Tragedia, perché Cicerone nel III libro del *De oratore* ha detto che nessuno può giudicare se stesso, dal momento che ciascuno conosce se stesso solo in minima parte⁶². Del resto questa auto-esaltazione, che tanto irrita Bertolotti e anche altri contemporanei, primo fra tutti Capasso, deriva dal suo intento, dichiarato sin dall'*incipit* del *Prologo*, di essersi rifatto al prototipo della tragedia classica nel comporre le sue *Tragedie cinque*⁶³, nelle quali, perciò, addita il momento cruciale della riforma di questo genere; da esse, inoltre, porta esempi nel *Della Tragedia* per spiegare come debba scriversi una tragedia⁶⁴.

⁶² «Minime sibi quisque notus est et difficillime de se quisque sentit» (CICERONE, *De oratore*, III, IX, 33).

⁶³ Gravina, infatti, è convinto, come già nella *Ragion Poetica*, che quella degli antichi poeti rappresenti l'archetipo della poesia di tutti i tempi, al quale deve rifarsi ogni poeta. Lo ripete nel *Della Tragedia*, p. 580: «non solo con la *Ragion poetica* di tutta la poesia, ma con questo trattato abbiamo voluto [...] esporre quell'idea che nella mente de' suoi antichi autori fu impressa dalla conoscenza ed osservazione della natura». Si consideri la modernità di questa affermazione, più volte già ribadita nella *Ragion Poetica*: un'analoga dichiarazione di poetica si ritrova persino in Pascoli: l'archetipo della poesia, lo si chiami *fanciullino* o *Ragion Poetica*, ha le sue radici nella poesia degli antichi che si fondeva con la Natura secondo Pascoli (per il quale il poeta, nel suo identificarsi con il fanciullino, non ha altro fine «che quello di riconfondersi nella natura, donde uscì, lasciando in essa un accento, un raggio, un palpito nuovo, eterno, suo»: G. PASCOLI, *Il Fanciullino*, in *Pensieri e discorsi*, in *Opere*, t. II, a cura di M. Perugi, Milano-Napoli, 1981, pp. 1637-1686, p. 1685) e secondo Gravina («Siccome delle cose vere è madre la natura, così delle cose finte è madre l'idea, tratta dalla mente umana di dentro la natura istessa, ove è contenuto quanto col pensiero ogni mente, o intendendo o immaginando, scolpisce»: *Ragion Poetica*, p. 200). Nel *Della Tragedia*, p. 510 («il vero non invecchia, né muore, ed è il medesimo in tutte le stagioni»), Gravina utilizza per il vero poetico una espressione molto simile a quella che userà Pascoli (la «vera poesia [...] si trova, non si fa, si scopre, non s'inventa»: G. PASCOLI, *Il Fanciullino*, cit., p. 1685).

⁶⁴ *Della Tragedia*, pp. 528, 540, 546, 552. Nel *Prologo* alle *Tragedie cinque*, inoltre, nel passo in cui Bertolotti indica come sconvenienti gli elogi di Gravina a se stesso, in realtà l'autore non fa una sterile auto-esaltazione, ma vuole dimostrare che è necessario, per chiunque voglia scrivere tragedie, essere «Legista, Oratore, e filosofo» (*Prologo*, quarta facciata); lo ripete nel *Della Tragedia*, p. 528, dove scrive che non gli sarebbe potuta bastare la semplice erudizione per comporre le sue tragedie, ma la conoscenza «d'Omero e dei più antichi Greci» e la «scorta non solo dell'istorie, delle lettere e delle orazioni latine, ma delle romane leggi ancora, che scoprono i lineamenti più fini del costume e le fibre più interne del governo romano: il quale senza la giurisprudenza, per entro la sola erudizione assai grossolanamente e confusamente si raccoglie». Questa importanza data nel *Prologo* e nel *Della Tragedia* al suo essere giuriconsulto (nel *Prologo* si definisce, come si è appena visto, «Legista, Oratore, e filosofo») si riflette nel titolo dato alle *Tragedie* dell'edizione del 1717: *Di Vincenzo Gravina Giuriconsulto Tragedie cinque*. Sempre nella nuova edizione Gravina indirizza a Paolo Doria dei giambi nei quali si difende dalle critiche ricevute a seguito della precedente edizione.

Bertolotti, dopo aver parlato del *Prologo*, annuncia di passare all'esame delle *Tragedie* e di voler riferire brevemente in primo luogo se ci siano cose degne di esser notate dal punto di vista del fine dell'opera, e in secondo luogo se ci siano cose degne di esser notate dal punto di vista del fine di colui che opera.

Bertolotti passa subito (641v) ad esaminare il primo punto e dichiara, mostrando di possedere una grande cultura ed erudizione, di concordare con sant'Agostino (cita il quarto libro del trattato *Contro Pelagio*) e altri teologi per i quali il fine dell'opera, una volta esaminato l'intero contenuto per se stesso, è quello al quale l'opera stessa viene ordinata (cioè finalizzata: come si vede, Bertolotti fa uso di un linguaggio tipico della filosofia scolastica). Invece, il fine di colui che opera è il fine verso il quale l'opera viene diretta con intenzione.

Molto interessante è il discorso di fondo sulla tragedia condotto da Bertolotti (642r), che ben si inserisce all'interno della polemica settecentesca e delle diatribe teologiche su questo genere. Citando le teorie sulla mimesi di Platone e Aristotele, Bertolotti scagiona le *Tragedie* di Gravina dall'accusa di mancanza d'ortodossia, ma lo fa considerandole solamente dal punto di vista del fine dell'opera e non da quello del fine dell'autore, che, come vedremo, egli finisce col condannare. Le *Tragedie*, cioè, non sono condannabili per il fatto che in esse vengono esposti le virtù e i vizi dei personaggi, perché in questo Gravina segue le regole della mimesi proprie di questo genere (lo stesso Gravina in una sorta di *Avvertenza*, lo si è visto, per prevenire le accuse che poi effettivamente gli furono mosse, si dissociava da qualsiasi cosa dicessero di sacrilego o immorale i suoi personaggi, dei quali riferiva, secondo le regole della mimesi, i discorsi senza per questo dividerli). Perciò era stato possibile all'autore attribuire una nota di empietà ai sacerdoti pagani: perché così esigeva la legge dell'imitazione. Cita inoltre Arnobio, che nel libro quarto contro i Gentili, citando a sua volta Varrone, riteneva che da parte dei primi sacerdoti dei Gentili le frodi fossero continue e i sacrifici riprovevoli.

Nella conclusione (c. 645r) del suo parere, dopo aver 'salvato' le *Tragedie* considerandone il contenuto per se stesso (cioè il fine dell'opera), Bertolotti esprime un giudizio negativo sul loro autore (cito dalla mia traduzione): «ciò sia detto per le *Tragedie*, perché se fosse lecito aggiungere qualcosa sull'autore stesso, con naturalezza sosterrai ciò che di Erasmo⁶⁵

⁶⁵ Una tale accusa di ateismo ad Erasmo ai tempi in cui scrive Bertolotti (che a sua volta riprende un giudizio altrui) è giustificata dal fatto che Erasmo era all'Indice, e tra

affer mò il dottissimo Alfonso De Castro nel libro terzo, capitolo ottavo, del *De iusta ereticorum punitione*: «quest'autore fu sin dai teneri anni a lungo versato frequentatore dei poeti e oratori greci e latini e da questi ricavò una così grande libertà di dire, che tutto ciò che gli piacesse subito lo rendeva pubblico. Chi non riconobbe in lui la libertà di Luciano e l'irrisione feroce di tutti? A tal punto assimilò il modo di pungere e lo stile di Luciano, che da molti uomini anche della sua nazione fu chiamato ateo, cioè senza Dio, così come anche Luciano veniva denominato. Ciò tuttavia direi dell'autore dell'opera presente, non della presente opera dell'autore, cosa che lascio all'integerrimo giudizio delle Vostre Eminenze». Insomma, nonostante il giudizio negativo sulla persona di Gravina, Bertolotti sottolinea molto chiaramente il suo parere, espresso altrettanto chiaramente nella prima relazione, sul fatto che nessun luogo delle *Tragedie* meriti di essere censurato.

I Cardinali della Congregazione dell'Indice si resero pertanto subito conto che non c'era luogo a procedere, per cui archiviarono immediatamente il caso, e a questo procedimento preliminare non seguì alcun processo di censura contro Gravina. I cardinali seguirono il parere che Bertolotti diede sin dalla prima relazione («nullam invenio in eo causam») e respinsero le considerazioni di Bonucci che consigliava di pubblicare l'opera espurgandola di diciannove versi dell'*Andromeda*⁶⁶.

i 'peggiori'. Infatti, nel primo Indice pontificio pubblicato, nel 1559, l'elenco dei libri proibiti era suddiviso in tre classi (partizione che viene conservata anche nell'Indice tridentino del 1564); nella prima classe rientravano gli autori «che hanno sbagliato più di tutti gli altri e per così dire *ex professo*, e che perciò vengono proibiti in linea di principio con tutti i loro scritti» (citato in WOLF, *op. cit.*, p. 22). In questa rubrica, comprendente 603 nomi, compariva anche quello di Erasmo. Inoltre, egli nell'Indice tridentino del 1564 compariva sia tra gli eretici della prima classe sia nella seconda classe, dove erano «elencati come proibiti soltanto alcuni dei suoi libri» (ivi, p. 32). Nell'Indice del 1596 Erasmo venne spostato «in una classe più innocua» (ivi, p. 34).

⁶⁶ I documenti, di cui abbiamo ora concluso l'esame, sull'istruttoria alle *Tragedie* costituiscono un ritrovamento particolarmente importante dal momento che, per usare le parole che Wolf adopera a proposito di una sua ricostruzione del procedimento preliminare svoltosi nel 1820 sul manuale di Adolfo Knigge, «questi voti con le prime impressioni di lettura non si sono conservati quasi mai nei documenti della Congregazione dell'Indice, visto che perlopiù venivano riferiti a voce in un incontro del Segretario con i due consultori o periti» (ivi, p. 66). L'importanza del ritrovamento del procedimento preliminare su Gravina è tanto più grande se si considera come Wolf commenta il suo analogo ritrovamento del procedimento preliminare su Knigge: «tramite l'esempio del Knigge è possibile documentare per la prima volta un procedimento preliminare della Congregazione dell'Indice, perché in questo caso, per qualche motivo, i

Da queste carte viene fuori il ritratto di un Gravina dal carattere pessimo, invisibile a più persone non solo per i motivi accennati prima in nota e che adesso esporremo più diffusamente⁶⁷, ma anche per la sua mordacità. Questo ritratto andrebbe a confermare, anche se solo in minima parte, quello composto nelle sue *Satire* da Sergardi (alle quali, tra l'altro, fa riferimento Bertolotti); ma soprattutto presenta molti elementi in comune con le accuse di malalingua (anche riguardo agli amici) e irascibilità che Pier Jacopo Martello rivolge a Gravina nel suo *Femia sentenziato* e nella *Ritirata del Femia* (sulle quali opere ci soffermeremo più avanti). Già Bonucci si trovava concorde con chi parlava male di Gravina. È probabile che la coincidenza di accuse, mosse da Sergardi nelle *Satire* e dai due consultori nelle loro relazioni, sia dovuta alla lettera di denuncia. In essa presumibilmente Sergardi, il maggiore indiziato come denunciatore di Gravina presso il Sant'Uffizio, ha mosso a Gravina le stesse accuse (dalle quali Gravina si era difeso già nei *Prologhi*, come vedremo più avanti) di superbia, maldicenza, persino ateismo, già formulate nelle *Satire*, cosa che dovette indurre i periti a tenerne conto nei loro pareri. Ma perché tanto odio da parte di Sergardi nei confronti di Gravina? Innanzitutto c'era tra i due una differenza di fondo sul modo di considerare la poetica arcadica. E quando scoppiò la crisi d'Arcadia⁶⁸, Sergardi prese le parti di Crescimbeni, di cui condivideva l'impostazione. Inoltre, Gravina stesso, nel *Prologo all'Appio Claudio*, dichiara che Sergardi si era accanito contro di lui nelle *Satire* perché sapeva che spargendo fango sulla sua persona si sarebbe giovato delle amicizie di potenti nemici di Gravina: con le *Satire*, infatti, «a sé la sorte accrebbe, accrebbe il premio, / con la conquista di maggior salario»⁶⁹.

voti [va specificato che Wolf intende per voti le relazioni da parte dei periti incaricati] vennero redatti per iscritto e fortunatamente si sono conservati» (ivi, pp. 66-67); tutto questo si può dire anche delle carte graviniane.

⁶⁷ Tra cui i problemi che diede all'Arcadia, al collegio degli Avvocati concistoriali, ad alcune correnti della Curia romana, ad alcuni letterati di cui aveva apertamente criticato le opere.

⁶⁸ Per la questione cfr. anche A. QUONDAM, *Addenda graviniana*, cit., in partic. pp. 267-270 e 284-285.

⁶⁹ *Prologo all'Appio Claudio*, p. 297.

8. *Le accuse di Sergardi (dalle quali Gravina si schermisce nei Prologhi alle Tragedie) e quelle a lui rivolte dai due consultori dell'Indice.*

Tra tutte le tragedie di Gravina i consultori hanno appuntato la loro attenzione su diciannove versi dell'*Andromeda*. Ora, è altamente probabile che il denunziatore stesso abbia indicato come non ortodossi tali diciannove versi. Come abbiamo visto, questi versi possono essere interpretati alla luce del brano dell'*Hydra* sopra citato, dove Gravina criticava la corrente di alcuni teologi, in particolare gesuiti, che interpretavano le Scritture a loro uso e consumo, tramite una lettura allegorizzante. Nei versi in questione dell'*Andromeda* è scritto anche che i sacerdoti che detengono, grazie alla loro tendenziosa interpretazione degli oracoli divini, il potere politico, emarginano quei saggi che osano dare un'interpretazione corretta degli oracoli. In questa figura di saggio stritolato nelle maglie del potere politico è evidentemente adombrata la figura di Gravina stesso. È possibile che dietro la denuncia vi siano alcuni esponenti di una corrente politica interna alla Curia che si sono visti chiamati in causa da questi diciannove versi e da altri luoghi delle *Tragedie* e che essi, per rispondere alle accuse di Gravina sul loro essere lontani dalle Scritture (accusa che è rivolta loro in maniera esplicita nei *Prologhi* inediti alle *Tragedie*, in particolare in quello al *Palamede*, come vedremo subito) abbiano avuto interesse che Sergardi denunziasse Gravina per mancanza di ortodossia. Settano nelle sue *Satire* aveva già accusato Gravina di avere idee non ortodosse in teologia; in particolare lo aveva accusato di molinismo. Sembra dunque esserci una continuità tra le accuse rivolte a Gravina nelle *Satire* e quelle rivolte a Gravina presso il Tribunale ecclesiastico. Inoltre lo stile del primo consultore, Bonucci, il quale concorda con l'anonimo denunziatore nel trovare eretici i diciannove versi dell'*Andromeda*, sembra riprendere lo stile delle *Satire* di Sergardi nel suo attaccare non solo i luoghi considerati eretici delle opere graviniane, ma anche la persona dello stesso Gravina nella sua feroce invettiva. Come dicevo, Sergardi nelle sue *Satire* aveva accusato Gravina di professare il molinismo, a causa della filosofia della luce presente nelle *Egloghe*⁷⁰. Ma del

⁷⁰«Compendiose doctrina lucis universalis ad Philodemi mentem explicatur, quae quidem nil aliud est, si lector bene animadvertat, quam molinismus scientificus» (Nota all'edizione del 1700 delle *Satire* di Sergardi, ora in SERGARDI, *op. cit.*, citata da A. QUONDAM, *Cultura e ideologia di Gian Vincenzo Gravina*, Milano, 1968, p. 109).

molinismo Gravina parla, in alcune lettere a Pignatelli, come dottrina esecrabile⁷¹, in particolare negli accurati resoconti delle riunioni della Congregazioni dell'Indice in cui si discuteva del molinismo⁷² e nel racconto di un episodio sconcertante avvenuto ad opera di «una scelerata setta»⁷³ che si rifaceva a «un corollario del molinismo»⁷⁴. In questa lettera Gravina mostra di deplorare la dottrina molinista proprio per la profonda conoscenza che ha di essa, attestata dalla descrizione che fa a Pignatelli delle «massime» dei molinisti stessi, aggiungendo che queste ultime erano ancora «occulte», non essendo ancora state condannate ufficialmente dalla «Sacra Inquisizione»⁷⁵, e quindi conosciute solo da persone, come lui, vicine alla Curia. Nelle lettere a Pignatelli Gravina mostra dunque di avere rapporti molto stretti con alcuni Cardinali della Congregazione dell'Indice, che devono averlo informato in privato del contenuto delle discussioni teologiche che venivano fatte appunto nel corso delle loro riunioni velate dal segreto istruttorio. La profonda conoscenza dimostrata da Gravina degli indirizzi teologici della Congregazione dell'Indice e dell'accanimento di essa nel perseguire le teorie ritenute poco ortodosse e la vicinanza di Gravina, dimostrata nelle lettere⁷⁶,

Quondam aggiunge che i vv. 124-154 della III satira (SERGARDI, *op. cit.*, pp. 118-120) «presentano un Gravina inequivocabilmente molinista» (A. QUONDAM, *Cultura e ideologia*, cit., p. 109 n.).

⁷¹ Gravina si pronuncia anche in un'altra occasione sul molinismo come dottrina esecrabile per antonomasia. Nel Codice Ottoboniano latino 3096, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, alla c. 44r, è raccolta la risposta di Gravina alle accuse di immoralità, anticurialismo ed eresia («molinesimo») a lui indirizzate da Sergardi («Principe [...] del Satiresimo»). Come vedremo più avanti, Gravina afferma che i suoi detrattori non riescono a concepire una virtù, come quella di Palamede, premiata dopo la morte. Infatti essi agognano solamente premi terreni: «Ma i censor nostri non san riconoscere / Virtute alcuna fuor del molinesimo».

⁷² Cfr., in *Curia romana*, le lettere datate «15 novembre 1698» (in partic. p. 19), «13 maggio 1699» (in partic. p. 24), «29 novembre 1700» (in partic. p. 62). Sull'attività di Gravina agente di Monsignor Francesco Pignatelli (al quale inviava ogni settimana resoconti epistolari degli avvenimenti politici degni di nota che accadevano a Roma, editi, appunto, in *Lettere*) presso la curia pontificia cfr. M. STERZI, *G. V. Gravina agente in Roma di Mons. F. Pignatelli*, in «Archivio della Soc. Romana di Storia Patria» XLVIII (1925) 1-4, pp. 204-391, e A. SARUBBI, *Introduzione*, cit., pp. V-XL.

⁷³ Lettera datata «11 dicembre 1694», in *Curia romana*, p. 12.

⁷⁴ Ivi, p. 13; l'episodio è raccontato alle pp. 12-14.

⁷⁵ Ivi, p. 13.

⁷⁶ Come dimostra il seguente passo della missiva datata «13 maggio 1699», in *Curia romana*, p. 24: «Su quell'affare che V. S. I. sa, io avrò in mano un lungo e pieno

a eminenti teologi che gli fornivano precisi ragguagli su come la Congregazione dell'Indice si ponesse su alcune questioni teologiche, fanno pensare che fosse davvero difficile che Gravina nei suoi scritti, compresa l'*Andromeda*, esprimesse teorie contrarie al Cattolicesimo. Essendo Gravina stato, nel periodo 1690-1712, ben addentro le questioni teologiche trattate nella Curia e in particolare nella Congregazione dell'Indice, sarebbe senz'altro stato lontano da ogni forma di prudenza, da parte sua, scrivere, proprio nel 1712, un'opera che confutasse le dottrine teologiche o l'operato di quelle gerarchie ecclesiastiche con le quali egli aveva collaborato in qualità di inviato di Pignatelli. Lo stesso Gravina era ben visto da alti esponenti della Curia (alcuni dei quali, come si è visto, lo mettevano a parte delle riunioni segrete della Congregazione), soprattutto da Clemente XI, divenuto papa nel 1700. Si può quindi ipotizzare che chiunque abbia denunciato Gravina lo abbia fatto confidando negli odi di cui comunque questi era oggetto all'interno della Curia, come dimostrano anche le relazioni di entrambi i consultori. Tuttavia, per dovere di obiettività, Bertolotti, nonostante il livore dimostrato nei confronti di Gravina, aveva dovuto nel suo parere proporre che le *Tragedie* venissero scagionate da qualsiasi accusa, distinguendo esplicitamente la piena ortodossia delle *Tragedie* dalla persona di Gravina. Lo stesso Bertolotti aveva messo in evidenza come l'autore, nel *Prologo*, elogiasse il Papa, cosa che provava che egli non poteva rivolgere una critica velata alla sua persona nei versi dell'*Andromeda* additati da Bonucci. E questo, dice sempre Bertolotti, non perché Gravina nel profondo del suo animo fosse davvero devoto al papa (Bertolotti infatti accusa Gravina di ateismo), ma solo perché nelle sue opere non aveva alcuna intenzione di manifestare una posizione contraria all'ortodossia. E questo discorso può valere anche per le accuse di molinismo da parte di Sergardi: essendo Gravina ben consapevole della loro lontananza dall'ortodossia, è difficile pensare che egli potesse rimanere ingenuamente affascinato dalle dottrine quietiste di cui lo aveva accusato Sergardi⁷⁷. Sembra analogamente impossibile che Gravina abbia espresso nelle sue opere idee contrarie alla religione, lui che

voto del migliore teologo, ove si soddisferà ogni curiosità [...], supplicandoLa a non confidarla ad altro occhio che al Suo, sin tanto che queste cose saranno divulgate».

⁷⁷ Pignatelli aveva chiesto a Gravina di svolgere un'indagine sul quietismo, come dimostra il passo della missiva datata «13 maggio 1699», in *Curia romana*, p. 24, citato nella nota precedente.

sempre si preoccupò di mostrarsi in linea con l'ortodossia e devoto al Papa, come attestano tutte le sue opere edite e inedite, dove non manca mai un accenno di elogio al Pontefice. La riduzione, operata da Sergardi, al molinismo della complessa filosofia della luce graviniana si scontra con la fermezza di Gravina, nelle lettere a Pignatelli, nel condannare il molinismo. Gravina ha scritto delle composizioni, che ha poi deciso di non pubblicare, in risposta alle accuse dei suoi detrattori e in particolare di Sergardi. Di queste è conservato un frammento presso la Biblioteca Nazionale di Napoli con segnatura XIII-C-101, c. 87, citato da Sarubbi: «Gravina tentò di reagire [alle *Satire* di Sergardi], ma ne fu dissuaso da Pignatelli (lett. n. 13). Scrisse dei dialoghi che non furono mai pubblicati. In essi bollò gli autori delle satire in maniera violenta: “Queste saette scoppiate dall’arco della loro malignità, invece di mordere l’assalito, costituiscono reo di ogni legge umana e divina gli assalitori, che mentre offendono gli altri son di se stessi accusatori, e giudici, e sono dal medesimo lor fatto condannati, onde mentre credono di trafigger gli altri, si scrivono col proprio stile la sentenza d’infamia, la quale cercano di scampare, con celarsi alla conoscenza altrui”»⁷⁸. Aggiunge Sarubbi: «Gravina aveva approntato le Verrine che il Serrao (J. A. SERRAI, *De vita et scriptis J. V. Gravinae*, Roma, 1758, p. 19 e p. 22) dice di aver visto presso il fratello di Metastasio, per contrattaccare il Settano [...]. Le *Verrine* o *Declamationes* non furono certamente portate a termine. Alcuni frammenti: nel ms. XIII-C-101, cc. 84-89, B.N.N.»⁷⁹.

Gravina, consapevole dei problemi che gli procurava e gli avrebbe ancora procurato l'inimicizia con Sergardi, non volendo aggravare ulteriormente la situazione decise di non pubblicare le risposte alle *Satire* di Sergardi e i *Prologhi* (quattro dei quali sono stati editi da Quondam) alle *Tragedie* nei quali se la prende esplicitamente con Settano «come avversario e prototipo della malevolenza della curia romana»⁸⁰.

⁷⁸ A. SARUBBI, *Introduzione*, cit., p. XV.

⁷⁹ *Curia romana*, pp. 25-26 n. Il frammento è riportato quasi per intero da A. QUONDAM, *Cultura e ideologia*, cit., pp. 104-106; si tratta di «un frammento di *Dialogo sulla Satira*, tra un certo Lucilio [...] ed un M.» (ivi, p. 104).

⁸⁰ LUCIANI, *op. cit.*, p. 49. Già Luigi Biondi aveva interpretato i *Prologhi* come «difese» dalle *Satire* di Sergardi, giustificandone in tal modo «l’umiltà di stile’ e quella ‘testura di versi ad arte disarmonici’» (L. BIONDI, *Prologhi [inediti] delle Tragedie di Giovanni Vincenzo Gravina fra gli Arcadi Opico Erimanteo*, in «Giornale Arcadico» V, 1820, p. 131, citato da A. QUONDAM, *Addenda graviniana*, cit., p. 278).

Già all'epoca dei *Prologhi* Gravina mostra di sapere benissimo che l'anonimo autore delle *Satire* era Sergardi. Vediamo i versi dei singoli *Prologhi* da cui emerge questa consapevolezza di Gravina.

Dall'esame dei *Prologhi* emerge che le accuse che in essi Gravina respinge sono le stesse (soprattutto anti-curialismo e ateismo) che gli sono fatte da Sergardi nelle *Satire* e dai due consultori nei loro *Pareri*. A causa della complessità della difesa da parte di Gravina dalle accuse a lui rivolte da più parti, ne esporrò qui un rapido schema (senza note: i riferimenti bibliografici saranno forniti più avanti), per poi andare ad analizzare in maniera più particolareggiata, citando le pagine, i singoli momenti in cui Gravina nei *Prologhi* respinge le accuse di Settano. Questo confermerebbe l'ipotesi che sia Sergardi l'accusatore di Gravina presso il Sant'Uffizio.

Tale conferma proviene indirettamente da alcune affermazioni che lo stesso Gravina fece su Sergardi e sul gruppo politico che lo sosteneva nella Curia romana. Nei singoli *Prologhi* a ciascuna delle cinque *Tragedie*, il Roggianese se la prende esplicitamente con Sergardi indicato come portavoce (con le *Satire*), della malevolenza nei suoi confronti di alcuni personaggi della Curia romana. Nel *Prologo* all'*Appio Claudio* Gravina dichiara apertamente che nelle *Tragedie* sono rappresentati tutti i vizi di Sergardi. E nel *Prologo* al *Servio Tullio* Sergardi è anche indicato come lo strumento dell'intervento repressivo, da parte di chi «presiede alla salute pubblica», nei confronti di un personaggio scomodo come Gravina. Contro i gruppi che detenevano il potere nella Curia, Gravina rivolge nei *Prologhi* delle accuse molto simili a quelle dei 19 versi dell'*Andromeda* contro i sacerdoti pagani. Inoltre, afferma nel *Prologo* al *Servio Tullio*, questi ecclesiastici «dichiarano empio» chi, come Gravina, «con le sue virtù, con le sue lettere, / è tacito censor delle loro male opere», per cui essi lo screditano in modo da rendere innocue le sue accuse, proprio come viene fatto con il saggio che, nel brano incriminato dell'*Andromeda*, viene escluso «dal consorzio». Perciò nel *Prologo* del *Servio Tullio* Gravina, memore delle calunnie già ricevute nelle *Satire*, esprime la consapevolezza di essere «soggetto a capital pericolo» per le precise accuse che egli fa nei *Prologhi*; motivo, evidentemente, per cui non li ha poi pubblicati. Ciononostante, il Roggianese andò lo stesso incontro, con le *Tragedie*, a un «capital pericolo», cioè la denuncia al Sant'Uffizio da parte di Sergardi, evidentemente spalleggiato⁸¹ dal po-

⁸¹ La denuncia delle *Tragedie* può avere avuto lo stesso scopo della campagna denigratoria contro di esse capitanata da Capasso, sul quale torneremo più avanti: quello,

tente gruppo della Curia romana che già lo aveva sostenuto per l'operazione anti-graviniana delle *Satire*. Sergardi e questi ecclesiastici si videro infatti attaccati nelle *Tragedie* e in particolare nei 19 versi incriminati dell'*Andromeda*, dove le allusioni nei loro confronti sono per noi decifrabili grazie al confronto con i *Prologhi*, nei quali le stesse accuse sono a loro indirizzate in maniera esplicita.

Passiamo adesso a un'analisi particolareggiata dei singoli luoghi dei *Prologhi*. Nel *Prologo* all'*Andromeda*, ai versi 165-167, Gravina allude alla sua iniziale non consapevolezza di chi si nascondesse sotto la maschera di Settano, inconsapevolezza dovuta all'ipocrisia di Sergardi che di Gravina «dava tanta lode in publico, / briccon chiamando l'autor delle satire»⁸². Nel *Prologo* all'*Appio Claudio*, ai versi 108-189, Gravina parla dei vizi di Sergardi. In particolare ai versi 111-121 mostra come Sergardi si era inizialmente servito di Gravina per entrare nei «maneggi politici»⁸³ della Curia, tradendolo poi con le sue *Satire*, perché sapeva che spargendo fango su di lui si sarebbe potuto giovare delle amicizie di potenti nemici di Gravina: con le *Satire*, infatti, «a sé la sorte accrebbe, accrebbe il premio, / con la conquista di maggior salario»⁸⁴. Questo *Prologo* è di capitale importanza, perché da un brano di esso capiamo come i diciannove versi oggetto di perizia da parte dei due consultori dell'Indice sono non a caso di importanza centrale per Gravina stesso. Infatti, nel *Prologo* all'*Appio Claudio*, come già nei versi dell'*Andromeda* e nel brano citato dell'*Hydra*, Gravina si sofferma sulla mala fede degli esegeti biblici che vorrebbero cavare dalle Sacre Scritture i significati che fanno loro comodo, tramite una lettura allegorica forzata e tendenziosa.

cioè, di screditare Gravina, le sue idee, le sue aperte denunce, le sue opere. In particolare se la presero con le *Tragedie* (sia nella denuncia che nella campagna denigratoria) perché esse velatamente accusavano diverse persone. Innanzitutto, il personaggio di Palamede accusava Sergardi e altri personaggi interni alla Curia nella persona di Calcante e il personaggio di Proteo accusava gli stessi nelle persone di Mennone e dei sacerdoti pagani. Inoltre, Gravina proietta in tutti gli eroi-sapienti delle sue tragedie il dato autobiografico di se stesso osteggiato da tanti nemici di vario tipo che ovviamente vengono disegnati a tinte fosche e indicati come nemici non solo dell'eroe, ma anche della Sapienza e della Giustizia. È possibile che il denunciatore si sia visto ritratto in uno dei personaggi e che, conoscendo bene la situazione trasposta in uno o più episodi e discorsi delle *Tragedie*, abbia voluto per questo screditarle.

⁸² *Prologo dell'Andromeda*, p. 290, vv. 165-166.

⁸³ *Prologo dell'Appio Claudio*, p. 297, v. 111.

⁸⁴ *Ivi*, vv. 120-121.

Nel *Prologo* all'*Appio Claudio*, però, tale discorso non è condotto in via generica come nei versi dell'*Andromeda* e nel brano dell'*Hydra*, perché tale operazione è attribuita, ai versi 154-161, al Sergardi stesso, che con un non ancora identificato «ladrone antico socio / vomitaro in segreto il molinesimo, / di cui nella scrittura in traccia andavano / e nei grossi volumi dei concili, / ch'ad altro fine voltar non volevano / che per la destruzion del cristianesimo; / la cui ruvina gli stolti speravano / trar dagli stessi suoi santi principi». Di questo «ladrone» compare di Sergardi Gravina parla anche nel *Prologo* all'*Andromeda*, dove dice che Sergardi ha tratto la sua «plebea maldicenza»⁸⁵ «di bocca ad un ladron notorio»⁸⁶. C'è da chiedersi se questo «ladrone» non sia Crescimbeni che forse per Gravina era «ladrone» perché aveva cercato di rubargli la paternità delle leggi arcadiche, dicendo che il Roggianese le aveva soltanto tradotte in latino; lo definisce «antico socio» di Sergardi, probabilmente perché quest'ultimo in occasione della crisi arcadica aveva preso posizione dalla parte di Crescimbeni. Tanto più che in alcuni versi successivi Gravina fa riferimento al forte legame di Sergardi con la vecchia Arcadia, essendo Sergardi «principe / di tutti i semidotti dell'Italia, / e dei rettori della prisca Arcadia», i cui componenti conoscono il latino solo per aver letto le sue satire, scritte per giunta in maniera sgrammaticata⁸⁷ e in «stil da refettorio»⁸⁸. Le polemiche letterarie di Gravina con la vecchia Arcadia erano strettamente collegate a quelle politiche, dal momento che c'era uno strettissimo legame tra Arcadia e ambienti curiali, dimostrata anche dal fatto che, come avverte Quondam, nel corso della crisi arcadica Crescimbeni aveva tentato pressioni «su gruppi curiali conservatori e sullo stesso pontefice» «come dimostrano una serie di scritture, raccolte nell'Archivio dell'Arcadia, nel tomo XIX dei mss., indirizzate al Pontefice per richiederne l'intervento diretto con l'intento di soffocare lo 'scandalo' della crisi arcadica»⁸⁹.

Da questi *Prologhi* traspare un ulteriore elemento presente nei diciannove versi incriminati dell'*Andromeda*: come in questi ultimi nessuno si oppone alle false affermazioni dei sacerdoti, chi per ignoranza chi per paura (questi sacerdoti infatti uccidono ogni avversario), così nel *Prologo*

⁸⁵ *Prologo dell'Andromeda*, p. 289, v. 136.

⁸⁶ Ivi, v. 137.

⁸⁷ Ivi, v. 153.

⁸⁸ Ivi, v. 154.

⁸⁹ A. QUONDAM, *Addenda graviniana*, cit., p. 285 e n.

all'*Appio Claudio* Gravina dice che Sergardi «benché ad ognuno sia venuto in odio, / pur col timor di sua maledicenzia / va nutrendo l'applauso alle sue satire»⁹⁰. Gravina dice inoltre che dietro Sergardi c'è, oltre alla massa di gente di cui s'è appena detto che ha paura di lui, un «vil conscrizione»⁹¹, evidentemente una corrente politica all'interno della Curia o gli esponenti della vecchia Arcadia. Questi *Prologhi* ci fanno capire come alcuni luoghi delle *Tragedie* alludano alle malefatte di Sergardi: nel *Prologo* all'*Appio Claudio* Gravina dichiara apertamente che le sue *Tragedie* mettono in scena tutti i vizi di Sergardi: «ma costui rimettiamo a luogo proprio / che gli darà l'autor delle tragedie, / poi ch'avrà fatta inquisizione plenaria / di tutti i quotidiani suoi flagizi»⁹². Se a noi i *Prologhi*, in cui le accuse a Sergardi sono esplicite, servono a capire a chi fanno riferimento alcuni passi delle *Tragedie*, a Sergardi bastava la lettura di esse per scorgervi precise allusioni al proprio operato, e soprattutto per questo motivo egli deve averle denunciate (oltre che per screditare definitivamente il nemico Gravina e contemporaneamente guadagnarsi, come egli stesso auspica in una delle lettere sopra citate a del Taja, l'apoteosi a 'santo' per averlo già fustigato nelle sue *Satire*).

Alla questione delle errate interpretazioni delle Sacre Scritture, cui si è appena accennato, è strettamente legata quella delle errate interpretazioni della legge da parte dei causidici, che nel *Papiniano* si oppongono al protagonista; è questo un problema molto attuale ai tempi di Gravina, come egli stesso dichiara nel *Prologo* a questa tragedia⁹³. A questo discorso si associa il riferimento che Quondam individua nei versi 194-195 del *Prologo* del *Papiniano* alla lite d'Arcadia e al fatto che secondo Gravina gli interpreti della legge, egli stesso nel caso della crisi d'Arcadia, rispondono «per autorità propria» e non «per autorità di un lor collegio»⁹⁴: come nel caso della Casistica in ambito teologico Gravina si riferiva polemicamente a Sergardi, qui, per la questione della Casistica in ambito giuridico, Gravina si riferisce polemicamente a Crescimbeni.

Il *Prologo* al *Servio Tullio* riprende la polemica anti-settaniana dell'*Andromeda* e dell'*Appio Claudio*. In particolare colpisce, come ho già anticipato, l'accenno al fatto che Sergardi con le sue *Satire* è lo stru-

⁹⁰ *Prologo dell'Appio Claudio*, p. 298, vv. 167-169.

⁹¹ *Ivi*, v. 173.

⁹² *Ivi*, p. 299, vv. 175-178.

⁹³ *Prologo del Papiniano*, p. 306, vv. 153-154.

⁹⁴ *Ivi*, p. 307, vv. 194-195.

mento di intervento repressivo da parte di chi «presiede alla salute pubblica»⁹⁵ nei confronti di un personaggio scomodo come Gravina, cosa che induce a pensare che tale gruppo sia anche dietro il Sergardi denunciato delle *Tragedie*. La polemica anti-settaniana si associa a quella contro la «corte»⁹⁶ romana da intendere, come si evince dal contesto, come la corrente predominante a Roma in campo sia politico che culturale: Gravina allude allo stretto legame tra Arcadia e Curia romana, facendo però anche riferimento all'estraneità del Papa (il «principe»⁹⁷) alle miserie culturali, morali e politiche della sua «corte». Ai più alti esponenti della Curia è attribuita la stessa «alta ignoranza»⁹⁸ che Proteo («grande è la vostra ignoranza») nei versi incriminati dell'*Andromeda* attribuisce ai sacerdoti come Mennone: non aveva torto quindi Bonucci a collegare quei versi a un'accusa da parte di Gravina ai sacerdoti del tempo, come del resto non aveva torto neanche Bertolotti a notare che mai nelle *Tragedie*, e tanto meno in quei diciannove versi incriminati, Gravina se la sia mai presa con il Papa. Nei versi che stiamo ora esaminando del *Prologo al Servio Tullio* Gravina dice che tali ecclesiastici, per governare, «occultamente, a dispetto del principe»⁹⁹, conferiscono cariche a chi rende loro «maggior servizio»¹⁰⁰, «con torre al più degno in casa il credito»¹⁰¹; analogamente Proteo nel brano incriminato dell'*Andromeda* dice: «con escludere / Chi credete più saggio dal consorzio». Inoltre, come nei diciannove versi dell'*Andromeda* i sacerdoti per portare avanti i loro maneggi si avvalgono dell'autorità di Giove che dichiarano essere l'«autor dei» loro «oracoli», così ai tempi di Gravina i politici della Curia pontificia «abusano» del «gran nome» del Papa «a danno altrui»¹⁰². Ancora una volta le allusioni all'attualità presenti nelle *Tragedie*, e in modo particolare nel brano incriminato dell'*Andromeda*, diventano chiare grazie al confronto con i *Prologhi*, che confermano la validità di una interpretazione delle *Tragedie* in chiave contemporanea a Gravina; in particolare, grazie ai *Prologhi* comprendiamo perché proprio quei 19 versi dell'*Andromeda* ave-

⁹⁵ *Prologo del Servio Tullio*, p. 319, v. 284.

⁹⁶ *Ivi*, p. 318, v. 258.

⁹⁷ *Ivi*, v. 260.

⁹⁸ *Ivi*, vv. 266 e 272.

⁹⁹ *Ivi*, v. 266.

¹⁰⁰ *Ivi*, v. 269.

¹⁰¹ *Ivi*, v. 271.

¹⁰² *Ivi*, v. 273.

vano tanto preoccupato i due consultori dell'Indice e, a monte, il denunziatore. Nel *Prologo* al *Servio Tullio* Gravina prosegue notando che i membri della corrente politica interna alla Curia sui quali si sta in questi versi soffermando «dichiarano empio»¹⁰³ chi, come Gravina, «con le sue virtù, con le sue lettere / è tacito censor delle male opere: / le quai si studian proporre per regola, / affin di dare autoritate al vizio, / per cui sostegno corromper vorrebbero, / con interpretazioni false e libere / la parola di Dio»¹⁰⁴. Allo stesso modo nel brano incriminato dell'*Andromeda*, Proteo dice: «Giove [...] / voi date per autor de i vostri oracoli, / e con applauso dell'istesso popolo/tosto uccidete chi li vuol discernere». I sacerdoti sono accusati di «fraudolenzia» nel brano incriminato dell'*Andromeda* e di «fraude»¹⁰⁵ nel *Prologo* al *Servio Tullio*. E allo stesso modo i sacerdoti, nel *Prologo* al *Servio Tullio*, conculcano il popolo «con l'iniqua e venduta sentenza»¹⁰⁶, chiaro riferimento alle *Satire* di Sergardi, strumento di cui chi è al potere si è servito per screditare un personaggio scomodo come Gravina; ed è probabile che questa corrente politica abbia appoggiato Sergardi nel suo secondo attacco a Gravina: la denuncia al Sant'Uffizio. Gravina esprime la consapevolezza che chi, come lui, si contrappone alla cultura e alla politica della corrente imperante nella Curia «contro sé della corte accende l'odio»¹⁰⁷, per cui essa trova il modo di screditarlo¹⁰⁸ in modo da rendere innocue le sue accuse¹⁰⁹, proprio come il saggio nel brano incriminato dell'*Andromeda* è escluso «dal consorzio»¹¹⁰.

Il *Prologo* del *Servio Tullio* si conclude con un verso che esprime la consapevolezza da parte di Gravina che la sua voce espressa in questi stessi versi sia «soggetta a capital pericolo»¹¹¹.

¹⁰³ Ivi, v. 298.

¹⁰⁴ Ivi, p. 319, vv. 300-306.

¹⁰⁵ Ivi, v. 315.

¹⁰⁶ Ivi, v. 296.

¹⁰⁷ Ivi, p. 318, v. 258.

¹⁰⁸ Ivi, p. 319, v. 316.

¹⁰⁹ Ivi, p. 320, v. 317.

¹¹⁰ Dagli ultimi versi del *Prologo* al *Servio Tullio* emerge che Gravina aveva auspicato un ritorno al latino proprio della «Chiesa pristina» e dei «Padri» (ivi, v. 327), laddove aveva invece trionfato la corrente di chi aveva introdotto nelle curia «un nobil macaronico» (ivi, v. 326) «tessendo il parlar d'ebraiche formole» (ivi, v. 325), «sicché all'introduzione delle lettere / s'oppon falsa virtute e aperto vizio» (ivi, vv. 344-345).

¹¹¹ Ivi, v. 348.

Un discorso a parte merita il *Prologo al Palamede*. Alle carte 37r-44r del Codice Ottoboniano latino 3096 conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, che contiene anche i manoscritti (carte 6r-37v) dei quattro *Prologhi* editi da Quondam, è presente un testo, cc. 37r-44r, che ha per titolo semplicemente *Prologo* ed è tuttora inedito. Questo testo evidentemente era stato nelle intenzioni iniziali il *Prologo al Palamede*, ma già all'altezza della redazione del manoscritto dell'Ottoboniano Gravina aveva deciso di trasformarlo nel *Prologo* generale alle *Tragedie* da pubblicare nell'edizione del 1712, al quale apportò importanti varianti, soprattutto tagli, come vedremo subito, rispetto alla redazione manoscritta. Il fatto che questo *Prologo* fosse nelle intenzioni iniziali dell'autore quello al *Palamede* si evince da due elementi. Il primo è che in esso si fa riferimento al personaggio di Palamede (cc. 43r-44r) e alla tragedia omonima. Il secondo è che ai versi 77-88 del *Prologo all'Andromeda*, poi edito da Quondam, Gravina dice che nel precedente *Prologo al Palamede* (riferendosi evidentemente a un precedente ordine di composizione dei *Prologhi*: nell'Ottoboniano il *Prologo al Palamede* è conservato dopo gli altri perché Gravina lo aveva isolato dai precedenti avendo deciso di pubblicarlo come *Prologo* generale alle *Tragedie cinque*) aveva trattato della cattiva usanza degli scrittori italiani di scrivere tragedie su imitazione di quelle di altre nazioni¹¹²: tale discorso è presente nel *Prologo* senza titolo dell'Ottoboniano rimasto inedito alla c. 38r, che deve quindi necessariamente essere il *Prologo al Palamede*. Tale critica ai tragediografi contemporanei è presente anche nel *Prologo* generale alle *Tragedie* dell'edizione del 1712¹¹³, dove è infatti confluito parte di quello che in origine era il *Prologo al Palamede* del codice Ottoboniano. I tagli che esso subisce nella riduzione a *Prologo* generale edito sono relativi al personaggio di Palamede (che non avevano più senso in un *Prologo* a tutte le *Tragedie*) e alla polemica contro Settano. Nell'edizione del 1712, inoltre, gli accenni polemicici sono davvero esigui, si parla in generale della «corte» (comprendiamo che è quella romana soltanto perché a questa Gravina fa riferimento nei *Pro-*

¹¹² «Composte di falsi caratteri, / di cui gli affetti a tanto eccesso arrivano / che di natura vanno fuor dell'ordine» (*Prologo dell'Andromeda*, p. 288, vv. 86-88).

¹¹³ Nel *Prologo*, che, nell'edizione del 1712, non contiene indicazione di pagine né di versi, questo discorso è presente sia alla pagina seconda (dove se la prende con il «furor» e la «demenzia / Di quei, che con le regole si scuotono / Della ragione il freno necessario / [...] / E di natura ogni legge sovvertono [...] / Quasi la poesia turbasse l'ordine / Della natura») che alle pagine settima e ottava («ne meno è convenevole / [...] / Portare affatto fuor di consuetudine, / O contro il corso natural degli uomini»).

loghi inediti) e non si fa alcun riferimento a Settano. Nel *Prologo* senza titolo dell'Ottoboniano, invece, sono presenti riferimenti alla figura di Palamede, alle *Satire* di Settano e al fatto che Gravina aveva già ricevuto critiche al suo *Palamede*. Ma vediamo da vicino cosa è stato eliminato del *Prologo* manoscritto del *Palamede* nel *Prologo* generale alle *Tragedie* del '12.

Devo premettere che, in base al confronto tra il *Prologo* manoscritto e quello edito nel 1712, ho scoperto che chi ha assemblato le carte del *Prologo* nell'Ottoboniano ha commesso un errore: le carte da 41r a 42v in realtà vanno tolte dalla loro collocazione e inserite, in blocco, dopo la c. 37v (e prima della 38r). L'attacco del *Prologo* manoscritto è identico a quello del *Prologo* edito nel 1712 (tranne che per lievissimi cambiamenti di punteggiatura e di grafia): le carte 37r-37v, da 41r a 42v, 38r e 38v coincidono con le prime sei pagine del *Prologo* edito. Ma le carte 39r e 39v e una parte della c. 43r (a partire dal verso «ma questi nostri censori primarij») e le carte 43v e 44r non sono state pubblicate, proprio perché entrano nel vivo della polemica con Sergardi. Alle carte 43r-43v (immediatamente dopo otto versi presenti nel *Prologo* edito¹¹⁴) è presente uno spunto di polemica molto interessante e rimasto inedito: i versi sono la risposta a una critica al *Palamede* che era stata rivolta a Gravina (evidentemente in occasione di una rappresentazione della tragedia, o si deve presumere che Gravina avesse fatto circolare il manoscritto delle *Tragedie* prima della loro pubblicazione) e fanno riferimento esplicito alle *Satire*:

Ma questi nostri censori primarij,
 Che danno di virtù sì bella imagine,
 Col lor costume, e con le loro satire,
 Far non solo pretendon da Virgilio
 Ma da Catone, Bruto, e Marco Curio:
 Che voglion con la voce parer vindici
 Della pietà lacerata con l'opera:
 E 'l Palamede d'empietate accusano
 Sol perché de' gentili il sacerdozio
 Impiega troppo all'umana politica:
 Quasi altrimenti lo rappresentassero
 Tertulliano, Arnobio, e il dotto Origene

¹¹⁴ *Prologo*, pagina ottava, da «Portato è fuori del confine etereo» fino a «Che supera lo stato, e sorte reggia».

E il Tulliano e Candido Lattanzio
 E Cipriano con Giustino Martire
 E i più vicini al secolo apostolico,
 Che contra simil corruttela scrissero.
 E vollero mostrar la differenza
 Del sacerdozio nostro dallo spurio.
 Che 'l nostro tende al culto dell'Altissimo
 E quello al culto d'umana potenza
 Se i nostri censor tanto sono empij
 Che l'un dall'altro non vogliono distinguere
 E pur col loro livore esecrabile
 Tra noi l'istesso abuso riconoscono.

Gravina dichiara che proprio Sergardi (fa appunto riferimento alle «Satire») ha accusato di empietà i luoghi del *Palamede* dove sono scritte le stesse cose che sono state accusate di empietà dei diciannove versi dell'*Andromeda*. Sergardi, cioè, ha definito empio il fatto che Palamede accusa i sacerdoti di utilizzare fraudolenza nelle loro funzioni per conseguire fini politici, proprio come nei diciannove versi incriminati Proteo accusava i sacerdoti di usare fraudolenza nell'interpretazione degli oracoli strumentalizzandoli per ottenere i loro scopi.

Il brano appena citato prosegue (c. 43v):

Onde con estrema impudenza mentiscono
 Mentre che all'autor nostro il colpo indirizzano
 Per ferir di nascosto il sacerdozio,
 Questi censori, ch'hanno maggior odio
 Alla cristiana legge e all'Evangelio,
 Che al nostro Palamede, ed all'Andromeda
 O pur ad Appio Claudio dei Decemviri
 O a Papiniano sommo interprete
 Nel corso di due mesi addotti al termine;
 Senza alcun pregiudizio della cattedra.
 Ciò può bastar sin qua agli avversarij,
 Onde men vo' per comparire in opera.

Gli ultimi quattro versi coincidono con gli ultimi tre del *Prologo* edito, dove però è eliminato il verso «Ciò può bastar sin qui agli avversarij» in quanto Gravina, nel pubblicare le *Tragedie cinque*, non voleva che fosse troppo palese il suo intento di scrivere quest'opera contro i suoi avversari, anche se questi ultimi colsero molto bene le allusioni in

esse contenute, tanto da arrivare alla denuncia ad opera probabilmente di Sergardi o di qualcuno della cerchia. C'è inoltre da notare, di questi versi, che Gravina dice le stesse cose che scrive Bertolotti nella prima relazione dove confuta le accuse di empietà ai diciannove versi dell'*Andromeda*, dicendo che Gravina, nel criticare il sacerdozio pagano, non voleva velatamente criticare quello cristiano, ma faceva una critica giusta ai sacerdoti pagani, le cui nefandezze erano raccontate, aggiunge Bertolotti, da Numa Pompilio, nei suoi libri, oggi andati perduti, che aveva scritto sui sacrifici, come ci racconta Plutarco, che li lesse, nella vita di lui¹¹⁵. Gravina, però, nel brano appena citato (c. 43v) del *Prologo* inedito al *Palamede*, nel rispondere alle accuse a lui rivolte di empietà nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche, afferma che erano i suoi censori e non lui a non distinguere tra il sacerdozio pagano e quello cattolico, e che questo faceva parte del loro disegno di «ferir di nascosto il sacerdozio». Più avanti, sempre alla c. 43v, aggiunge che alcuni sacerdoti (probabilmente della cerchia di Sergardi) sono davvero «perfidi» e che in fondo gli attacchi alla sua persona provengono dalla consapevolezza che hanno i suoi accusatori del fatto che i vizi dei sacerdoti pagani erano davvero propri di alcuni sacerdoti cattolici.

Alla carta 44r Gravina contrappone l'«immortal premio» che Palamede guadagna col suo sacrificio agli «empi» «censori» della tragedia omonima,

Che la mortal felicità prepongono
 A quella eternità di onore e gloria
 Ch'è destinato il cielo all'innocentia.
 Ma i censor nostri non san riconoscere
 Virtute alcuna fuor del molinesimo
 E parlar di pietà siccome sogliono
 Le puttane parlar di pudicizia.
 Onde meglio sarebbe che tacesero:
 Ch'al nostro autor non mancano notizie
 Come né meno manca la memoria.
 E lo comproverà con le commedie,
 Ch'al Principe potran del Satiresimo
 L'esame agevolar della coscienza
 Se mai vorrà pigliarsi tale incommodo.
 Ciò potrà bastar per ora agli avversari
 Onde men vò per comparir in opera.

¹¹⁵ Relazione di L. BERTOLOTTI, cit., c. 642v.

Quest'ultima pagina è di estrema importanza, in quanto Gravina parla di un suo progetto, mai manifestato in altri suoi scritti conosciuti fin ora, di scrivere delle commedie contro gli avversari¹¹⁶.

Infine sarà il caso di accennare all'inserimento, nel *Prologo* edito nel 1712, p. 3, di un brano assente nel *Prologo* inedito dell'Ottoboniano, c. 42r. Si tratta dell'elogio del Papa che era stato citato, come si è visto sopra, da Bertolotti nella sua prima relazione per dimostrare che Gravina nei famigerati 19 versi dell'*Andromeda* non se la prende con il Papa. Non è da escludere che Gravina nell'edizione del '12 abbia inserito questi versi proprio per prevenire ulteriori accuse (oltre a quelle che già aveva ricevuto, e dalle quali infatti si difende nei *Prologhi* dell'Ottoboniano) su un suo presunto attacco, nelle *Tragedie*, alle gerarchie ecclesiastiche e al Pontefice: in effetti Bertolotti cita quel brano proprio per scagionare Gravina da tali accuse. Non sarà inutile ribadire che è molto facile che gli «avversarij» di cui parla Gravina e che stanno dietro le *Satire* di Settano siano poi gli stessi che lo hanno denunciato al Sant'Uffizio. Oltre che nei quattro *Prologhi* editi da Quondam e nel *Prologo* rimasto inedito appena citato, Gravina si sofferma sui suoi accusatori nel *Prologo* generale alle *Tragedie* nell'edizione del 1712. In quest'ultimo Gravina dichiara che nelle sue tragedie riduce «a vista pubblica» i «gravi error» dei suoi nemici, «per legge di difesa propria»¹¹⁷. Riprende il discorso presente, come s'è visto, nei *Prologhi* editi da Quondam, della sua estraneità a qualsiasi «cortigiana ambizione, e misera, / Che con la vana speranza di premio / Adduce l'uomo in catena perpetua»¹¹⁸.

La denuncia contro le *Tragedie* aveva dunque molto probabilmente lo stesso scopo della campagna denigratoria contro Gravina delle *Satire* settaniane, scopo che si era prefissato poi anche Capasso nel deridere le *Tragedie*: quello, cioè, di screditare Gravina, le sue idee, le sue opere. Probabilmente la denuncia riguardò le *Tragedie* per lo stesso motivo per cui Capasso le prese di mira: perché esse velatamente accusavano, come s'è visto, diverse persone, in particolare nei versi non a caso presi di mira dai consultori dell'Indice; è possibile che il denun-

¹¹⁶ Non è da escludere che con «commedie» Gravina si riferisca alle *Verrine*, che non ha mai pubblicato e che sono andate perse, come dice lo stesso Quondam, il quale però, come ho già accennato, ha trovato un frammento di *Dialogo sulla Satira* alla Biblioteca Nazionale di Napoli. Per la questione delle *Verrine* e del *Dialogo sulla Satira* ho già citato A. SARUBBI, *Introduzione*, pp. 25-26 n. e A. QUONDAM, *Cultura e ideologia*, pp. 104-106.

¹¹⁷ *Prologo*, pagina quarta.

¹¹⁸ Ivi, pagina ottava. Già alla pagina quarta aveva detto di se stesso: «dalla Corte non attende premio,/ onde non teme, che gliel tolga l'odio».

ziatore e la sua cerchia si siano visti ritratti in alcuni personaggi e che, riconoscendo bene una o più situazioni ritratte da Gravina in chiave mitica, abbiano voluto per questo screditare le *Tragedie*.

9. *Altre reazioni dei contemporanei alle Tragedie cinque.*

Per quanto sia quasi certo, alla luce dei documenti sopra riportati, che Sergardi sia il denunziatore delle *Tragedie cinque* presso il Sant'Uffizio, non si possono trascurare gli accenni di Bonucci e Bertolotti al fatto che a Roma esistevano, ancora dopo la morte di Gravina, tanti personaggi che conservavano nei suoi confronti un forte risentimento. Faremo qui un rapido accenno agli altri personaggi del tempo¹¹⁹ che, se anche non possono essere definiti proprio nemici del Roggianese, potevano essere interessati a una censura del Sant'Uffizio e dell'Indice nei suoi confronti, per desiderio di vendetta o più semplicemente per vederne screditata la figura e con essa gli attacchi che Gravina fece loro in vita¹²⁰. Ci soffermeremo in particolare sui protagonisti delle polemiche relative alle *Tragedie cinque*.

Partiamo subito da Niccolò Capasso, il più grande detrattore di quest'opera. Tra i motivi per cui Capasso ha ridicolizzato le *Tragedie*, non è secondario quello di ordine politico. Esse infatti rappresentano, in una trasposizione storico-mitica volutamente lontana dalla contemporaneità, una situazione che si era venuta realmente a creare a Napoli: il ceto civile, «da un primo momento fortemente propulsivo e riformatore

¹¹⁹ Inoltre, come ho già detto, è molto probabile che Sergardi sia stato appoggiato o sollecitato da altre persone nella denuncia presso il Sant'Uffizio.

¹²⁰ Altri nemici di Gravina erano gli avvocati concistoriali dell'Università «La Sapienza»; Gravina, com'è noto, aveva denunciato al Papa il fatto che essi per occuparsi esclusivamente dei loro interessi e beghe politiche avevano trascurato l'Università, portandola a uno stato di grave decadenza. Il discorso, finora inedito, ma conosciuto agli studiosi, perché ne esistevano tre copie manoscritte, è stato pubblicato da C. SAN MAURO in appendice al suo libro *Gianvincenzo Gravina giurista e politico. Con un'appendice di scritti inediti*, Milano, 2006. Delle due copie conservate presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (*Per l'Università della Sapienza contro il collegio degli avvocati concistoriali alla Santità di N. S. Papa Clemente XI. Discorso Primo*, collocazione Vat. Lat. 9790, cc. 1-41 e Ottob. Lat. 3137, cc. 132r-145v) la San Mauro ha pubblicato la prima alle pagine 133-141 del suo libro; alla pagina 142 ha pubblicato la copia conservata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (*Sbozzo di supplica al Papa a pro dell'Università degli studi contra gli avvocati concistoriali*, collocazione XIII B. 44). Cfr. la mia recensione a SAN MAURO, *op. cit.*, nel presente «Bollettino».

[...], passa ad un ripiegamento sulle prerogative di potere ottenute, legandosi da presso al sovrano»¹²¹. Lo stesso Capasso prende le parti del sovrano assoluto nel suo discorso «*Se la ragion di stato possa derogare alla legge naturale*, nella quale la ragione del sovrano assoluto domina le pretese avanzate dai sostenitori della legge naturale»¹²². Le *Tragedie*, perciò, proprio con il loro pessimismo sulla possibilità del sapiente di far trionfare la giustizia contro la prepotenza di tiranni o di caste ristrette, esprimono una coraggiosa critica, da parte di Gravina, nei confronti della reale involuzione che stava vivendo negli anni della scrittura delle *Tragedie cinque*, il ceto medio dei «sapienti» che ha un ruolo centrale anche nella produzione giuridico-politica di Gravina oltre che in quest'opera. Si può parlare dunque di pessimismo costruttivo per le *Tragedie* graviniane. E la riprova della riuscita delle allusioni critiche di Gravina al ceto civile napoletano sta proprio negli attacchi che *Le Tragedie* subirono nel Regno di Napoli, capitanati da Capasso, che non si spiegano con la semplice presa in giro del basso valore estetico di esse.

Capasso ridicolizzò Gravina col suo *Prologo*¹²³, parodia del *Prologo* graviniano. Lo stesso Capasso scrisse una tragedia, l'*Otone*¹²⁴, per dare 'lezioni' a Gravina su come si componesse un'opera appartenente a quel genere letterario. Un'altra risposta polemica alle tragedie di Gravina fu lo stimolo dato da Capasso a Pansuti a scrivere anch'egli delle tragedie: a lavoro ultimato le elogiò molto, senza forse far caso al loro impianto classicheggiante che ricordava molto da vicino quelle di Gravina. Anche se il risultato estetico delle sue *Tragedie* non fu certamente alto, Gravina riuscì comunque a conseguire il fine che era stato anche quello di Maffei: stimolare i letterati italiani a scrivere tragedie. Infatti, su imitazione di Gravina furono scritte a Napoli altre tragedie 'letterarie' caratterizzate da struttura classicheggiante: quelle di argomento cristiano di Marchese, Lorenzo Brunassi, Giov. Gius. Giron, Nicolò Crescenzo e Scipione Cigala, e le più tarde di Sarcone¹²⁵. Ma né le posizioni di Gravina (cui si rifanno gli autori citati) né quella anti-graviniana di Ca-

¹²¹ LUCIANI, *op. cit.*, p. 64.

¹²² Editto in M. DONZELLI, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Napoli, 1970, pp. 156-163, citato da LUCIANI, *op. cit.*, p. 65 n.

¹²³ In N. CAPASSO, *Varie poesie*, Napoli, Stamperia simoniana, 1761, pp. 112-123.

¹²⁴ In ID., *Le Opere di Nicola Capasso la maggior parte inedite*, a cura di C. Mormile, Napoli, Domenico Sangiacomo, 1811, vol. I.

¹²⁵ Per questi tragediografi vedi F. C. GRECO, *Teatro napoletano del '700*, Napoli, 1981, pp. XXVIII, XLIV, CXV.

passo attecchirono in una pratica del teatro che a Napoli aveva radici in una «decennale penetrazione del gusto teatrale spagnolo, semplificato ed esteriorizzato nel senso del meraviglioso, del ricco, del romanzesco, e, soprattutto, di una ‘medietà’ tra tragedia e commedia»¹²⁶.

Gravina era entrato in polemica, in relazione alle rispettive produzioni teatrali, con Pier Jacopo Martello e Scipione Maffei. È lo stesso Pier Jacopo Martello, nel suo *Femia sentenziato*¹²⁷, a rendere conto delle polemiche letterarie in cui Gravina era entrato con Martello stesso e con Maffei. Quest’ultimo aveva sollecitato Gravina a farsi anch’egli paladino del Teatro tragico italiano, contro gli attacchi dei Francesi, con la scrittura delle sue cinque tragedie.

Nella lettera a Muratori, alla quale ho già accennato, Maffei collega le tragedie graviniane alle proprie iniziative tese a promuovere il teatro italiano nel contesto della polemica italo-francese: «Che dirà ella, quando intenderà che l’Ab. Gravina a mia richiesta, ne ha composte 5, che ho già in mano? Così non fossero troppo belle, e troppo lontane dal genio corrente»¹²⁸. Con quest’ultima frase Maffei sottintende l’impraticabilità scenica delle tragedie graviniane¹²⁹.

¹²⁶ Ivi, p. LXXV. Per tale motivo si spiega «il non attecchire, dopo le *Tragedie cinque* (1712) e il *Della Tragedia* (1715) del Gravina apparsi in Napoli, di una problematica tragica che non poteva trarre dalla scrittura [...] del Gravina [...] o dalla posizione antigraviniana di Nicola Capasso, autore dell’*Otone*, sufficiente conforto e stimolo [...]. Tale discussione sul tragico non attecchiva in Napoli per la sua distanza rispetto alla pratica del Teatro» (*ibid.*).

¹²⁷ P. J. MARTELLO, *Il Femia sentenziato, favola di Pier Jacopo Martello con Postille e Lettera apologetica inedita e la Vita scritta da lui stesso*, Bologna, Commissione per i testi di lingua, 1968; questa edizione, dalla quale cito, riproduce in ristampa fotomeccanica l’edizione di Gaetano Romagnoli, Bologna, 1869.

¹²⁸ Lettera datata «23 agosto 1710», in S. MAFFEI, *Epistolario*, cit., vol. I, pp. 53-54. In una lettera a Vallisnieri (senza data, «ma pare scritta prima di quella 23 agosto 1710», ivi, p. 52, nota 1 di C. Garibotto) Maffei si lamenta di Giacometti, che tarda a fargli pervenire le tragedie graviniane: «Son fatte a mia richiesta, e per me, ed è però giusto, ch’io le abbia prima degli altri» (ivi, p. 52). Maffei si gloria del suo ascendente su Gravina, e queste sue parole richiamano quelle della *Prefazione al Teatro Italiano*: «Il Maffei eccitò con lettere in più parti rari ingegni a scriver Tragedie; fra questi il Gravina [...] in capo a tre mesi cinque Tragedie scritte a mano consegnò a un dotto soggetto che s’incamminava verso Verona» (S. MAFFEI, *Prefazione a ID., Teatro italiano, o sia scelta di 12 tragedie per uso della scena*, 3 voll., Verona, Vallarsì, 1723-1725, vol. I, p. XIII).

¹²⁹ L’unica tensione drammatica delle tragedie di Gravina riguarda i contenuti filosofici e ideologici. Nel *Parere* del 10 settembre 1712 premesso alla edizione originale delle *Tragedie graviniane*, Vico punta sugli «altissimi sensi della più riposta Filosofia» e riconosce alle *Tragedie* il merito di far «signoreggiare la vera Imitazione sopra

Non si può, a questo punto, non accennare a un evento che contribuì a raffreddare i rapporti tra Gravina e Maffei, che fu la crisi d'Arcadia¹³⁰ scatenata dalla lite di tipo giuridico tra Gian Maria Crescimbeni e Gravina, ma che affondava le radici nell'incompatibilità tra le poetiche dei due gruppi da loro rispettivamente capitanati. Nella lettera a Maffei *Della divisione d'Arcadia*¹³¹, Gravina spiega le ragioni della rottura con l'Arcadia, le quali, oltre che nella infrazione delle leggi arcadiche di cui Gravina accusava Crescimbeni, erano nel rifiuto da parte di quest'ultimo della poetica graviniana fondata su Dante e i classici. Come ricorda Giannantonio, con questa lettera

Gravina voleva far conoscere non solo le ragioni del suo dissenso, ma più di tutto voleva certamente conquistare alla sua causa il più autorevole letterato del gruppo del *Giornale dei letterati d'Italia* [...]. Il Gravina disdegnando [...] le «mascherate» poetiche non aderì alla Seconda Arcadia, che, in contrapposizione alla Prima del Crescimbeni, fondarono i suoi seguaci e visse «contento solamente godere del nobile e leggiadro stile, sì latino come italiano, che veggo da questa germogliare; ove lo spirito de' Greci e Latini comparisse vestito della solidità dantesca ed eleganza e candor petrarchesco». La Seconda Arcadia divenne nel 1714 Accademia dei Quirini e in essa convennero tutti i discepoli del Gravina come Metastasio, Rolli, Passeri e Bucci¹³².

Crescimbeni rispose alla formazione di questa Seconda Arcadia con delle lettere che

l'arte» (G. VICO, *Parere*, in *Tragedie cinque*, p. 9). Vico riconosce che Gravina si è mostrato in questa sua scelta non «artefice» ma «filosofo» (ivi, p. 10). Lo stesso Gravina nel *Prologo* si era presentato come «legista, oratore e filosofo»: ed è proprio nella concezione del poeta-filosofo, sul modello di Dante (già protagonista del secondo libro della *Ragion Poetica*), che è possibile indicare il nucleo delle *Tragedie*, nel loro esprimere la posizione di Gravina in materia etico-civile, religiosa, politico-sociale.

¹³⁰ Per la crisi d'Arcadia vedi A. QUONDAM, *Cultura e ideologia*, cit., pp. 275-297.

¹³¹ Nel t. XIX dell'Archivio dell'Arcadia presso la Biblioteca Angelica, come ricorda Quondam (*ibid.*), è depositato un blocco di scritti e di documenti relativi alla «divisione». Importante è la prima redazione della lettera di Gravina a Maffei, dal titolo *Della divisione d'Arcadia, lettera ad un amico* (Napoli, Mosca, 1711), integrata dalle *Postille* di Crescimbeni, che poi riorganizzò le sue obiezioni in G. M. CRESCIMBENI, *Disinganno di chiunque si fosse lasciato persuadere dalla lettera anonima intitolata «Della divisione d'Arcadia» e stampata in Napoli, Napoli, Mosca, 1711.*

¹³² P. GIANNANTONIO, *L'Arcadia tra conservazione e rinnovamento*, Napoli, 1993, p. 13.

in data 4 ottobre 1711 inviò a tutti i pastori d'Arcadia, invitandoli a rimanere entro il vecchio sodalizio e a dar la parola d'onore di non iscriversi né palesemente né segretamente fra gli Arcadi ribelli capitanati dal Gravina¹³³.

Un importante documento di questo episodio è la lettera di Maffei a Crescimbeni datata «Verona, 14 gennaio, 1712»¹³⁴. Questa lettera documenta il personale coinvolgimento di Maffei, in quanto Vicecustode della colonia d'Arcadia veronese, nella vicenda della scissione d'Arcadia, in quanto Maffei dichiara la sua fedeltà all'Arcadia 'ortodossa', 'tradendo' in questo modo l'amico Gravina che gli aveva dedicato il *Della divisione*.

Come Maffei, anche Vico dichiara la propria fedeltà all'Arcadia di Crescimbeni in una lettera dell'11 giugno 1712¹³⁵, dichiarando, infine, a proposito dell'Arcadia dissidente:

non ha dubbio, che giustamente manchi in me la volontà di esservi annoverato. Prego V(ostra) S(ignorìa) Ill(ustrissi)ma a ricevere benignamente questa mia giustificazione¹³⁶.

Ritornando alla velata polemica teatrale tra Gravina e Maffei, il primo utilizza la stessa tecnica usata dal secondo nella lettera sopra citata a Muratori di sottintendere, nell'elogiarla, una critica alla *Merope* nella

¹³³ S. MAFFEI, *Epistolario*, cit., vol. I, p. 87, nota 1 di C. Garibotto.

¹³⁴ Ivi, pp. 87-88.

¹³⁵ G. VICO, *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, pp. 84-86; d'ora in poi *Epist.* Importante, in questa vicenda, anche la testimonianza di Metastasio. Alla morte di Gravina il giovane poeta era entrato a far parte dell'Arcadia romana e in una delle adunanze aveva recitato in sua memoria il poemetto in terzine *La strada della gloria*, i cui riecheggiamenti danteschi si rifanno al suo insegnamento e alla sua diffusione dell'opera dantesca. L'anno successivo, però, Metastasio abbandona Roma, motivando la sua scelta con il risentimento ancora presente nell'Arcadia romana nei confronti di Gravina: «I miei domestici interessi mi trasportarono, già molti mesi sono, in Napoli, e mi ci ritenne poi la considerazione del pertinace odio che ancor si conserva in Roma non meno al nome che alla scuola tutta dell'abate Gravina, beata memoria, mio venerato Maestro. Qual odio, se non in tutto almeno in parte, si è trasfuso, e come discepolo eletto e come erede, sovra di me» (lettera a Francesco d'Aguirre, Napoli, 23 dicembre 1719, in P. METASTASIO, *Epistolario*, voll. III-V, 1952-1954, in *Opere*, 5 voll., a cura di B. Brunelli, Milano, 1951-1965, vol. III, p. 30, citato in A. QUONDAM, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina. Documenti per un capitolo della cultura filosofica di fine Seicento*, con Prefazione di N. Badaloni, Napoli, 1970, p. 16).

¹³⁶ G. VICO, *Epist.*, pp. 85-86.

lettera al Veronese riportata da Becelli nella sua introduzione all'edizione del 1730 della stessa: «La vostra tragedia non poteva veramente esser migliore, per bandir dal Teatro l'infamia, e la mostruosità presente, e per la vera espressione della Natura tanto incognita a quei tragici stranieri, ch'oggi fanno tanto rumore. Trovandosi il popolo così male avezzo, non dee esser disgustato dall'antica severità, dalla quale io non mi son saputo astenere: onde Voi avete saputo meglio conseguire il nostro comun fine»¹³⁷. Pur lodando Maffei che, assecondando i gusti del pubblico, è riuscito a fargli accettare il genere della Tragedia e a rendere quindi possibile la riforma del teatro, Gravina sembra non apprezzare né la distanza della *Merope* dal classicismo che invece caratterizza le *Tragedie cinque*, né il modo di Maffei di adattarsi alle aspettative del grande pubblico¹³⁸. Se letta in tal modo, questa affermazione di Gravina proverebbe la veridicità di quanto Pier Jacopo Martello attribuisce a Gravina stesso nella sua *Ritirata del Femia*, e cioè, come vedremo subito, che Gravina avrebbe parlato male pubblicamente della *Merope*¹³⁹.

¹³⁷ La lettera di Gravina è riportata da Becelli nella sua introduzione all'edizione della *Merope* in S. MAFFEI, *Teatro del Sig. Marchese Scipione Maffei*, Verona, Tumermani, 1730; si tratta senza dubbio di quella cui Quondam fa riferimento nell'*Apparato critico* alla sua edizione del *Della divisione*: «Di questa lettera non c'è traccia tra le opere edite o inedite graviniane e spiace non poterla utilizzare per ricostruire il pensiero del Gravina sui problemi del teatro» (A. QUONDAM, *Apparato critico*, in G. GRAVINA, *Scritti critici e teorici*, cit., p. 680). Quondam cita il brano dello «stampatore a chi legge» premesso all'edizione veronese del '26 delle due lettere di Gravina a Maffei *Della divisione d'Arcadia e De poesi* (edite in A. GUIDI, *Poesie d'Alessandro Guidi non più raccolte con la sua vita nuovamente scritta dal signor canonico Crescimbeni e con due ragionamenti di Vincenzo Gravina*, Verona, Tumermani, 1726): «Del sentimento qui espresso [nelle due lettere a Maffei], che nella tragica superiamo l'altre nazioni ma siamo molto inferiori agli antichi, si ritrattò in una lettera dove parla d'una moderna tragedia, qual lettera io molto volentieri avrei qui posta, se da chi la conserva avessi potuto ottenerla» (citato da Quondam in G. GRAVINA, *Scritti critici e teorici*, cit., p. 680). Questa lettera del '30 di cui ho riportato, nel testo, uno stralcio, analogamente alle due opere che lo stampatore stesso stava introducendo, era indirizzata a Maffei, e fu edita solamente quattro anni dopo (come ho appena detto, nell'introduzione all'edizione del 1730 della *Merope*) la data di pubblicazione del *Della divisione* e del *De poesi* e dalla stessa casa editrice. «La moderna tragedia» (cui fa riferimento lo «stampatore» nel brano citato del '26) elogiata da Gravina non poteva essere che la *Merope*, che aveva dato il via alla riforma del teatro tragico italiano nel Settecento. La fortuna della *Merope* è ricostruita in V. PLACELLA, *op. cit.*

¹³⁸ Ivi, f. 3, pp. 330-331.

¹³⁹ Ivi, p. 330.

Nel *Femia sentenziato* al personaggio di Bione-Gravina sono dedicate la seconda scena dell'Atto terzo e le prime due scene dell'Atto quarto (delle quali la prima scena è un monologo di Bione; nella seconda questi dialoga con Mercurio) e la scena prima dell'atto quinto. Come si sa, l'opera si svolge nell'Ade, dove Maffei-Femia, che è appena arrivato, deve essere giudicato per poter ricevere la sua destinazione ultraterrena. Prospero Viani, curatore dell'edizione del 1869, come dichiara nella sua *Avvertenza*, ha messo in nota le postille autografe che Martello aveva apportato alla copia stampata a lui stesso appartenuta, copia che Viani utilizza per la sua edizione¹⁴⁰. Nella postilla inserita all'altezza dell'entrata in scena di Bione, Martello presenta Gravina, morto da sei anni, con tre caratteristiche che ne sintetizzano la figura: la prima è che fu perseguitato da Sergardi, la seconda che scrisse il *De origine* e «altri opuscoli pieni di eloquenza», la terza è una critica alle sue *Tragedie*: «Infelicamente imprese l'arte poetica insegnandola et esercitandola in alcune tragedie»¹⁴¹. Sin dalla sua entrata in scena, Bione è subito satireggiato: Femia prende per primo la parola e così gli si rivolge: «Bione amico, / Nove del tuo persecutor Settano / Recarti io posso»¹⁴², ben sapendo di mettere cnicamente il dito nella piaga, dal momento che Settano e le sue *Satire* rimasero realmente, come abbiamo visto, un chiodo fisso per Gravina.

Un altro elemento di satira nei confronti di Gravina presente nel *Femia sentenziato* è l'allusione al suo carattere irascibile e al suo essersela presa troppo per gli attacchi sia di Settano che dello stesso Martello: Bione stesso spiega a Femia¹⁴³ che egli, pur essendo morto da tanti anni, non può ancora accedere agli Elisi, ma deve fermarsi nel vestibolo, perché troppo appesantito dalla rabbia nei confronti di Mirtilo-Martello. Nell'aldilà raffigurato nel *Femia sentenziato*, infatti, vige una teoria dell'anima dopo la morte alquanto bizzarra: sono «ombre» quelle, come Bione, ancora non purgate dalle umane passioni e che perciò non possono accedere ancora agli Elisi finché non si purgheranno completamente durante la loro sosta al vestibolo: sono «anime» quelle come Mirtilo che viene presentato sin dall'inizio come abitante degli

¹⁴⁰ P. VIANI, *Avvertenza* premessa a MARTELLO, *op. cit.*, p. XII.

¹⁴¹ MARTELLO, *op. cit.*, Atto III, scena II, p. 112, nota 2.

¹⁴² Ivi, p. 112. Martello, nel suo *Della rititata del Femia. Lettera inedita di Pier Iacopo Martello*, ivi, pp. 139-208, p. 154, ribadisce il nome di Sergardi come persecutore di Gravina con le sue *Satire*.

¹⁴³ P. J. MARTELLO, *Il Femia sentenziato*, Atto III, scena II, pp. 114-115.

Elisi. Questa teoria contribuisce a ridicolizzare il personaggio di Bione, il quale non potrà accedere agli Elisi finché, spiega egli stesso, non «cesserà d'agitar l'ira / Che il cor m'accese, e passò quindi all'alma; / E nell'alma di cor priva ancor dura»¹⁴⁴. Bione fa riferimento alle polemiche che in vita infiammarono i suoi rapporti con Martello per le accuse reciproche alle rispettive tragedie¹⁴⁵; in nota è riportata la postilla di Martello a questo passo: «Lacerò in voce le tragedie dell'autore [Martello]; il quale ne' Dialoghi della tragedia antica e moderna si risentì contro di esso». Mirtilo interviene criticando Bione perché questi, non accontentandosi della gloria ottenuta per l'eloquenza e il Diritto, volle entrare in un campo non suo, quello della Tragedia: «Nelle piccole glorie di coturno / Tragico a noi anime imbelli, a noi / non tanto eccelsi spiriti concesse / troppo ah troppo discese il gran Bione; e ben gli sta, se vi discese e giacque; e se in pena si vede ancor non atto / a star sedendo in fra gli Elisii eroi»¹⁴⁶. A Gravina Martello attribuisce un carattere invidioso della fama altrui, in questo caso di quella di Martello e Maffei, rispetto ai quali egli, per la cattiva riuscita delle sue *Tragedie cinque*, sa di essere stato messo in secondo piano «dal secol pazzo»¹⁴⁷, dal momento che «virtù non giova / Che virtù non si reputa»¹⁴⁸. Se Martello ha scritto *Il Femia* prima di tutto per difendersi dalle accuse a lui mosse da Maffei, il secondo scopo è riprendere la polemica con Gravina e vendicarsi di lui dipingendo l'antico rivale come iroso, ipocrita e vendicativo, attribuendogli una rabbia così forte per le polemiche e le vicende terrene (a sei anni dalla morte) da non permettergli ancora di entrare negli Elisi. Bione si augura che Femia possa uscire assolto dalle accuse che la Fama gli sta rivolgendo al cospetto di Radamanto, che deve giudicarlo, in modo da oscurare una volta per tutte il nome di Mirtilo. Segue, nel lungo monologo di Bione, una forte critica alla *Merope*; nella sua tragedia Maffei secondo Bione fa uso di «barbari modi e quel sovente / Degl'idioti intarsiar le frasi / Al buon tragico stil; plaudendo il vulgo / A un ragionar che a' suoi commerci usato / Nuovo è alle Muse, ed inudito in Pindo»¹⁴⁹. Martello mette

¹⁴⁴ Ivi, Atto IV, scena I, pp. 123-124.

¹⁴⁵ Ivi, Atto III, scena II, p. 114.

¹⁴⁶ Ivi, p. 115.

¹⁴⁷ Ivi, Atto IV, Scena I, p. 119, v. 3.

¹⁴⁸ Ivi, vv. 4-5.

¹⁴⁹ Ivi, p. 120. Nel *Della rititata del Femia*, cit., p. 180, Martello dichiara che Gravina espresse queste critiche alla *Merope* più volte e di fronte a dei testimoni: «in

inoltre in bocca al personaggio di Gravina, che in tutte le sue opere di poetica ha sempre insistito sull'importanza del verosimile, le critiche alla mancanza di verosimile di alcuni luoghi della *Merope*¹⁵⁰.

Molti sono i punti in comune tra le *Satire* di Sergardi e il *Femia* di Martello: entrambe le opere hanno come scopo, per ammissione dei loro stessi autori, la derisione della superbia dei loro avversari. Si veda la *Satira VI*¹⁵¹, con la relativa nota del curatore: l'odio di Settano verso Filodemo è dovuto all'ambizione di quest'ultimo di conquistare il dominio assoluto nella poesia (uno dei motivi dominanti delle *Satire* è la superbia di Gravina, per cui Sergardi attacca di continuo le sue opere, e in particolare *Il Discorso sopra l'Endimione*), cosa di cui lo stesso Martello accusa Maffei, sin dall'inizio del *Femia*, per bocca del personaggio della Fama. Come la distruzione che Settano compie della figura di Filodemo contribuisce alla costruzione dell'apologia di se stesso che egli compie nelle *Satire*¹⁵², Martello nel *Femia* esalta la propria figura di uomo e di letterato nello screditare gli avversari Maffei-Femia e Gravina-Bione (che però nel finale è come 'perdonato' da Martello, che gli dedica anche un bellissimo epitaffio). Il *Femia* ha in comune con le *Satire* il travestimento classicistico e mitizzante dei personaggi; tuttavia, mentre il travestimento di Settano è totale, nel senso che l'autore si cela dietro questa maschera e non mette il suo nome sul frontespizio dell'opera, Martello non cela la sua vera identità dietro il personaggio di Mirtilo anche se, scherzosamente, nel frontespizio dell'opera non indica il proprio nome, e la intitola: *Il Femia sentenziato. Favola di Messer Stucco a Messer Cattabrighe* (altro pseudonimo usato per Maffei)¹⁵³. Tuttavia, la mitizzazione dei personaggi ha in Sergardi degli intenti diversi da quelli di Martello: da una parte quello di rende-

Roma in presenza di tutti i Quirini, e nel caffè di M. Nouvelle, e nel Clementino medesimo allorché fu recitata».

¹⁵⁰ Nello stesso monologo, in *Il Femia sentenziato*, cit., Atto IV, Scena I, pp. 120-123.

¹⁵¹ SERGARDI, *op. cit.*, p. 176, vv. 421-423.

¹⁵² Si pensi anche all'esaltazione della propria bellezza fisica e del suo *modus vivendi* che Settano fa nella *Satira VI*, ivi, p. 174, vv. 376-384.

¹⁵³ A Maffei, Martello rivolge anche una lunga dedica, in *Il Femia sentenziato*, pp. 51-53. A causa delle polemiche che seguirono la diffusione del libro, nella *Ritirata del Femia* Martelli dichiarò di non essere stato lui a pubblicare l'opera: aveva fatto solo stampare *Il Femia*: la sua intenzione, sempre secondo la sua dichiarazione, era quella di farlo tirar fuori, alla sua morte, da chi ne custodiva le copie già stampate, al fine di rispondere alle critiche che 'sicuramente' Maffei avrebbe fatto a Martello alla morte di costui, come già aveva fatto alla morte di Maggi (P. J. MARTELLO, *Della ritirata del Femia*, cit., p. 157).

re ancora più ridicolo Gravina e gli altri personaggi di contorno satirizzati, dall'altra quello di nascondere la sua vera identità, al contrario di Martello, che non occulta la propria. In Martello la mitizzazione dei personaggi è totale e investe anche il contesto¹⁵⁴, molto lontano dalla crudezza del mondo rappresentato nelle *Satire*, cioè la Roma contemporanea con tutti i suoi vizi e la corruzione dilagante: l'azione nel *Femia* avviene in un mitico aldilà, come nelle *Rane* di Aristofane e come nella *Finestrina* dell'Alfieri¹⁵⁵. Un'altra differenza con le *Satire* è che il linguaggio usato da Martello è raffinato, del tutto opposto a quello osceno e violento di Settano. La satira di Martello, per le ragioni addotte, è più efficace di quella di Sergardi ed è stata infatti presa a modello dal Parini del *Giorno*¹⁵⁶, sia per il linguaggio, che per il verso, che per la trasposizione mitica.

Ma *Il Femia* è importante anche perché getta luce sulle *Satire* e ci fa capire che, almeno all'altezza del 1724¹⁵⁷, se non prima, ben si sapeva che l'autore di esse era Sergardi. Infatti Femia-Maffei, al primo entrare in scena di Bione, dopo aver fatto il nome di Settano, cioè lo pseudonimo dietro cui Sergardi si era mascherato per nascondere la propria identità, fa un riferimento ben preciso¹⁵⁸ all'incarico che negli anni di scrittura del *Femia* Sergardi aveva realmente ricevuto nell'ambito della fabbrica di San Pietro, elemento che rivela che Martello conosceva la vera identità di Settano.

¹⁵⁴ Martello, inoltre, nella *Prefazione* dà conto della sua scelta dell'ambientazione e dei personaggi di Femia e Mirtilo come trasposizioni dei due protagonisti principali (ID., *Il Femia sentenziato*, cit., pp. 55-58).

¹⁵⁵ Oltre alla ripresa dello stesso modello aristofanESCO, la trama della *Finestrina* (in V. ALFIERI, *Commedie*, 3 voll., a cura di F. Forti, vol. III, Asti, 1953) è analoga: giungono nell'aldilà delle anime che devono essere giudicate perché venga loro attribuita la sede definitiva nell'oltretomba. Alfieri, però, con l'indulgenza e la tolleranza che dimostra nei confronti dei vizi umani in questa commedia, si contrappone a Martello, che nel suo *Femia* non mostrava la stessa indulgenza nei confronti dei vizi di Bione e Femia.

¹⁵⁶ Cfr. V. PLACELLA, *op. cit.*, f. 3, p. 336 n.

¹⁵⁷ Quondam fa notare che «l'identità di Settano restò lungo tempo ignorata (la prima edizione delle *Satire* che reca impresso nel frontespizio il nome di Sergardi è quella di Lucca del 1783)» (A. QUONDAM, nota 17 alla *Satira VII* di SERGARDI, *op. cit.*, pp. 179-180); ma, come abbiamo appena visto, i protagonisti della cultura del tempo, come del resto Gravina (come dimostrano i *Prologhi* inediti alle *Tragedie*), ben sapevano chi era l'autore delle *Satire*.

¹⁵⁸ P. J. MARTELLO, *Il Femia sentenziato*, cit., Atto III, scena II, p. 112.

Nonostante la satira di cui Gravina è fatto oggetto nel *Femia sentenziato*, c'è un 'lieto fine' per Bione, che nell'ultima battuta da lui pronunciata dichiara di sentirsi finalmente rappacificato con Mirtilo, cosa che automaticamente gli consente di passare allo stato di «anima» e d'accedere alle «Elisie selve»¹⁵⁹. Segue una benedizione che Mercurio rivolge a Gravina e che ha il valore dell'epitaffio; val la pena di riportare questi versi, come contrappeso alle espressioni feroci che Sergardi ebbe nei confronti dell'appena defunto Gravina in una delle lettere sopra citate a Del Taja:

Eccolo là, che a lui leggero e puro
 Fansi incontro a riceverlo le amiche
 Ombre pie di filosofi e poeti;
 E i suoi legislator gli fan corona¹⁶⁰.

ANNARITA PLACELLA

«IPSI CAUDA SCORPIONIS IN ICTU FUIT». *THE INDEX AND THE TRAGEDIE CINQUE* BY GIANVINCENZO GRAVINA. *In the Archives of the Congregation of the Doctrine of the Faith the Author has discovered the legal proceedings that the Congregation of the Index held on the edition of 1712 of Tragedie cinque by Gianvincenzo Gravina in the years 1719-20. The nineteen verses of the tragedy Andromeda, that were the principal base of departure for the accusations to Gravina of being against church hierarchy from the two advisers of the Index, express some ideas that cross the whole work of Gravina, since the Hydra mystica.*

¹⁵⁹ Ivi, Atto V, scena I, p. 135.

¹⁶⁰ Ivi, p. 136.

SCHEDE E SPUNTI

GIAMBATTISTA VICO NELLA CRISI DELLE SCIENZE EUROPEE*

1. È stato in un passo del *Capitale* di Marx che mi sono imbattuto in Vico per la prima volta. Nel 1960, quando nel mio paese la revisione del ‘Trattato di sicurezza’ tra Giappone e Stati Uniti d’America aveva portato al punto di ebollizione il movimento anti-americano e anti-governativo, facevo il mio ingresso all’Università di Tokyo. Quei giorni furono il mio *Sturm und Drang* marxiano: lessi *Il Capitale* pagina per pagina e mi imbattei in Vico in questa nota al capitolo «Macchine e grande industria» del primo volume dell’opera:

Il *Darwin* ha diretto l’interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali. Non merita eguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell’uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare? E non sarebbe più facile da fare, poiché, come dice il *Vico*, la storia dell’umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l’una e non abbiamo fatto l’altra? La tecnologia svela il comportamento dell’uomo verso la natura, l’immediato processo di produzione della sua vita, e con essi anche l’immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell’intelletto che ne scaturiscono¹.

* Intervento al Convegno «Vico e l’Oriente. Cina, Giappone, Corea» (Napoli, 10-12 novembre 2005). Il testo originale inglese è in corso di pubblicazione negli Atti del Convegno, a cura di D. Armando, F. Masini e M. Sanna. Nelle citazioni delle opere di Vico sono stati mantenuti i riferimenti dell’autore alle edizioni nicoliniane; per i testi latini sono indicati fra parentesi quadre i riferimenti alle traduzioni italiane di cui ci siamo serviti. Si è preferito anche per altri testi citati in ambito napoletano di epoca vichiana riportare le edizioni consultate dall’A. Dei testi pubblicati in Giappone sono state mantenute le indicazioni delle case editrici; dei titoli tradotti nel testo in italiano vengono forniti in nota i soli titoli originali [N.d.T.].

¹ K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, vol. XXIII, Berlin, 1962, pp. 392-393 [tr. it. *Il Capitale*, Roma, 1956², Libro I, sez. IV, cap. XIII, pp. 72-73].

Ancora non riesco a spiegarmi come mai non abbia conservato memoria di questo riferimento di Marx a Vico. Fu solo quando, agli inizi degli anni Settanta, lessi l'*Étude sur Vico* di Georges Sorel (1896) che mi resi conto di aver incontrato Vico in quella nota sulla tecnologia del *Capitale*: Sorel la citava come uno dei luoghi marxiani meritevoli del massimo apprezzamento². A quel tempo però, avendo realizzato che negli anni Sessanta l'innovazione tecnologica aveva trasformato in modo radicale la nostra struttura socio-economica deprivando il marxismo delle sue potenzialità rivoluzionarie, avevo iniziato un riesame critico della dottrina di Marx e, in primo luogo, l'alta considerazione in cui egli teneva la tecnologia aveva iniziato ad apparirmi problematica. Se Vico era un teorico della tecnologia, così come lo intendevano Marx e Sorel, non poteva esserci alcuna ragione per esserne attratti.

2. Nel nostro paese esisteva una versione giapponese de *La filosofia di Giambattista Vico* (1911) di Benedetto Croce, tradotta da Aoki Iwao e pubblicata a Tokyo nel 1942. La lessi in italiano e in giapponese verso la metà degli anni Sessanta. Questo fu il mio secondo incontro con Vico.

Ancora una volta, tuttavia, il mio interesse era per Croce in quanto tale, e non per Vico. Peraltro, la mia lettura di Croce era motivata principalmente dall'interesse per Gramsci: in qualità di *New Leftist Marxian* avvertivo una profonda affinità con le idee di quest'ultimo.

D'altra parte, Croce aveva scritto l'opera su Vico immediatamente dopo il completamento della *Filosofia come scienza dello Spirito*, e vi dava l'impressione di spiegare attraverso Vico la propria filosofia. Inoltre, secondo Croce, Vico era «il diciannovesimo secolo in germe»³. Se questa era la verità, pensavo, bastava Hegel senza bisogno di risalire a Vico! Inoltre, anche il mio Gramsci avvertiva che la filosofia di Hegel era nata in una sorta di relazione organica con la Rivoluzione Francese: potevamo trovare un tratto analogo in Vico⁴? Anche questa volta, tutto considerato, fu un incontro mancato.

3. Il mio terzo incontro con Vico avvenne tramite Edmund Husserl e un filologo settecentesco giapponese, Motoori Norinaga.

² Cfr. G. SOREL, *Étude sur Vico*, in «Le Devenir Social» II (1896), p. 786.

³ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1962⁶, p. 259.

⁴ Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino, 1975, p. 1317.

Nella primavera del 1968 interruppi il mio corso di studi post-laurea e iniziai la mia nuova vita libera (cioè senza impiego) assieme a mia moglie, che avevo appena sposato, nella sua cittadina nativa in campagna – vita che sarebbe proseguita fino al 1975, quando fui chiamato alla Tokyo University of Foreign Studies – con la lettura della husserliana *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936).

Il mio tema di ricerca post-laurea era il fascismo italiano. Fu esaminando le interpretazioni del fascismo da parte degli intellettuali italiani più rappresentativi di quel periodo, a partire da Croce, che mi sorse nella mente la domanda: ‘Che cos’è l’istruzione?’, o: ‘Che vuol dire avere a che fare con il mondo in maniera ‘dotta’?’, e precipitai nella condizione di non sapere assolutamente più cosa fare. Forse il problema di fronte al quale mi trovo si potrebbe definire quello dell’errore razionalistico che accompagna il comprendere ‘dotto’ del mondo. Di fatto, la cultura accademica europea moderna ha totalmente accantonato la maggior parte dei fatti della storia vissuta dalla gente comune definendoli irrazionali, mentre al suo apice (Hegel) raggiungeva una comprensione del reale come immediatamente razionale e del razionale come immediatamente reale. Le vedute sul fascismo degli intellettuali italiani da me esaminati sono un caso tipico di questo genere di cultura accademica. Ma non c’è qui un grave errore, un errore che si origina nel sistema stesso della conoscenza accademica? Pensai alla necessità di tornare indietro, all’origine, al punto di partenza della modalità accademica della conoscenza e farne oggetto di riflessione. Per parlare in termini nietzscheani, era necessario tentare una riflessione genealogica sull’istruzione.

In preda a un tormentato ripensamento, decisi di rimettere tutto in questione. E nella speranza che la ‘scienza del mondo-della-vita’ concepita da Husserl nei suoi ultimi anni si incontrasse con il compito che mi ero dato, iniziai a leggere la *Krisis*, adoperando come guida il commentario di Enzo Paci intitolato *Funzione delle scienze e significato dell’uomo* (1963), nel quale l’autore suggeriva che la scienza del mondo-della-vita di Husserl fosse «una scienza nuova quasi in senso vichiano»⁵. Fu proprio questa l’occasione che mi indusse a prendere in mano per la prima volta un’opera di Vico direttamente.

⁵ Cfr. E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell’uomo*, Milano, 1963, pp. 21-22.

Un'ulteriore ragione che mi portò a leggere Vico fu il tentativo husserliano di realizzare la scienza del mondo-della-vita attraverso la mediazione del linguaggio. Nell'intenzione di Husserl questo tentativo traeva probabilmente origine dai suoi rapporti con l'ermeneutica di Dilthey e di Heidegger. In ogni caso, quando seppi che Husserl aveva concepito la sua idea muovendo dal punto di partenza del mondo-della-vita come ambito dell'originaria formazione di senso, pensai in primo luogo e particolarmente al metodo filologico di Motoori Norinaga (1730-1801). Nel capitolo introduttivo ai 48 volumi del suo *Kojiki-Den* [Commentario sulla cronaca antica del Giappone, 1790-1797], Motoori illustra infatti il suo metodo, che consiste nel cogliere unitariamente 'cose/eventi' [*koto*] e 'intenzioni/significati' [*kokoro*] in 'parole' [*kotoba*], e di interpretare il mondo in conformità alla 'scena pratica del linguaggio' [*monoi no sama*]⁶. In questo senso, Motoori certamente anticipa Husserl. Ma se Motoori è un anticipatore dell'Husserl centrato sul linguaggio, non si sarebbe potuto dire lo stesso di Vico? Questo era ciò che mi aspettavo.

4. Come avevo sentito dire, *La Scienza nuova* era un libro estremamente difficile, ma anche ricco di implicazioni e suggestioni. E non c'era dubbio che, tanto nell'idea quanto nel metodo, vi fosse qualcosa di affine a Husserl e a Motoori.

Il brano che apre la sezione intitolata «Del metodo» nel primo libro della versione 1744 della *Scienza nuova* è un buon esempio. Vico inizia con lo scrivere che «questa Scienza [deve] cominciare donde ne incominciò la materia»⁷. Come mostra il titolo completo, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, quest'opera mira a spiegare la 'natura comune' delle nazioni, e il suo oggetto è l'«umanità» (*humanitas*). Perciò si richiede di iniziare a ragionare dal punto in cui si istituisce l'umanità, quando i primi uomini del mondo gentile iniziarono «a umanamente pensare». Tuttavia, dice Vico, «ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere» questo stato primitivo, e aggiunge: «per rinvenire la guisa di tal primo

⁶ Cfr. N. MOTOORI, *Zenshu* [Opere], vol. IX, Tokyo, Chikuma Shobo, 1978, p. 33.

⁷ G. VICO, *La Scienza nuova seconda giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite* [d'ora in poi *Sn44*], a cura di F. Nicolini, Bari, 1953³, capov. 338, p. 123.

pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà che ci han costo la ricerca di ben venti anni»⁸.

Quando m'imbattei in questo brano, ebbi la certezza di aver scoperto un personaggio simile a Motoori Norinaga, impegnato ad aprirsi la strada nel mondo della 'Cronaca antica' [*Kojiki*] italiana. Inoltre, intesi questo viaggio di Vico e Motoori nelle origini primigenie della *humanitas* come qualcosa che corrispondeva al tentativo di Husserl di risalire alle origini della conoscenza 'colta'.

Nella sezione intitolata «Degli elementi» figura il brano che segue:

È altra proprietà della mente umana ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti.

Questa dignità addita il fonte ineshausto di tutti gli errori presi dall'intiere nazioni e da tutt'i dotti d'intorno a' principî dell'umanità⁹.

E poco dopo, Vico presenta due tipi di boria: la 'boria delle nazioni' e la 'boria dei dotti'¹⁰. Non sarebbe probabilmente errato vedere in questa 'boria dei dotti' una denuncia del pericolo di un errore razionalistico implicito nella conoscenza intellettualistica o 'dotta' del mondo in generale. Vico perseguì la sua scienza muovendo da una chiara consapevolezza di un tale pericolo. In altre parole, nel suo tentativo di fondare una scienza nuova, è presente al tempo stesso un impegno costante a trascenderla auto-riflessivamente.

Inoltre, nella *Scienza nuova* troviamo una «nuova arte critica» basata sul «dizionario mentale, da dar l'origini a tutte le lingue articolate diverse»¹¹: quest'arte è nettamente diversa dal cosiddetto *entering into* di Isaiah Berlin¹²; assomiglia piuttosto al metodo di Motoori, il quale, acutamente consapevole del pericolo di una sorta di errore razionalistico [*karagokoro*] e, allo stesso tempo, dell'impossibilità dell'*Einfühlung*, tentò di penetrare nel mondo degli dèi in Giappone in aderenza al *monooi no sama*¹³. Questo principio di Vico mi ricordava anche «l'a-priori strut-

⁸ Ivi, capovv. 338, 339, pp. 123-124.

⁹ Ivi, capov. 122, p. 73.

¹⁰ Ivi, capov. 124, p. 74.

¹¹ Ivi, capovv. 143, 145, pp. 77-78.

¹² Cfr. I. BERLIN, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London, 1976, p. 27 [tr. it. *Vico ed Herder. Due studi di storia delle idee*, Roma, 1978, p. 59].

¹³ Cfr. MOTOORI, *op. cit.*, pp. 49-63.

turale di senso» che, nel capitolo «Galileis Mathematisierung der Natur» e nella corrispondente Appendice «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie» della *Krisis*, Husserl presupponeva a fondamento del mondo-della-vita¹⁴.

Ero divenuto completamente prigioniero di Vico.

5. D'altra parte, per diversi anni dopo il 1968 ho dedicato gran parte del mio tempo al *De nostri temporis studiorum ratione* – l'Orazione inaugurale tenuta da Vico all'Università di Napoli nel 1708 – principalmente per la ragione che ora esporrò.

In generale, il metodo è funzione del fine. Quando l'Europa moderna acquisì un nuovo metodo con Descartes, c'era una chiara consapevolezza circa il fine della scienza: vale a dire, la Verità. Secondo Descartes, la verità era il fine ultimo e unico della scienza, e come recita il titolo completo del *Discours de la Méthode* (1637), il metodo serviva innanzitutto «per la buona condotta della propria ragione e per la ricerca delle verità nelle scienze».

Ma è già da molto tempo che siamo divenuti consapevoli della crisi del moderno metodo degli studi europeo concepito da Descartes. Quanto più perfezioniamo il metodo in nome della certezza scientifica, tanto più perdiamo la significatività delle scienze per la vita: al giorno d'oggi possiamo ritrovare ovunque una simile condizione ambivalente, come evidenziato da Nietzsche nella seconda delle sue *Unzeitgemässe Betrachtungen: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), e confermato da Husserl all'inizio della *Krisis*.

Ora, io trovavo che era stato proprio il *De ratione* a costituire il primo momento di critica radicale del metodo cartesiano.

In primo luogo, ecco il giudizio critico di Vico, laconico ma penetrante, sul metodo geometrico introdotto nelle scienze fisiche, che rappresentava la caratteristica più notevole della rivoluzione scientifica del XVII secolo:

Perciò i fisici moderni assomigliano a coloro che hanno ereditato palazzi, ove nulla manca per magnificenza e comodità, onde non resta loro che mutar di posto la copiosa suppellettile o abbellire la casa di qualche lieve ornamento,

¹⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, Haag, 1962², pp. 20-60, 365-386 [tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, 1961, pp. 53-88, 380-405].

secondo la moda del tempo. Sostengono i dotti che questa fisica, insegnata col metodo geometrico, è la stessa natura, che scorgi ovunque ti volga a contemplare l'universo; ritengono perciò che siano da ringraziare gli autori che ci liberarono dal grande fastidio di studiare ancora la natura e ci lasciarono questi edifici così ampi e ben costruiti. Qualora necessariamente la natura si comportasse come essi l'hanno concepita, bisognerebbe ringraziarli; ma ove la sua costituzione fosse diversa e fosse falsa anche una sola delle norme fissate da codesti studiosi circa il moto (per non dire che non soltanto una se n'è scoperta falsa) stiano attenti a non trattare con sicurezza la natura, sicché, mentre attendono a curare i tetti, trascurino con pericolo le fondamenta di quelle case¹⁵.

Stupito dall'inaspettata conoscenza che Vico aveva della matematica e della fisica, lessi questo suo brano in stretta relazione al già citato capitolo su Galileo e alla relativa Appendice della *Krasis*. Anche la perdita di significato causata dall'invenzione dell'analisi, che Husserl mette in luce in quell'opera incompiuta, era una questione già sollevata da Vico¹⁶.

In secondo luogo, ecco l'attacco implacabile di Vico contro «coloro che adottano nella prassi della vita il metodo di giudicare proprio della scienza»:

Circa la prudenza nella vita civile, poiché i fatti umani sono dominati dall'occasione e dalla scelta, che sono incertissime, e poiché a guidarle valgono per lo più la simulazione e la dissimulazione, cose ingannevolissime, quelli che coltivano il puro vero difficilmente sanno servirsi dei mezzi e con maggior difficoltà conseguire i fini [...]. Dato, dunque, che le azioni della vita pratica sono valutate in conformità ai momenti e alle contingenze delle cose, cioè alle cosiddette circostanze, di cui molte sono estranee e inutili, alcune spesso non congruenti e talvolta anche avverse al proprio fine, i fatti umani non possono misurarsi con il criterio di questa rettilinea e rigida regola mentale: occorre considerarli, invece, con quella misura flessibile di Lesbo, che, lungi dal voler conformare i corpi a sé, si snodava in tutti i sensi per adattare se stessa alle diverse forme dei corpi. [...] Dunque, per quanto detto, procedono erroneamente coloro che adottano nella prassi della vita il metodo di giudicare proprio della scienza¹⁷.

¹⁵ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Le orazioni inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, 1914, cap. IV, p. 85 [tr. it. in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 115].

¹⁶ Cfr. *ivi*, cap. VII, p. 87 [p. 133].

¹⁷ *Ivi*, pp. 91-92 [pp. 131, 133].

Si tratta di un momento tipicamente aristotelico-ciceroniano o umanistico del pensiero di Vico, al pari dell'affermazione successiva:

E poiché non hanno coltivato il senso comune né mai perseguito le verisimiglianze, contenti della sola verità, non apprezzano come in concreto la pensino gli uomini e se ciò sembri loro pur vero¹⁸.

Forse dall'uditorio del filosofo napoletano queste parole potevano essere considerate ovvie, ma almeno alle mie orecchie risuonavano come un messaggio proveniente da un altro mondo. Fui sinceramente impressionato e stupito che l'Europa avesse coltivato una saggezza così ricca sotto la sua superficie razionalistica.

Questa è la ragione per cui, per diversi anni dopo il 1968, ho dedicato gran parte del mio tempo all'*Orazione* del 1708.

6. La mia riflessione prese dunque le mosse da quest'ultimo tema. Dall'attacco di Vico contro 'coloro che adottano nella prassi della vita il metodo di giudicare proprio della scienza' imparai innanzitutto che la prassi non è l'applicazione tecnica della teoria; e tenni per certo che la confusione e l'identificazione dei due termini fossero la causa dell'antinomia cui abbiamo fatto riferimento tra metodo e significatività della vita nelle moderne scienze sociali. Per sbarazzarmi di questa antinomia, tentai un'interpretazione genealogica della seguente affermazione di Vico:

Oggi si celebra solo la critica e la topica non solo non precede ma addirittura è lasciata indietro. E ciò a torto, poiché come la scoperta degli argomenti viene per natura prima del giudizio sulla verità, così la topica, come materia d'insegnamento, deve precedere la critica¹⁹.

La *critica* è l'arte di giudicare (*ars iudicandi*) se una proposizione è vera o falsa; la *topica* è l'arte di ritrovare (*ars inventiendi*) gli argomenti stessi. Vico trae questa distinzione dai *Topica* di Cicerone. In particolare, l'affermazione che la scoperta degli argomenti è prioritaria, secondo l'ordine naturale, rispetto al giudizio sulla loro verità si ritrova nel paragrafo 7 dei *Topica*. Ma, come lo stesso Cicerone ammetteva, era ovvio che alle spalle dei suoi *Topica* ci fossero quelli di Aristotele.

¹⁸ Ivi, p. 92 [pp. 133, 135].

¹⁹ Ivi, cap. III, p. 82 [p. 107].

E l'affermazione di quest'ultimo (*Topica*, 100a27-30), che la *dialektiké* (cui equivale l'*ars inveniendi* ciceroniana) è basata sulla *endoxa* (l'opinione comunemente recepita dalla gente) mi ricordava l'affermazione di Vico secondo cui il senso comune (*sensus communis*) è nato dalla verisimiglianza (*verisimilia*). Allo stesso tempo, Aristotele suggeriva che la *dialektiké* è presente nei principi di tutte le scienze (101a37-101b4); e ciò mi sembrava offrire il paradigma di un'auto-riflessione genealogica sulle scienze simile a quella della *Krisis* husserliana. Sviluppai questi punti nel saggio del 1977, *Vico no Kaigi [Il dubbio di Vico]*²⁰.

All'attacco di Vico contro 'coloro che adottano nella prassi della vita il metodo di giudicare proprio della scienza' aveva fatto peraltro riferimento Jürgen Habermas nella prolusione in occasione della sua nomina a professore dell'Università di Marburgo, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie* (1961): dopo aver considerato il modo in cui la moderna filosofia sociale era divenuta 'scienza' e aveva smarrito la sua capacità di offrire conoscenza pratica e potere ermeneutico, Habermas aveva osservato che «questa perdita di potere ermeneutico nella penetrazione teorica di situazioni che richiedono una domestichezza pratica era già stata riconosciuta da Vico»²¹. Questa osservazione di Habermas fu per me di grande utilità.

7. Quanto al tema dell'introduzione del metodo geometrico nella fisica e a quello dell'analisi, non fu prima degli anni Ottanta che potei approntare i requisiti teorici e filologici necessari per dire in proposito qualcosa che ritenessi significativo.

Leggendo la sua prima opera filosofica, il *De antiquissima Italarum sapientia* (1710), mi resi conto che Vico la considerava come una metafisica capace di confermare la fisica sperimentale²². Nella sua concezione, questo era il significato del *verum et factum convertuntur*: vale a dire che con questa proposizione egli intendeva giustificare gli esperimenti che Galileo e altri fisici moderni avevano tentato con i mezzi della geometria. Dal *Liber metaphysicus* appresi anche che Vico aveva messo in connessione l'*ingenium* – la facoltà celebrata dalla scuola

²⁰ T. UEMURA, *Vico no Kaigi*, in «Chi-no-Kokogaku» [Archeologia del sapere] XI (1977) 2.

²¹ Cfr. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., 1971, pp. 49-53.

²² Cfr. G. VICO, *De antiquissima Italarum sapientia* [d'ora in avanti *De ant.*], in *Le orazioni inaugurali, il De Italarum sapientia e le polemiche*, cit., p. 191.

letteraria del concettismo (*conceptismo*) che ebbe la sua piena fioritura nel barocco italiano e spagnolo – con il sostantivo ‘ingegnere’²³.

Eccitato da queste scoperte, rivolsi la mia attenzione all’ambiente intellettuale napoletano degli anni giovanili di Vico e mi imbattei soprattutto nelle opere dell’Accademia degli Investiganti (1663-1670), i salotti dei cui ex-membri erano, come è noto, abitualmente frequentati da Vico²⁴. Il saggio del 1987 *Sugakû to Igaku no Aida de. Vico to Napoli no Sizen Tankyûsha-tachi* [*Tra matematica e medicina: Vico e gli Investiganti napoletani*]²⁵, che ho scritto basandomi principalmente su materiali di prima mano, credo costituisca un contributo piccolo ma non insignificante nella misura in cui sostiene che il pensiero di Vico non vuol essere una reazione di retroguardia, al di fuori e in opposizione alla Rivoluzione scientifica del XVII secolo, ma piuttosto una critica mossa ‘dall’interno’, in virtù di una familiarità più o meno diretta con i risultati degli esperimenti tentati dai fisici moderni.

8. Naturalmente il mio obbiettivo ultimo era *La Scienza nuova*.

Stimolato dal saggio di Biagio de Giovanni, *La ‘teologia civile’ di G. B. Vico* (1981), scelsi il tema della ‘dialettica del fondamento’ come un *Ansatzpunkt*, ed elaborai un saggio intitolato *Hajime ni Osore ariki. Vico to Konkyo no Benshobo* [*In principio era la paura: Vico e la dialettica del fondamento*], pubblicato nei volumi del 1985 e del 1986 degli «Annali della Tokyo University of Foreign Studies»²⁶.

De Giovanni sostiene che

[...] vita richiama forza, politica; e forza, politica, alludono a fondamento, nel senso che si legittimano attraverso una *differenza*. Ma il fondamento non è a sé, e continuamente si misura, si interna, si divide. Diventa infondato. Vita e morte sono fra questi estremi. ‘Politica’, come in tutta la tradizione moderna,

²³ Cfr. *ivi*, p. 179.

²⁴ In particolare: *Parere del Signor Lionardo di Capoa diviso in otto ragionamenti, ne’ quali partitamente narrandosi l’origine, e ’l progresso della medicina, chiaramente l’incertezza della medesima si fa manifesta*, in Napoli, per Antonio Bulifon, 1681; T. CORNELIO, *Progymnasmata physica...*, Napoli, ex typographia Jacobi Raillard, 1688; F. D’ANDREA, *Risposta a favore del Sig. Lionardo Da Capoa contro le lettere apologetiche del P. De Benedictis, gesuita*, Biblioteca Nazionale di Napoli, Ms. I. D. 4 (1697).

²⁵ T. UEMURA, *Sugaku to Igaku no Aida de. Vico to Napoli no Sizen Tankyûsha-tachi*, in «Shiso» [Il pensiero], 1987, 2, pp. 59-86.

²⁶ *Id.*, *Hajime ni Osore ariki. Vico to Konkyo no Benshobo*, in «Tokio Gaikoku go Daigaku Ronshu» XXXV (1985), pp. 295-311 e XXXVI (1986), pp. 231-248.

è l'unica risposta per la conservazione della vita. Ma 'politica' anch'essa ripete la dialettica del fondamento. E il suo stesso movimento la espone alla dispersione e alla caduta. Rischia sempre di perdere il proprio stesso fondamento²⁷.

Seguendo il corso che tutte le nazioni hanno attraversato nel tempo, l'analisi di de Giovanni si concentrava principalmente sull'antinomia tra senso e immaginazione per un verso, e tra senso e ragione per un altro. Al di là di quest'antinomia, era mia intenzione accertare la trasformazione di ciò che in origine aveva un valore di fondamento o di autorità rispetto all'oggetto della conoscenza: ritengo sia questo uno dei temi centrali della *Scienza nuova*.

9. La seconda volta che ho avuto occasione di puntualizzare qualcosa che mi è parso significativo riguardo alla *Scienza nuova* è stato nel 1988, con il saggio 'Sozoteki Huben' ni tuite. Vico no Siteki Kigoron [Sull' 'universale fantastico': l'argomentazione di Vico sul carattere poetico]²⁸.

In *Vico in the Tradition of Rhetoric* (1985), Michael Mooney sosteneva che quella di Vico era stata una generalizzazione dell'atto retorico:

L'atto retorico, l'arte del parlare efficacemente *inter rudes*, [...] questo atto retorico è qui generalizzato in quel comune, universale e necessario atto dei nostri progenitori²⁹.

Nel mio saggio argomentavo invece che, per quanto sia vero che la 'scoperta' vichiana secondo cui i primi uomini del mondo gentile parlavano per caratteri poetici prenda in prestito i suoi elementi costitutivi dalla tradizione retorica in modo troppo consistente perché possiamo considerarla come una vera e propria scoperta, non è altrettanto vero che quella di Vico sia stata una generalizzazione dell'atto del retore, come suggerisce Mooney.

In primo luogo, alla base della 'scoperta' di Vico troviamo di fatto il suo sforzo incessante di liberarsi della 'boria dei dotti'; inoltre, la sua 'scoperta' ci ricorda quella che Gadamer in *Wahrheit und Methode*

²⁷ B. DE GIOVANNI, *La 'teologia civile' di G. B. Vico*, in «Il Centauro» I (1981) 2, p. 22.

²⁸ T. UEMURA, 'Sozoteki Huben' ni tuite. Vico no Siteki Kigoron, in *Kigo no Gekijo* [Il teatro dei segni], a cura di T. Atsushi, Kyoto, Showado, 1988, pp. 51-79.

²⁹ «The rhetorical act, the art of speaking effectively *inter rudes* [...] this act of the rhetor is here generalized, made the common, universal, and necessary act of the ancestors of the race» (M. MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, 1985, p. 210 [tr. it. *Vico e la tradizione della retorica*, Bologna, 1991, p. 271]).

definiva «die grundsätzliche Metaphorik des sprachlichen Bewußtseins»: la ‘formazione naturale del concetto’, che anteriormente ad ogni pensiero logico e ad ogni classificazione, opera dal basso e consiste nello scoprire somiglianze tra le cose che incontriamo e nel nominarle una ad una³⁰.

Infine, seguendo la sua ‘scoperta’, Vico infrange il piano della stessa *grundsätzliche Metaphorik des sprachlichen Bewußtseins* di Gadamer, e si addentra in uno strato più originario. In Gadamer, la metaforica presuppone che il mondo del linguaggio sia già costituito: di fatto è essa stessa un’operazione della *sprachlichen Bewußtseins*. Vico invece cerca di afferrare il processo stesso di costituzione del mondo del linguaggio a partire, per così dire, dal grado zero della coscienza linguistica, e proprio in questo processo di costituzione ritrova una sorta di operazione metaforica. In altre parole, quando Vico ritiene che vi sia una metafora alle origini della ‘Sapienza poetica’ dei primi uomini del mondo gentile, tale metafora non indica un *meta-phorein* all’interno del mondo del linguaggio già costituito; si tratta invece di una auto-differenziale creazione di immagini che i primi uomini del mondo gentile hanno tratto dalla propria idea, ossia dalla loro immagine di sé, dal momento che ignoravano le cause naturali che producono le cose e non potevano spiegarle per analogia con cose simili, come osserva Verene in riferimento alla concezione di Ernesto Grassi della retorica come linguaggio dei principi primi o *archai*³¹.

Nel 1988 ho raccolto i saggi a cui si è fatto riferimento in un libro pubblicato con il titolo *Vico no Kaigi [Il dubbio di Vico]*, il mio primo libro interamente dedicato a Vico³².

Nel frattempo, nel 1987, traducevo in giapponese, assieme a Sasaki Chikara, uno storico della scienza europea moderna, il *De ratione*³³, e nel 1988, da solo, il *De antiquissima*³⁴.

³⁰ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1972³, pp. 405-406 [tr. it. *Verità e metodo*, Milano, 1986, p. 490].

³¹ Cfr. D. PH. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca-London, 1981, pp. 79, 181-183; E. GRASSI, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park (PA)-London, 1980, pp. 19-20.

³² T. UEMURA, *Vico no Kaigi*, Tokyo, Misuzu Shobo, 1988.

³³ G. VICO, *Gakumon no Hohu*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1987.

³⁴ ID., *Italia - Jin no Taikonno tie*, Tokyo, Hosei Daigaku Shuppanyoku, 1988.

10. Dieci anni dopo la pubblicazione di *Vico no Kaigi*, concentravo i miei sforzi per spiegare il 'Vico barocco'. Anche questa volta a spingermi a meditare un simile argomento, e tanto dispendioso in termini di tempo, è stato un saggio di Biagio de Giovanni, *Vico barocco*, per l'appunto, pubblicato nell'autunno 1982.

Muovendo da una rivalutazione dell'interpretazione filologica e dichiaratamente anti-crociana della *Scienza nuova* di Auerbach, come è noto, de Giovanni richiamava l'attenzione, in primo luogo e innanzitutto, sulla forma dell'opera in quanto *rappresentazione*, individuando, in particolare, uno spirito tipicamente barocco nella «Dipintura proposta al frontespizio che serve per l'introduzione dell'opera»³⁵.

Stimolato dalle osservazioni di de Giovanni, e con l'ausilio dell'erudizione di Mario Praz e dei suoi *Studies in Seventeenth-Century Imagery* (1964), cominciai innanzitutto ad esaminare la donna con le tempie alate che nella Dipintura sovrasta il globo o mondo della natura. E la mia conclusione al riguardo fu che la donna, chiamata Metafisica, avrebbe potuto identificarsi piuttosto con la Vita Contemplativa.

La donna, come si è detto, si chiama Metafisica, ma sorprendentemente, nella versione ampliata del 1611 dell'*Iconologia* di Cesare Ripa, il paragrafo dedicato alla 'Metafisica' non contiene alcun riferimento alle tempie alate. Troviamo invece la donna con le tempie alate nel paragrafo dedicato alla 'Vita Contemplativa'³⁶, che peraltro ben si accorda con l'affermazione di Vico – assente nella descrizione della 'Metafisica' di Ripa – secondo cui la Metafisica «contempla in Dio il mondo delle menti umane»³⁷. A questo proposito Paolo Rossi avanza l'ipotesi che nell'*Iconologia* di Ripa la donna possa essere il risultato di una «contaminazione» di Metafisica per un verso, e di Scienza e Matematica per un altro³⁸. Personalmente, non ne sono convinto.

Ho tentato poi una riflessione sul significato dell'enigmatica espressione 'contemplare in Dio il mondo delle menti umane'. In verità, essa compare solamente in questo luogo; mentre la frase: 'conoscere la mente dell'uomo in Dio', compare due volte nella *Scienza nuova* e una nel *De antiquissima*:

³⁵ Cfr. B. DE GIOVANNI, *Vico barocco*, in «Il Centauro» II (1982), 6, pp. 53-69.

³⁶ Cfr. C. RIPA, *Iconologia*, Padova, Tozzi, 1611; rist. anast., New York-London, 1976, pp. 350, 544.

³⁷ *Sn44*, capov. 2, p. 5.

³⁸ Cfr. P. ROSSI, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969, pp. 184-185.

La sapienza tra' gentili cominciò dalla musa, la qual è da Omero in un luogo d'oro dell'*Odissea* diffinita 'scienza del bene e del male', la qual poi fu detta 'divinazione' [...]. Dappoi s'involtrò la voce 'sapienza' a significare la scienza delle divine cose naturali, qual è la metafisica, che perciò si chiama 'scienza divina', la quale, andando a conoscere la mente dell'uomo in Dio, per ciò che riconosce Dio fonte d'ogni vero, dee riconoscerlo regulator d'ogni bene³⁹;

... e sì questa volgar metafisica incominciò anch'ella in Dio a conoscer la mente umana⁴⁰.

Purtuttavia, anche se l'acutissimo Malebranche sostiene la verità di queste affermazioni, stupisce il fatto che accolga il *cogito, ergo sum*, il primo vero di Renato Cartesio. Dal momento che ammette che è Dio a creare in me le idee, avrebbe piuttosto dovuto ragionare così: 'qualcosa in me pensa, dunque è. Tuttavia nel pensiero non riconosco alcuna idea di corpo; quindi, quel che in me pensa è mente purissima, cioè Dio' [...]. La mente, infatti, si manifesta pensando: ma è Dio che conosce in me ed è dunque in Dio che conosco la mia stessa mente⁴¹.

Sulla base di questi materiali, constatai che 'conoscere la mente dell'uomo in Dio' significa 'riconoscere Dio fonte d'ogni vero'; in particolare, a partire dal passo citato del *De antiquissima*, avanzai l'ipotesi che, almeno sull'origine divina delle idee, Vico possa aver nutrito un'opinione simile a quella di un rappresentante seicentesco del platonismo cristiano come Malebranche.

Se però avessi arrestato a questo punto la mia riflessione, non avrei imparato praticamente nulla da de Giovanni. Come scrive nel suo saggio '*Corpo e ragione in Spinoza e Vico* (1981), ciò che il suo *Vico barocco* accentuava particolarmente era l'immagine di Vico come un metafisico determinato dalla 'vista del corpo', vale a dire non-platonico, o addirittura anti-platonico⁴². Perciò, il mio compito successivo fu delucidare il processo stesso di conversione del platonismo in Vico, a partire dal momento in cui «pochi giganti [...] spaventati ed attoniti dal grand'effetto

³⁹ *Sn44*, capov. 364, pp. 137-138.

⁴⁰ *Ivi*, capov. 506, p. 219.

⁴¹ *De ant.*, cap. VI, pp. 173-174 [tr. it. a cura di M. Sanna, Roma, 2005, pp. 107-109].

⁴² Cfr. B. DE GIOVANNI, '*Corpo e ragione in Spinoza e Vico*', in B. DE GIOVANNI, R. ESPOSITO, G. ZARONE, *Divenire della ragione. Cartesio, Spinoza, Vico*, Napoli, 1981, p. 140.

di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo» e iniziarono a contemplarlo «con gli occhi del corpo»⁴³.

Lascero ai lettori giudicare se e in che misura il mio tentativo sia riuscito, ma quando Vico dice che «questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»⁴⁴, egli, come indica Antonio Corsano, mutua l'espressione 'le modificazioni della nostra medesima mente umana' da Malebranche⁴⁵, e nella *Recherche de la Vérité* le 'modificazioni della mente' indicavano la 'perception sensible' che – a differenza della 'perception pure' posta alla superficie della mente umana – era considerata in grado di penetrare vividamente nello spirito modificandolo sensibilmente⁴⁶: ciò mi condusse ad avanzare l'ipotesi che una conversione del platonismo potesse aver già iniziato ad operare in Vico nel momento in cui scorgeva i principi del mondo civile o mondo delle nazioni nelle 'modificazioni della nostra medesima mente umana'.

11. Il risultato provvisorio della mia riflessione è il volume pubblicato nel 1998 con il titolo *Barokku-jin Vico [Vico barocco]*⁴⁷.

In questo libro ho tentato di interpretare la retorica vichiana fondata sull'*ingenium* alla luce di quegli eccessi barocchi che Christine Buci-Glucksmann definisce 'folie du voir'⁴⁸.

Inoltre ho inserito due saggi, i cui titoli possiamo rendere in italiano con «Vita come metafora» e «La foresta barocca: Vico e Minakata Kumagusu». Nel primo ho osservato che parole come 'fortuna', 'segno' e 'buon genio', usate da Vico nell'*Autobiografia* allo scopo di spiegare vari momenti e occasioni della propria vita, sono metafore di qualcosa che non può essere espresso direttamente, e che lo sforzo di fondare una *Scienza nuova* intesa come una nuova filologia era esso stesso una riflessione sul motivo per cui questi termini non possono che essere metaforici. Nel secondo, che è una discussione del saggio di

⁴³ *Sn44*, capovv. 377, 391, pp. 147, 155.

⁴⁴ Ivi, capov. 331, p. 117.

⁴⁵ Cfr. A. CORSANO, *Giambattista Vico*, Bari, 1956, pp. 219-220.

⁴⁶ Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, in *Œuvres complètes*, 20 voll., Paris, 1979, vol. I, pp. 66-67.

⁴⁷ T. UEMURA, *Barokku-jin Vico*, Tokyo, Misuzu Shobo, 1998.

⁴⁸ Cfr. C. BUCI-GLUCKSMANN, *La folie du voir. De l'esthétique baroque*, Paris, 1986.

Nakazawa Shin-ichi, *Mori no Barokku* [*La foresta barocca*]⁴⁹, dedicato a Minakata Kumagusu, un pioniere dell'etnologia in Giappone, ho centrato l'attenzione soprattutto sull'affinità di stile di pensiero tra Minakata e Vico, che consiste nella rottura della logica come 'formasonata' e nel salto catastrofico – o nella *metabasis* aristotelica – da un livello a un altro affatto eterogeneo.

12. Attualmente sono impegnato a ripensare il 'problema dell'inizio' proposto da Edward W. Said.

In *Beginnings* (1975), Said pone come epigrafe la dègnità CVI: «Le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano» e, oltre a dedicare il capitolo conclusivo a *Vico in His Work and in This* [Vico nella sua opera e in questa], fa nel primo un'affermazione significativa su cosa sia da intendersi per inizio, o inizi:

Quando oggi si scrive di critica letteraria non è più consentito immaginare di scrivere all'interno di una tradizione. Ciò non vuol dire, tuttavia, che ogni critico sia un rivoluzionario che distrugge un criterio per sostituirlo con il proprio. Migliore è l'immagine del girovago che vaga da un luogo a un altro in cerca della propria materia, rimanendo però un uomo essenzialmente *fra* più dimore⁵⁰.

Ho tentato finora di mostrare che nel momento in cui il critico letterario moderno inizia a scrivere, non può affatto trovarsi a suo agio all'interno di una tradizione dinastica [...]. Egli deve quindi intraprendere il proprio lavoro con spirito d'iniziativa. Deve inoltre cercare un punto di partenza più idoneo, un diverso *topos*, per il suo studio. Ho suggerito, molto approssimativamente, che un simile *topos* sia l'inizio', o gli 'inizi' [...]. Gli inizi inaugurano una produzione di significato deliberatamente *altra*, gentile (in contrapposizione a sacra). È 'altra' perché, nello scrivere, questa produzione gentile reclama uno status *a fianco* di altri lavori: è un altro lavoro, piuttosto che un lavoro in una linea discendente che va da X a Y⁵¹.

⁴⁹ S. NAKAZAWA, *Mori no barokku*, Tôkyô, Serika Shobô, 1992.

⁵⁰ «It is less permissible today to imagine oneself as writing within a tradition when one writes literary criticism. This is not to say, however, that every critic is now a revolutionist destroying the canon in order to replace it with his own. A better image is that of a wanderer, going from place to place for his material, but remaining a man essentially *between homes*» (E. W. SAID, *Beginnings. Intention and Method*, New York, 1975, p. 8).

⁵¹ «I have so far tried to show that when the modern literary critic begins to write he cannot sustain himself at all well in a dynastic tradition [...]. He must therefore undertake his work with initiative. He, too, must seek a more suitable point of departure, a different *topos*, for his study. I have been hinting very broadly that such a *topos* is the 'beginning' or 'beginnings' [...]. *Beginnings* inaugurate a deliberately *other*

Gli ‘inizi’ come produzione di significato ‘altra’, o ‘gentile’, determinati dalla condizione umana contemporanea di essere ‘fra più di more’: questa nozione – che riflette la vita stessa di Said esule dalla Palestina, che nelle sue memorie autobiografiche confessava: «Date le tante dissonanze della mia vita, ho imparato a preferire la diversità e lo spaesamento»⁵² – mi ricorda quella di *hétérotopie* che Michel Foucault presentava nella prefazione a *Les mots et les choses*⁵³ e nel discorso tenuto nel 1967 a Tunisi, *Des espaces autres*⁵⁴: vale a dire, un ‘contro-luogo’ nel quale tutti gli altri luoghi reali che possono trovarsi all’interno di una cultura sono rappresentati simultaneamente, contestati e invertiti. In breve, come propone Abdul R. JanMohamed⁵⁵, Said è, parafrasando Foucault, un tipico *specular border intellectual* che si colloca in un’eterotopia’ del discorso.

A sua volta, nelle sue *Reith Lectures on Representations of the Intellectual*, trasmesse nel 1993 dalla BBC, questo intellettuale di confine definisce Vico «uno dei miei eroi»⁵⁶.

La mia intenzione attuale è quella di sviluppare ancora una volta una riflessione trasversale sulla crisi delle scienze europee, in compagnia di un Vico saidiano collocato in questo tipo di ‘eterotopia’ del discorso.

TADAO UEMURA

(traduzione di D. Armando e L. Pica Ciamarra)

production of meaning – a gentile (as opposed to a sacred) one. It is ‘other’ because, in writing, this gentile production claims a status *alongside* other works: it is *another* work, rather than one in a line of descent from X or Y» (ivi, p. 13).

⁵² «With so many dissonances in my life I have learned actually to prefer being not quite right and out of place» (ID., *Out of Place. A Memoir*, New York, 1999, p. 295 [tr. it. *Sempre nel posto sbagliato. Autobiografia*, Milano, 2000, p. 308]).

⁵³ Cf. M. FOUCAULT, *Préface à Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, pp. 7-16 [tr. it. *Le parole e le cose*, Milano, 1967, pp. 5-14].

⁵⁴ Cfr. ID., *Des espaces autres*, in *Dits et écrits*, 4 voll., Paris, 1994, vol. IV, pp. 752-762 [tr. it. *Eterotopie*, in *Archivio Foucault. 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, 1998, pp. 307-316].

⁵⁵ Cfr. A. R. JANMOHAMED, *Worldliness-without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual*, in *Edward Said. A Critical Reader*, ed. by M. Sprinker, Cambridge (Mass.) - Oxford, 1992, pp. 96-122.

⁵⁶ E. W. SAID, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, London, 1994, p. 45 [tr. it. *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Milano, 1995, p. 71].

VICO E GLI STUDI DI FILOSOFIA IN TURCHIA*

1. Il pensiero filosofico occidentale ha iniziato a diffondersi in Turchia nel cosiddetto periodo Tanzimat ['Riorganizzazione'], caratterizzato da una serie di riforme volte a modernizzare l'impero Ottomano (1839-1876). In un primo tempo le ricerche si erano orientate prevalentemente sulla logica e sul metodo cartesiano, ma successivamente le esigenze politiche dominanti hanno favorito gli studi di filosofia politica e di sociologia. Le idee di Darwin e il pensiero di Spencer alimentarono orientamenti positivistici, sensisti e materialisti, mentre prendevano piede nel pensiero turco concetti come civilizzazione, progresso e indipendenza. A partire dal 1913, le idee di Durkheim influenzarono un celebre sociologo, Ziya Gökalp (1876-1934); inoltre, in linea con la filosofia evoluzionistica, iniziarono a diffondersi le prime pubblicazioni ispirate al marxismo che resero popolari le idee di giustizia sociale, grazie all'opera di autori tra cui va almeno ricordato Baha Tevfik (1881-1914). Negli anni Venti, il bergsonismo acquistò popolarità grazie all'opera di İsmail Hakkı, Mustafa Şekip Tunç e Mehmet Emin.

Nel 1878 furono tenuti corsi di filosofia al Dar ul-Fünun, l'Università di Istanbul, nella cui facoltà di Letteratura si insegnava arabo, greco, latino, letteratura, logica, storia e archeologia. Nel 1914, dopo la chiusura e la successiva riapertura, vi insegnò Günther Jacobi. Uno dei rettori, Salih Zeki (1863-1920), che insegnava matematica e filosofia, tradusse alcune opere filosofico-scientifiche di Poincaré come *La Science et l'hypothèse*, *La valeur de la Science* e *Science et méthode*.

In seguito İsmail Hakkı İzmirli (1863-1920) insegnò filosofia e cultura islamica, Mehmet Ali Ayni (1869-1945) e Ziya Gökalp (1876-1934) sociologia, Şemsettin Günaltay (1883-1961) storia, Mustafa Şekip Tunç

* Dei testi citati in lingua turca viene fornita la traduzione in parentesi quadra, e le indicazioni bibliografiche complete di editore, per fornire una informazione utile per i lettori. Dei titoli che nel testo vengono tradotti in italiano, vengono forniti in nota i soli titoli originali [N.d.C.].

(1883-1958) psicologia, İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) filosofia, Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965) filosofia ed etica.

Dopo l'avvento della Repubblica (1923) e in concomitanza con la sostituzione dell'alfabeto latino a quello arabo (1928) fu fondata la Società Turca di Filosofia (1927-1928), e con essa la prima rivista filosofica, «Felsefe ve İctimaiyat Mecmuası» [Rivista di Filosofia e Sociologia], che successivamente interrompe le pubblicazioni per riprenderle nel 1931 con il titolo «Felsefe Yıllığı» [Annali di Filosofia]. Il fondatore della Società Turca di Filosofia, Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), noto per i suoi studi di storia del pensiero turco, fu uno dei filosofi più famosi dell'epoca, mentre Orhan Saadettin fu il primo filosofo a conseguire un dottorato.

Con l'avvento del nazismo in Germania, la Turchia accolse alcuni scienziati che non intendevano allinearsi al governo di Hitler, come Hans Reichenbach, Gerard Kessler e Alexander Rustow. In particolare, Reichenbach ebbe un'influenza significativa in campo scientifico e filosofico. L'insegnamento di studiosi come lo storico della filosofia Ernst von Aster, il filosofo neokantiano Joachim Ritter, Heinz Heimsoeth fu proseguito, dopo la Seconda Guerra Mondiale, da Kamran Birand, Macit Gökberg e Bedi Akarsu.

Takiyettin Mengüşoğlu (1905-1984) fu allievo di Nicolai Hartmann; seguì poi i corsi di Husserl e tradusse opere di Max Scheler. Vehbi Eralp tradusse la storia della filosofia di Alfred Weber. Si segnalano inoltre gli studi di estetica di İsmail Tunalı, la lettura del bergsonismo in chiave kantiana di Mustafa Şekip Tunç, gli interessi per la sociologia francese di Ziya Gökalp, le ricerche di Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) e quelle di Mümtaz Turhan (1908-1969), centrate essenzialmente sulla cultura tedesca e inglese. Grazie anche alla loro opera, movimenti filosofici quali il bergsonismo, il neopositivismo, il neontologismo, l'antropologia filosofica e la fenomenologia esercitarono all'Università di Istanbul un'influenza che oggi prosegue nelle ricerche degli allievi.

Il dipartimento di filosofia presso l'Università di Ankara fu fondato da Oliver Lacombe. Fra i docenti figurano Emin Erşirgil Necati Akder, Hamdi Ragıp Atademir (traduttore dei primi cinque libri dell'*Organon* di Aristotele), lo studioso di estetica Bedii Ziya Egemen, Mehmet Karasan (noto per le sue traduzioni di Descartes), Nusret Hızır, Behice Boran, Niyazi Berkes, Tahir Çağatay, Şerif Başol e, successivamente, lo storico della scienza Sevim Tekeli, Aydın Sayılı, Şahabettin Demirel,

Mübahat Türker Küyel (famosa per i suoi studi su Aristotele, al-Farabi e al-Gazali), Ahmet Aslan (studioso di Mübahat Türker Küyel), Kemal Aytaç, Teo Grünberg, Hüseyin Batuhan, İonna Kuçuradi¹.

In particolare, tra gli studiosi citati, Aydın Sayılı era stato a suo tempo uno degli studenti scelti da Atatürk per essere educati all'estero. Fu allievo del celebre storico della scienza George Sarton e al suo ritorno, nel 1947, conseguì la cattedra di storia della scienza, inaugurando una tradizione di studi che oggi è rappresentata da allievi come Esin Kahya.

Nel 1975 fu istituita la Fondazione Filosofica Turca [Türk Felsefe Kurumu], sotto la presidenza di İonna Kuçuradi, e nel 1987 l'Associazione Filosofica Turca [Türk Felsefe Derneği] diretta da Necati Öner. L'attività di entrambe continua tuttora. Esistono dipartimenti di filosofia in 20 università: 15 di essi già attivi sul piano didattico e altri 5 in fase di istituzione. La Fondazione Filosofica Turca è entrata a far parte della Federazione Internazionale delle Società di Filosofia nel 1979.

Negli ultimi anni in Turchia il pensiero filosofico occidentale si è diffuso soprattutto attraverso traduzioni e studi relativi ai temi dell'ermeneutica e del postmodernismo, che hanno preso il posto di quelli su Kant e sull'esistenzialismo. Le ultime generazioni, indipendentemente dalle scuole e dai programmi accademici, hanno scelto di concentrare la propria attenzione su Fichte, Hegel, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Collingwood, Dilthey, Weber, Toynbee, Spengler, Jaspers, Cassirer, Gadamer, Derrida, la Scuola di Francoforte, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Foucault, e più recentemente su Hannah Arendt, Levinas, il femminismo e il postmodernismo, la linguistica di Saussure, la filosofia analitica di Wittgenstein e via dicendo.

2. La diffusione della filosofia occidentale in Turchia è avvenuta dunque principalmente attraverso la lingua tedesca e francese e, successivamente, inglese. Nei manuali di storia della filosofia la tradizione neoplatonica e aristotelica italiana trova posto nella cornice del pensie-

¹ Cfr. N. ÖNER, *Tanzimatta Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* [Scienza e logica in Turchia dopo Tanzimat], Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967; H. Z. ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* [Storia del pensiero contemporaneo in Turchia], İstanbul, Ülken Yayınları, 2005⁸; M. TÜRKER, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi* [L'attività filosofica in Turchia nell'età repubblicana], Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1976; A. KAYNARDAĞ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe* [La filosofia nell'età repubblicana in Turchia], Ankara, Kültür Bakanlığı, 2002.

ro rinascimentale², sul quale, però, le informazioni non sono in genere particolarmente dettagliate proprio a causa della scarsa dimestichezza degli studiosi turchi con la lingua italiana. Fra le opere di pensatori italiani conosciute e tradotte in Turchia figurano la *Divina commedia*, *La città del Sole*, *Il Principe*, i *Quaderni dal Carcere* e la *Scienza nuova*³. Recentemente l'interesse per la narrativa e la saggistica italiana è in crescita, ed è ormai possibile trovare circa duecento opere di letteratura italiana tradotte in turco, fra cui quelle di Eco e di Calvino⁴. Nessuno, tuttavia, sembra aver mai tradotto testi filosofici italiani dalla lingua originale.

Più che nel contesto della tradizione filosofica italiana, gli studiosi turchi conoscono Vico innanzitutto attraverso studi sull'ermeneutica e sul postmodernismo. Il filosofo napoletano è stato citato soprattutto nell'ambito di ricerche di filosofia della storia, anche questo un filone di studi di recente diffusione in Turchia. Proprio in alcuni corsi di filosofia della storia sono stati approfonditi alcuni aspetti del pensiero di Vico, dando luogo ad un progressivo interesse non solo filosofico ma anche sociologico e antropologico, mentre sua la interpretazione del mito ha suscitato anche l'interesse di architetti e storici dell'arte⁵.

Recentemente, un ruolo importante nella diffusione del pensiero di Vico in Turchia ha avuto Doğan Özlem, uno studioso influenzato dal pensiero di Dilthey, molto studiato nello specifico della filosofia della storia e dell'ermeneutica, di cui è uno dei maggiori esperti turchi contemporanei⁶. Özlem ha citato indirettamente Vico in alcuni suoi scritti

² Fra gli autori dell'Umanesimo e del Rinascimento più frequentemente menzionati figurano Pico della Mirandola, Pomponazzi, Petrarca, Boccaccio e Ficino.

³ Inoltre sono tradotti in latino autori del pensiero latino classico e medievale come Cicerone e Boezio.

⁴ Cfr. il sito www.eren.com.tr.

⁵ Cfr. E. AKÖZER, *A framework for understanding 'modernism' in architecture, and architecture as a field of knowledge*, tesi di Dottorato in architettura, Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1989.

⁶ Fra le opere di D. ÖZLEM: *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* [Scienza e sociologia in Max Weber], İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990; *Metinlerle Hermeneutik Dersleri* [Lezioni e scritti di ermeneutica], İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1994-1995; *Felsefe ve Doğa Bilimleri* [Filosofia e scienze della natura], İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1995; *Bilim, Tarih ve Yorum* [Scienza, storia e interpretazione], İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1997; *Felsefe ve Kültür (Tin) Bilimleri* [Scienze della cultura e filosofia], İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998; *Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci* [Scienza politica e coscienza storica], İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1999; *Felsefe ve Tin Bilimleri* [Filosofia e scienze dello spirito], İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2001. Ha inoltre tradotto testi di Cassirer, Heidegger, Dilthey.

e ha inserito nel suo volume «Filosofia della storia»⁷ un saggio su Vico di Karl Löwith, e sempre sulla base dell'interpretazione di Löwith si è occupato del filosofo napoletano nel successivo «Cultura scientifica e cultura filosofica»⁸.

In precedenza, Cemil Sena nella voce «Vico» della sua «Enciclopedia dei filosofi»⁹, aveva fatto riferimento alle obiezioni di Vico contro la filosofia cartesiana e contro i metodi di Hobbes e Locke, sintetizzando brevemente la sua teoria dei cicli storici. Inoltre, nel volume di Macit Gökberg, «Filosofia della storia», un punto di riferimento fondamentale per gli studiosi turchi di filosofia, Vico è presentato nell'ambito dell'opposizione all'Illuminismo e ritratto come un avversario solitario della pretesa «di utilizzare il metodo matematico delle scienze naturali per spiegare il mondo della cultura»; per questo il suo pensiero «poté emergere nel suo reale valore solo nel XIX secolo»¹⁰.

Un altro riferimento a Vico figura in un volume di Bedia Akarsu sui rapporti fra linguaggio e cultura in Humboldt¹¹, mentre, a quanto mi risulta, il primo articolo dedicato specificamente alla *Scienza nuova* e al suo autore è quello pubblicato nel gennaio 2001 da Besim F. Dellaloğlu sulla rivista «Felsefe Logos» [Filosofia-Logos], che presenta sinteticamente il pensiero di Vico in chiave anticartesiana e anti-illuministica, avendo come riferimento le interpretazioni di Löwith e di Berlin¹². Una giovane studiosa, Milay Köktürk, ha poi citato indirettamente Vico attraverso l'interpretazione di Cassirer nel suo volume «Il mondo della cultura»¹³.

Paragrafi e passi relativi a Vico figurano inoltre in alcune opere straniere, come ad esempio *Les théories des sciences humaines* (1976) di Julien Freund¹⁴, tradotta da Bahaddin Yediyıldız, o *The Idea of History* (1946) di Robin G. Collingwood, tradotta da Kurtuluş Din-

⁷ ID., *Tarih felsefesi* (1984), İstanbul, Anahtar Yayınları, 1994, pp. 197-207.

⁸ ID., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (1986), İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2000.

⁹ C. SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi*, vol. IV, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976, pp. 445-450. L'autore indica in bibliografia lavori di Del Vecchio, Brehier, Chiochetti, Croce, Gentile, Chaix-Ruy, Caponigri.

¹⁰ M. GÖKBERG, *Felsefe Tarihi*, Ankara, Remzi Kitabevi, 1985, p. 387.

¹¹ B. AKARSU, *Wilhelm von Humboldt 'da Dil Kültür Bağlantısı* [Linguaggio e cultura in Wilhelm von Humboldt], Ankara, İnkılap Yayınevi, 1998, pp. 17, 34.

¹² B. F. DELLALOĞLU, *Vico ve Yeni Bilim* [in Vico e la *Scienza nuova*], in «Felsefe Logos» IX (2001), pp. 143-152.

¹³ M. KÖKTÜRK, *Kültürün Dünyası*, Ankara, Hece yay, 2006.

¹⁴ J. FREUND, *Beşeri Bilim Teorileri*, tr. tu. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991.

çer¹⁵. Viceversa, manca uno studio che discuta il tema della presenza di Vico in Said, sebbene *Orientalism*, il testo fondamentale dello studioso anglo-palestinese al cui interno Vico è più volte nominato, sia stato tradotto in turco¹⁶.

Oltre che in testi di filosofia della storia, Vico è brevemente menzionato in alcuni studi su Ibn Haldun, ed è probabile che proprio attraverso le traduzioni di studi stranieri su quest'ultimo il nome di Vico sia stato introdotto per la prima volta in Turchia. In particolare, Ümit Hassan, rettore dell'Università del Vicino Oriente [Yakın Doğu Üniversitesi] nella Repubblica turca di Cipro Nord, parla di Vico nel suo saggio su «Metodo e teoria politica in İbn Haldun»¹⁷, soffermandosi sulle possibili relazioni fra l'autore della *Scienza nuova* e l'autore della *Muqaddima*, e in particolare sulle analogie e le differenze fra la descrizione delle fasi che determinano gli stadi attraverso cui passano le società nelle rispettive opere¹⁸. Secondo Hassan, «Le cinque fasi attraverso cui passano gli Stati indicati da Ibn Haldun sarebbero state riproposte su un altro piano nell'opera di Vico». Egli riconosce che «non esiste nessun documento che dimostri in maniera evidente e definitiva che Vico sia debitore rispetto alle tesi di Ibn Haldun»; tuttavia, al di là delle somiglianze fra i due autori, sottolinea come la nuova scienza indicata da Vico corrisponda in modo significativo a quella fondata da Ibn Haldun, e conclude considerando che «sarebbe opportuno indagare se Vico abbia avuto notizia della *Muqaddima* attraverso la cultura islamica»¹⁹. D'altro canto, sulla scorta di un'interpretazione di Franz Rosenthal, Hassan sottolinea la maggiore precisione della *Muqaddima* rispetto al gran numero di informazioni e dati inesatti presenti nella *Scienza nuova*, che attribuisce alle possibili resistenze di Vico nei confronti delle acquisizioni scientifiche del suo tempo.

Anche nel saggio di Cemil Meriç, «Questo paese», Vico è posto in relazione con Ibn Haldun in un breve paragrafo in cui l'autore riprende l'affermazione di Michelet secondo cui nessuno avrebbe mai scritto veramente di storia prima di Vico, e a questa considerazione

¹⁵ R. G. COLLINGWOOD, *Tarih Tasarımı*, tr. tu. Ankara, Gündoğan yayınları, 1996.

¹⁶ E. W. SAID, *Oryantalizm*, İstanbul, İrfan Yayınları, 1995.

¹⁷ Ü. HASSAN, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1977.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 22. L'autore fa riferimento alla traduzione della *Scienza nuova* curata da T. G. Bergin e M. H. Fisch (Ithaca-New York, 1948).

¹⁹ Ivi, pp. 23-24.

obietta che «la Muqaddima rappresenta un monumento venerato dagli intellettuali Ottomani fin dal XVI secolo»²⁰.

Non a caso, quando ho iniziato a occuparmi di Vico, l'unica monografia esistente sul filosofo napoletano era una tesi di laurea abbastanza mediocre che lo poneva in confronto con Ibn Haldun²¹.

3. Il motivo per cui ho scelto Vico come argomento della mia tesi di dottorato risale al fatto che per la tesi di laurea avevo studiato e tradotto il *Novum organum* di Bacone (fino a quel momento l'unico scritto del filosofo inglese disponibile in turco erano gli *Essays*). Come è noto, in tale opera Bacone suggeriva un metodo applicabile in particolare alle scienze della natura: per la ricerca di dottorato l'intenzione iniziale era quella di studiare un filosofo che avesse offerto indicazioni metodologiche riguardo alle scienze sociali, per poi confrontare il suo metodo con quello delle scienze naturali. Partendo dagli scritti di Doğan Özlem, in cui Vico e Bacone sono presentati come esempi del tentativo di applicare il metodo induttivo rispettivamente alle scienze sociali e a quelle naturali, decisi che l'oggetto della mia tesi avrebbe potuto essere, appunto, la *Scienza nuova* e che avrei potuto confrontare Bacone e Vico dal punto di vista metodologico.

Cercai innanzitutto nelle biblioteche di Ankara, e fui fortunata perché trovai una copia della traduzione inglese di Bergin e Fisch nella Biblioteca della Bilkent University e il testo italiano in quella della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Ankara.

Iniziai così a tradurre la *Scienza nuova* dall'inglese in turco, mentre contemporaneamente mi iscrivevo a un corso di italiano presso il Centro di cultura italiana di Ankara. Avrei voluto tradurre la *Scienza nuova* direttamente dall'originale, ma non conoscevo a sufficienza la lingua. Ritenni dunque che la cosa migliore fosse lavorare sul testo inglese con un costante riscontro con quello italiano e prestando particolare attenzione al modo in cui i concetti fondamentali erano stati resi in inglese, vista anche la relativa somiglianza fra questa lingua – anch'essa, a differenza del turco, profondamente influenzata dal latino – e l'italiano.

D'altro canto, ho sentito l'esigenza di disporre degli strumenti necessari per comprendere i riferimenti di Vico alla propria tradizione culturale. Ho cercato perciò di documentarmi adeguatamente sulla mi-

²⁰ C. MERİÇ, *Bu Ülke*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006¹².

²¹ K. ERTÜRK, *Tarih felsefesinde İbn Haldun ve Vico* [1998].

tologia greca e romana, ho svolto ricerche sugli scrittori citati da Vico e ho studiato il diritto romano per comprendere i molti termini giuridici presenti nell'opera, che spesso ho deciso di lasciare inalterati.

Uno dei termini sulla cui traduzione ho dovuto riflettere è 'gentili', in quanto in turco non è possibile trovare qualcosa di equivalente alla distinzione vichiana fra Ebrei e Gentili. Ho deciso infine di ricalcare il termine italiano, spiegando nella Premessa che esso designa coloro che, non essendo a conoscenza della religione delle Sacre scritture, creano i propri dèi attraverso l'osservazione degli eventi naturali; ovvero, gli idolatri rimasti immersi nel mondo naturale, che hanno trovato le proprie strade e le proprie credenze, che hanno creato i propri valori e sono assurti alla vita civile.

Anche i termini «volgare» e «repubblica» non hanno un equivalente preciso in turco, ed era difficile rendere il significato che Vico attribuiva loro. Non potendo trovare una parola che rendesse la molteplicità di significati di «volgare», ho fatto ricorso all'espressione *sıradan halk* ('popolo', nel senso di 'gente comune, ordinaria, umile'), mentre ho reso «sapienza volgare» con l'espressione *halk hikmeti* [sapienza popolare], un concetto alquanto dibattuto e assai ampio, che include anche il significato inteso da Vico.

Il concetto di «Repubblica» viene tradotto nella nostra lingua con termini come *cumhuriyet* [Repubblica] o *devlet* [Stato]. Vico, tuttavia, intende qualcosa di completamente diverso, reso nella versione inglese con *commonwealth* e che io ho scelto di tradurre con *yönetim* [governo]: un termine che appartiene agli ultimi secoli, ma che mi è sembrato appropriato in quanto, così come il concetto vichiano, esprime l'esistenza comune del popolo e l'idea di relazione, in riferimento a un'unità che costituisce la base dello Stato odierno, cioè la Repubblica. In altri termini, ho tradotto 'repubblica' come 'governo' nel senso più ampio del termine, come ciò che tiene unita una società e le consente di adempiere ai propri doveri come un'unità organica. Una volta che una società si costituisce, essa appare infatti legata a un tipo di governo anche laddove si tratti di una forma primitiva. Per quanto ritenessi che il termine usato da Ibn Haldun, *assabiye*, fosse particolarmente appropriato in virtù delle analogie fra quest'ultimo autore e Vico, non ho ritenuto opportuno utilizzarlo per non trasporre le idee dell'uno nel linguaggio dell'altro.

4. Lo scopo principale della mia tesi era quello di mostrare il punto di partenza di Vico e i risultati da lui raggiunti nel suo studio della società e della storia, basandomi su un confronto fra il suo metodo e quello di Bacone e cercando di rispondere alle seguenti domande: esiste il modello di storia che Vico suggerisce? La natura umana è per lui identica ovunque e in qualsiasi epoca? E se non lo è, in quali aspetti si differenzia? Mi è sembrato di poter concludere che Vico intraprende la ricerca di un metodo generale per lo studio della storia e della natura umana prendendo come esempio il metodo di Bacone; questi, tuttavia, nella sua battaglia per abolire il metodo scolastico, non poteva liberarsi dei concetti aristotelici: solo Galileo sarebbe riuscito effettivamente a trasformare il metodo delle scienze naturali. Poteva quindi Vico rifarsi con successo a Bacone? Come questi ha cercato di definire le leggi universali prendendo come base gli elementi comuni della natura, così anche Vico ha cercato di definire le leggi universali, prendendo come base gli elementi comuni nella natura umana e nella storia dell'umanità, e sostenendo di averli trovati nella storia delle nazioni e nel mondo della cultura.

A questo punto, mi sono trovata di fronte a una serie di interrogativi: fino a che punto i risultati che Vico sostiene di aver raggiunto sono effettivamente in grado di comprendere l'umanità e il mondo della storia, che è un mondo del possibile in cui gli eventi sono soggetti alla probabilità? E ancora: Vico assume come punto di partenza la divina provvidenza, e non l'osservazione dei fatti o dei fenomeni; malgrado ciò, definisce la sua opera una 'nuova scienza'. Perché trova necessario dividere l'umanità in due categorie, ebrei e gentili? Oggi questo non risulta comprensibile, anche se il fatto che egli ponga coloro che credono nella Torah e nella Bibbia in un gruppo e gli altri in un altro gruppo si spiega nel contesto della cultura di cui faceva parte.

Altri due punti di perplessità sono la scarsa attendibilità di ciò che Vico ritiene essere un dato certo, e, ancora una volta, il rapporto con la Provvidenza. Su quest'ultimo punto, è difficile capire come la storia sia il risultato della Provvidenza e al tempo stesso dell'opera dell'uomo, e come sia necessario che per Vico la teologia cooperi, assieme alla filosofia e alla filologia, alla fondazione del suo metodo.

5. Nel 2003, quando ho terminato la mia tesi²², non avevo ancora concluso la traduzione della *Scienza nuova* 1744, su cui ho continuato a lavorare periodicamente e che è stata pubblicata nel febbraio 2007 dalla casa editrice Doğu Batı [Est Ovest]²³.

Nel frattempo, a partire dal 2001 ho cercato di presentare ai lettori turchi le linee principali del pensiero di Vico in una serie di articoli apparsi in riviste e volumi²⁴. Ho inoltre tenuto lezioni e conferenze su Vico, oltre che ai miei studenti della Gazi University, anche al Dipartimento di filosofia dell'Ankara University e alla Çukurova University, nonché in alcuni convegni tenutisi in Turchia, come quello al Congresso di Scienze Sociali della Muğla University, nel 2005, e al 38° International Congress of Asian and North African Studies (ICANAS), tenutosi ad Ankara nel settembre 2007.

La mia traduzione è stata accolta favorevolmente negli ambienti accademici: ovviamente gli studiosi hanno osservato che sarebbe stato preferibile tradurre direttamente dall'italiano, ma hanno altresì sottolineato la correttezza e la scorrevolezza della traduzione e la sua fedeltà all'originale. La *Scienza nuova* è stata recensita dettagliatamente da Güçlü Ateşoğlu sulla rivista di letteratura e arte «Virgül» [Virgola] e da Ali Utku in un articolo sulla rivista «Doğu Batı Düşünce Dergisi» [Est Ovest. Rivista del pensiero]²⁵, ed è stata presentata in televisione nell'ambito di una rubrica sui libri.

²² S. ÖNAL AKKAŞ, *Giambattista Vico'nun Yeni Bilim Adlı Eserinin Felsefe Taribindeki Yeri* [Il ruolo dell'opera di Giambattista Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni*, nella Storia della Filosofia], Tesi di dottorato, Università di Ankara, Istituto di Scienze Sociali, Dipartimento di Filosofia, 2003.

²³ G. VICO, *Yeni Bilim*, Ankara, Doğu Batı, 2007.

²⁴ S. ÖNAL AKKAŞ, *Bacon ve Vico' da Ýlahi ve Ýnsani Bilgi* [Sapienza umana e divina in Vico e Bacon], in «Felsefe Dünyası» XXXIX (2004), pp. 133-143; *Vico 'da Ulusların Kültürel Kökeni* [L'origine culturale delle nazioni in Vico], in «Siyaset ve Toplum» IV (2005), pp. 149-156; *Vico 'nun Kültür Anlayışı* [La comprensione della cultura in Vico], in *Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı* [Omaggio al Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay], Ankara, Gazi Kitabevi, 2006, pp. 259-267; *Tarih ve Ulus* [Storia e Nazione], in «Jeopolitik» XXVII (2006) 2, pp. 84-88; *Vico ve Milliyetçilik* [Vico e il Nazionalismo], in «Doğu Batı Düşünce Dergisi» XXXIX (2007), pp. 117-127; *Hikmet (Bilgelik) Üstüne* [Sulla sagacia della saggezza], in «Doğu Batı Düşünce Dergisi» XL (2007), pp. 93-101. Per un'informazione sintetica sul contenuto di questi articoli si veda nel presente «Bollettino» la sezione «Avvisatore Bibliografico».

²⁵ G. ATEŞOĞLU, *Giambattista Vico Yeni Bilim* [La *Scienza nuova* di Giambattista Vico], in «Virgül» CVIII (2007), A. UTKU, *Vico'nun Yeni Bilim'i: Tarihsel Bilimleri*

In conclusione, in Turchia Vico è noto solo da poco tempo e gli studi su di lui sono tuttora quantitativamente esigui; tuttavia il suo pensiero è richiamato frequentemente nel campo, di recente sviluppo, delle scienze culturali e sociali²⁶. Per migliorare e ampliare la diffusione dell'opera vichiana sarebbe necessario che ai nostri ricercatori venisse offerta l'opportunità di confrontarsi direttamente con i testi originali. In questa direzione, considerate le risorse limitate a disposizione della ricerca in Turchia, sarebbe auspicabile un sostegno delle istituzioni culturali e accademiche italiane, che potrebbero così contribuire a far conoscere meglio Giambattista Vico agli studiosi turchi.

SEMA ÖNAL

(traduzione e cura di D. Armando)

Yeniden Düşünmek [La *Scienza nuova* di Vico: ripensare le scienze storiche], in «Doğu Batı Düşünce Dergisi» XLI (2007).

²⁶ Una conferma del crescente interesse per Vico è dato dal recentissimo volume a cura di L. Yılmaz, *Giambattista Vico ve Yeni Bilin'in Temel Kavramları* [Giambattista Vico e i concetti fondamentali della *Scienza nuova*], İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, pubblicato dopo la stesura di questo articolo.

MODELLI POLITICI EUROPEI E 'BARBARIE' TURCA.
IL PENSIERO MODERNO TRA CONFRONTI
E LUOGHI COMUNI

Ricorrente, ma di una ricorrenza avara, quasi sempre sprezzante e velocemente liquidatoria: questa la presenza dei Turchi nella letteratura politica, e non solo, del pensiero moderno; a fronte, invece, di un'ampia letteratura storico-ricostruttiva, dedicata ai Turchi e all'impero ottomano. Ma non è questa seconda presenza ad interessarci qui, se non come fonte possibile della prima; non è, insomma, l'indagine storica, più o meno attendibile, ad interessarci, quanto la ricaduta teorica dell'evento che pure a quella generosa produzione storica diede la stura: la presa di Costantinopoli nel 1453 da parte di Maometto II, sultano ottomano. Evento che segna l'inizio di quella che si configurerà nel corso del Cinquecento e oltre come una delle grandi potenze mediterranee. L'impero ottomano è insomma realtà politica tutta moderna, che accompagna e 'fronteggia' il farsi dell'Europa moderna, che la minaccia, non tanto e non solo concretamente – due gli attacchi a Vienna, uno nel 1529, l'altro nel 1683 – ma per la prossimità, l'estensione e la potenza uniti ad una radicale distanza ed estraneità. Tale distanza non è fondata essenzialmente sulla religione 'altra', degli infedeli, dell'Islam, pur se questo rimane un fattore naturalmente alieno; piuttosto, è la realtà politica e 'culturale' nella sua specificità a costituire un *exemplum* inquietante e diverso, che si affianca molto spesso agli *exempla* dell'antichità – Roma, Sparta, Atene – remoti, ma tanto più prossimi e ancora paradigmatici, cui largamente si attinge nel corso di tutta la modernità. I Turchi, in tali contesti, rappresentano la breve irruzione del presente, dell'attualità, dell'oggi e, per questo, non guadagnano mai ampio spazio di riflessione. Emblematica in questo senso già una pagina dei *Saggi* di Montaigne; nell'ambito di un discorso che assume Atene e Sparta a paradigmi, l'una di un'educazione tutta tesa alle arti sofistiche delle parole, l'altra di un'educazione che mirava invece alle cose, all'anima, e che contribuì alla durata e alla potenza dello Stato, si riporta un'ulteriore testimonianza:

lo Stato che *attualmente* sembra il più forte del mondo è quello dei Turchi: popoli anch'essi educati al rispetto delle armi e al disprezzo delle lettere. Trovo che Roma fu più forte prima di diventare sapiente. Ai nostri giorni le nazioni più bellicose sono le più rozze e ignoranti¹.

Il discorso sull'utilità o il danno degli studi per la vita attiva, per l'esercizio del potere politico e militare rappresenterà, per parte sua, luogo comune persistente del pensiero moderno, anch'esso declinato naturalmente in modo diverso secondo i tempi e le circostanze. All'interno di queste diverse declinazioni i Turchi mantengono però fissa l'icona di popolo senza lettere, rozzo ma potente. Due secoli dopo, Giambattista Vico offrirà in una delle sue *Orazioni inaugurali* una lettura specularmente opposta a quella di Montaigne del rapporto tra potenza militare e sviluppo delle lettere; lettura nella quale l'esempio dei Turchi potenti ed ignoranti non viene modificato, ma curvato secondo un'interpretazione decisamente originale². Di questo, però, diremo più oltre.

La potenza dello Stato turco è fondata, per i contemporanei, non solo su un carattere estraneo e 'barbarico' come il disprezzo delle lettere unito a una forte militarizzazione, ma, soprattutto, su un regime politico che fa orrore e ribrezzo, il cui nucleo fondamentale è la servitù del suo popolo. «Tutta la monarchia del Turco è governata da un signore, gli altri sono suoi servi»³, diceva Machiavelli, nel riportare due esempi dei «tempi nostri»⁴, i Turchi appunto, e la Francia, da quelli tanto distante per 'civiltà' politica, e non solo.

Eppure l'Impero ottomano sembrava dovere proprio a questi elementi, tanto remoti dalla civile Europa, la sua forza e la sua durata. E la durata soprattutto è un valore permanente in tutto l'arco della riflessione politica moderna, con i suoi correlati di conservazione e stabilità, nonostante i profondi, radicali rivolgimenti nella lettura dei fondamenti stessi della politica e della società che la attraversano.

Lo Stato turco presentava valori come potenza, durata, estensione spaziale, in modo nuovo rispetto al glorioso esempio dei Romani, sem-

¹ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, 2 voll., a cura di F. Garavini, Milano, 1992, vol. I, cap. XXV, p. 189; corsivo mio.

² Cfr. G. VICO, *V Orazione* [d'ora in poi *Or. V*], in ID., *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982, p. 177.

³ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, in *Il Principe e le Deche*, Milano, 1966, p. 62.

⁴ *Ivi*, p. 61.

pre rivisitato nel corso della modernità⁵. Innanzitutto, la storia dello Stato romano nell'intero, lunghissimo arco della sua potenza, era guardata con sempre rinnovato interesse per un fattore peculiare: il movimento e il mutamento che ne animava il corso, gli eventi. La storia della potenza romana descrive un'ampia e grandiosa parabola che passa attraverso la grandezza e la decadenza, in cui il conflitto interno è sempre spinto al cambiamento⁶, in cui si registrano variazioni radicali nelle forme di governo. I Turchi al contrario mostrano, insieme ad una grande dinamicità espansionistica e militare, un'immobilità istituzionale angusta e soffocante. Di fronte, è il caso di dire, a un'Europa che cambia e si rinnova, anche faticosamente e dolorosamente, nelle forme politiche, l'Impero ottomano mostra allo sguardo, certo parziale e miope degli Europei – ma è questo sguardo che qui ci interessa – una potenza vasta ma immobile, fondata sulla servitù dei sudditi e sul potere non solo assoluto, ma arbitrario e crudele del sovrano. Come scriveva Spinoza nel *Trattato politico*:

Sembra che l'esperienza insegni che nell'interesse della pace e della concordia, ogni potestà sia da conferire a uno solo. E, infatti, nessun potere è rimasto tanto a lungo senza apprezzabile mutamento quanto quello dei Turchi [...]. Ma se bisogna chiamare pace la schiavitù, la barbarie, la solitudine, niente è più misero per gli uomini che la pace⁷.

Queste poche righe richiedono una sosta, anche se breve. Si collocano in un contesto denso e nevralgico; i capitoli VI e VII del *Trattato politico* sono infatti dedicati alla monarchia, alla forma di governo monarchica, ma, più precisamente, ai limiti e alle attenzioni che vanno posti al governo di uno solo perché non degeneri in tirannide⁸. Sono pa-

⁵ Lunghissima sarebbe la lista di queste rivisitazioni; per restare solo ad alcuni autori citati qui, ricordiamo i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Machiavelli, le *Considerazioni sopra le cagioni della grandezza dei Romani e della loro decadenza* di Montesquieu, la *Scienza nuova* di Vico.

⁶ Fattore di grandezza evidenziato, tra i primi, com'è noto, da Machiavelli nei *Discorsi*. Cfr., ad esempio, il cap. IV dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in N. MACHIAVELLI, *Il Principe e le Decbe*, cit., pp. 145-147.

⁷ B. SPINOZA, *Trattato politico*, a cura di L. Pozzillo, Bari, 1991, VI, 4, p. 35.

⁸ Intento chiaramente espresso nella lettera posta, fin dalla prima edizione postuma, come prefazione al *Trattato*: «il sesto [capitolo tratta] in qual modo un potere monarchico debba essere istituito perché non degeneri in tirannide. Ora mi sto occupando del capitolo settimo nel quale dimostro sistematicamente tutte le sezioni del pre-

gine scritte negli anni settanta del secolo XVII, in un momento in cui la riflessione politica compiva svolte radicali; e sono pagine in cui si avverte un confronto continuo con Hobbes, e una continua opposizione. Se dunque il riferimento ai Turchi ha accenti consueti – riconoscimento della durata senza apprezzabili cambiamenti insieme al disprezzo per il regime di servitù – completamente nuove sono le linee argomentative del contesto. E va detto anche, per inciso e prima di tutto, che il riferimento ai Turchi, con i suoi accenti consueti, non va ad inserirsi in un fitto tessuto di *exempla*; non è, quello ‘esemplare’, il metodo argomentativo del *Trattato*. Non lo era, del resto, neppure quello hobbesiano. Tanto più significativo sembra allora un riferimento ai Turchi, che non è peraltro l’unico nell’opera spinoziana. Se ne trova infatti uno analogo per brevità e disprezzo, leggermente diverso, com’è ovvio, negli obiettivi, nella *Prefazione del Trattato teologico-politico*. Anche qui, come nel *Trattato politico*, punto di partenza era l’incapacità umana di farsi sempre guidare dalla ragione per giungere però a spiegare credulità e superstizione, figlia della paura, incostante e mutevole come tutte le passioni e perciò spesso causa di agitazioni e guerre. Per questo tutte le religioni – ‘vere’ o ‘false’ che siano – sono sempre corredate di culti e apparati di inevitabile osservanza:

Ciò che riuscì particolarmente bene ai Turchi, presso i quali non è lecito neppure discuterne, essendo l’opinione individuale subordinata a tanti pregiudizi, che alla retta ragione non è lasciato nemmeno quel tanto di esercizio che le occorre per dubitare⁹.

Ma ‘il sonno della ragione’ imposto dai Turchi ha un’immediata valenza politica. Subito dopo infatti si parla del «regime monarchico» il cui unico interesse «sta nell’ingannare gli uomini e nell’adombrare col nome specioso di religione il timore che serve a frenarli, così da indurli a combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la

cedente sesto capitolo riguardanti l’organizzazione di una monarchia ben costituita» (ivi, p. 3).

⁹ ID., *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino, 1972, p. 3. I curatori del testo osservano in nota (nota 7, p. 13) come l’esempio sia «apparentemente peregrino», ed è questa, in effetti, l’impressione più immediata che si ha dinanzi a questi riferimenti. Lo spiegano con l’attualità, nel secolo XVII, di «tutto ciò che riguardava la vita e i costumi del popolo turco, la cui espansione, giunta allora al massimo, costituiva un vero e proprio incubo per la Cristianità».

propria salvezza [...]»¹⁰. Siamo dunque ricondotti al contesto argomentativo del *Trattato politico*, e di quel luogo particolare in cui 'irrompe' la menzione dei Turchi. È necessario a quel passo ritornare, e ripercorrerlo. Il potere dei Turchi vi viene citato a confutazione di quanto pace e concordia siano garantite dalla potestà [*potestas*] conferita a uno solo. Ma appunto l'esperienza dei Turchi dimostra che la pace e la sicurezza non possono essere confuse con «la schiavitù, la barbarie, la solitudine». Ora, questo è un tema intorno al quale si addensano elementi essenziali di tutta la teoria politica, e non solo politica, di Spinoza. Ed è, anche, un punto su cui si concentra il confronto e la polemica, pur se non esplicita, con Hobbes. Senza voler dilatare troppo il discorso, basta qui indietreggiare nel *Trattato politico* di poche pagine:

la pace [...] non è assenza di guerra [...]. Quello Stato [...] in cui la pace deriva dall'inerzia dei sudditi, che sono guidati come pecore perché imparino unicamente a servire, può essere detto più correttamente solitudine anziché Stato¹¹.

E poco più oltre, a proposito del potere che garantisca la concordia:

Ma occorre osservare che, quando ho parlato di un potere istituito a questo fine, intendevo quello che ha istituito una moltitudine libera, e non quella che si acquista su una moltitudine per diritto di guerra. Una moltitudine libera è infatti condotta più dalla speranza che dalla paura, una sottomessa, invece, più dalla paura che dalla speranza; quella, dico, cerca di vivere per sé, questa è costretta ad essere proprietà del vincitore, per cui diciamo che questa serve e quella è libera. Il fine, dunque, di un potere acquistato per diritto di guerra è di dominare e di avere piuttosto servi che sudditi¹².

Ora questa differenza, così dirimente per Spinoza, tra potere acquistato con la guerra e potere istituito da una «moltitudine libera» è proprio quella che Hobbes aveva voluto annullare. Certo l'obiettivo di fondo era pressoché identico per entrambi: pace e conservazione dello Stato senza apprezzabili mutamenti; per entrambi, il mezzo era una istituzione ben 'ragionata'. Ma per Hobbes pace e stabilità sono garantiti solo da un potere *assoluto*¹³. E il dominio o sovranità acquisito con

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ivi*, p. 32.

¹² *Ivi*, pp. 32-33.

¹³ T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, 1997, cap. XXIX, p. 262.

la forza non differisce molto dalla sovranità «per istituzione»: entrambi nascono dalla paura. La servitù, in un dominio acquistato in guerra – «che qualcuno chiama dispotico, da *despòtes*, signore o padrone» – non ne deriva direttamente, ma da un successivo consenso del vinto¹⁴.

Se queste poche citazioni non rendono certo giustizia alla complessità della teorizzazione e di Hobbes e di Spinoza, possono però fornirci una chiave di lettura sufficiente di un passaggio cruciale nella ‘ricorrenza’ dell’*exemplum* turco nel pensiero politico moderno. Il nucleo del riferimento spinoziano, pur se porta, come si è visto, accenti e temi consueti, indica e si innesta sul terreno di un profondo travaglio della riflessione europea, travaglio relativo alla *propria* ‘civiltà’ politica; l’argomentazione spinoziana conduce infatti non tanto a lontani luoghi di barbarie, ma al cuore delle monarchie europee.

E proprio all’interno della monarchia europea che Machiavelli aveva opposto, a quella del ‘Turco’, la Francia; pressappoco negli stessi anni della stesura del *Trattato politico*, il riferimento ai Turchi comincia ad assumere fisionomie nuove, guadagna maggiore spazio, perde in parte i caratteri dell’‘irruzione’ a volte quasi peregrina, e si congiunge al primo incerto riaffiorare, nelle scritture politiche, del termine e del concetto di dispotismo. Il termine greco nella sua accezione aristotelica, passando al latino e alle lingue moderne era infatti caduto vittima di una sorta di interdizione, con le prime significative eccezioni in Hobbes, come si è accennato, e in Bayle¹⁵. Bando o interdizione comprensibile alla luce, anche, della profonda revisione dei modi di pensare la politica. Non è questo naturalmente il luogo per affrontare le vicissitudini e le metamorfosi di questo concetto cruciale, che giungono poi alle formulazioni innovative dell’*Esprit des Lois* di Montesquieu; interessa vedere, piuttosto, come e in che misura i luoghi comuni sul modello politico turco confluiscono nelle nuove raffigurazioni del governo dispotico. Una prima chiara indicazione è offerta dalla letteratura polemica francese nella seconda metà del XVII secolo, della Fronda prima, contro la monarchia assoluta di Luigi XIV poi. Una letteratura di *pamphlets* che non si allontana dal carattere polemico e non guadagna quindi il terreno di un’autentica riflessione politica, ma che

¹⁴ Ivi, cap. 20, p. 169.

¹⁵ Si veda a proposito l’ancora imprescindibile lavoro di R. KOEBNER, *Despot and despotism: vicissitudes of a political term*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» XIV (1951) 1-2, pp. 275-302 (su Hobbes le pp. 288-292).

ben esprime il disagio di classi e ceti nei confronti di un governo monarchico che cambiava e si ridefiniva, per assumere quei caratteri che vanno a convergere nella definizione di monarchia assoluta. Ora, la deriva assolutistica della monarchia francese è sempre confrontata o affiancata, in questi scritti, all'Impero turco, al quale aderiscono, contemporaneamente, quelle prime incerte formulazioni del *dispotismo*. Così, ad esempio, nel più diffuso *pamphlet* della Fronda, nel distinguere la monarchia francese da un governo arbitrario, si ricorda che «les Monarchies ne sont pas toutes d'Espotique (sic!), il n'y a que celle du Turc»¹⁶.

Quanto a Luigi XIV, egli attira su di sé pesantissime accuse di governo arbitrario e dispotico, soprattutto dopo la revoca dell'editto di Nantes, fino ad essere definito, già nel titolo di un *pamphlet* del 1686, «le Turc françois»¹⁷. La politica del re nei confronti dell'Impero ottomano certamente favoriva questi accostamenti, ma il nucleo rovente della polemica era relativo alla politica interna piuttosto che a quella estera. Era infatti sul terreno della *puissance*, arbitraria e dispotica come mai prima in Francia, che il re Sole si avvicinava fino all'identificazione al *Grand Seigneur* turco; in un altro *pamphlet* pubblicato tra il 1689 e il 1690 si diceva:

je vous prie, [...] considerés ce que nous venons de prouver de la puissance des Rois de France & de la manière dont ils en usent, & voyés s'il y a aucune différence essentielle, entre la Domination Française & la Domination du Turc¹⁸.

Molti erano gli elementi di 'indifferenza' tra la monarchia francese e quella turca che convergevano in un potere avvertito come arbitrario soprattutto perché non accettava poteri intermedi: «dans le Gouvernement présent» – si lamentava – «tout est Peuple. On ne sçait plus ce que c'est que qualité, distinction, mérite, naissance»¹⁹. Questo livella-

¹⁶ *Les véritables maximes du Gouvernement de la France justifiées par l'ordre du temps, depuis l'établissement de la Monarchie jusques à présent. Servant de Response au prétendu arrêt de cassation du Conseil du 18 Janvier 1652*, Paris, Chevalier, 1652, p. 22.

¹⁷ *Le Turc françois, ou entretien [...] sur la vraye Méthode pour apprendre la Police françoise au Grand Turc, en faisant une alliance au désavantage de la Chrétienté*, Roma, Maurino, 1686.

¹⁸ P. JURIEU-M. LE VASSOR, *Le Soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, Paris, 1976 (rist. anastatica dell'ed. Amsterdam 1689), III^{me} Mémoire, p. 45.

¹⁹ Ivi, II^{me} Mémoire, p. 17. Ampia disamina di questa letteratura polemica in D. MONDA, *Contro un 'Sole' dispotico. Assolutismo e dispotismo nella Francia di Luigi*

mento nel corpo sociale, ripudio di classi o organismi intermedi, è l'elemento nuovo, o che almeno acquista una frequenza nuova, della *communis opinio* europea sulla politica turca, e ricorrerà in tutta la riflessione settecentesca, diventando, in Montesquieu, uno dei caratteri che distinguono il dispotismo orientale dalla monarchia europea.

Ma nel corso del Settecento un testo soprattutto costituirà il riferimento privilegiato laddove si parli del modello politico turco, quel *The Present State of Ottoman Empire* che, pubblicato dal suo autore Paul Ricaut nel 1668 in lingua inglese, fu tradotto già due anni dopo in francese, e nel 1672 anche in italiano. Ebbe dunque larghissima ed immediata diffusione, fu indicato esplicitamente tra le fonti da Montesquieu nell'*Esprit des Lois* e fu obiettivo polemico sia di Montesquieu sia di Voltaire. L'eccezionale e prolungata fortuna di questo libro può certo essere spiegata, in parte, dal suo presentarsi come testimonianza ampia e attendibile: Ricaut infatti era stato ambasciatore del Re Carlo II d'Inghilterra presso l'impero ottomano, e lì era vissuto a lungo. Ma l'esperienza e la conoscenza dello Stato turco erano restituite all'interno di una tesi interpretativa forte, sostenuta dall'intento di tracciare confini netti, di nuovo, tra la monarchia legittima, in questo caso quella inglese, e la monarchia assoluta e tirannica turca²⁰. Infatti, nel proporre un testo che voleva esaminare tutti gli aspetti della società turca – 'massime politiche', religione, milizie – esordiva con l'affermazione della differenza del governo turco «da tutti gli altri del mondo». Nonostante «una potenza totalmente assoluta in un imperatore senza ragione, senza virtù, e senza merito», i cui ordini, sebbene arbitrari, sono immediatamente tradotti in leggi, non si può, scriveva Ricaut, che

ammirare la durata di questo grande impero, ed attribuire la sua fermezza al di dentro, e i felici successi al di fuori, piuttosto ad una causa sovranaturale, che alla sapienza di quelli che lo governano: come se Iddio, che opera tutte le cose per il meglio, avesse suscitato, difeso ed ingrandito questa potente nazione [...] per punire i Cristiani dei loro vizi e peccati²¹.

XIV, in *Dispotismo. Genesi e sviluppo di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, Napoli, 2001, in partic. le pp. 165-179.

²⁰ Cfr. R. MINUTI, *Mito e realtà del dispotismo ottomano: note in margine ad una discussione settecentesca*, in «Studi Settecenteschi» I (1981), pp. 40-42.

²¹ P. RICAUT, *Istoria dello stato presente dell'Impero ottomano*, trasportata in italiano da C. Belli, Venezia, presso Combi & La Nou, 1672, p. 2. Citiamo dall'edizione

Seguiva però, nonostante questa sorta di resa all'inspiegabilità della durata del potere turco – ancora primo elemento, come si vede, di inenarrabile sconcerto per l'osservatore europeo – un'analisi circostanziata dell'organizzazione politica dell'impero ottomano. Ed emerge anche qui, tra gli altri aspetti profondamente estranei, l'assenza della nobiltà, chiaro segno di tirannia, «perché la nobiltà modera la sovranità»²². Ci si diffonde sulle modalità aggressive e feroci dei Turchi, sprezzanti di ogni regola nelle relazioni diplomatiche, dove violano sistematicamente il diritto delle genti soprattutto nelle persone degli ambasciatori²³. I Turchi sono «naturalmente orgogliosi, ed insolenti, ed hanno grande opinione del loro merito, del loro valore, e delle loro forze», anche perché ignorano le forze degli altri sovrani e degli altri Stati²⁴. Somma ignoranza, dunque, unita a sommo orgoglio.

Si è detto che il testo di Ricaut fu fonte dichiarata, per ciò che riguardava i Turchi, dell'*Esprit des Lois*; i Turchi vi compaiono, naturalmente, all'interno della raffigurazione del governo dispotico: lo Stato turco va ad affiancarsi ad altri Stati – Persia, Cina, India e anche Russia tra gli esempi più ricorrenti – nell'immagine unitaria di un Oriente sede 'naturale' di dispotismo. Se Montesquieu riformulava totalmente la categoria aristotelica di *dispotismo*, indicandola come forma di governo con propri 'principi' accanto alla monarchia e alla repubblica, e non più quindi come forma 'degenerata', conservava però, della lettura aristotelica, la collocazione geografica che è anche connotazione di barbarie²⁵.

italiana, introducendo solo qualche modifica 'attualizzante' nel linguaggio, perché fu questa, ma soprattutto quella francese, l'edizione più diffusa del testo nel corso del Settecento. E, naturalmente, perché si tratta di una buona traduzione, il cui curatore tematicità, nelle pagine non numerate preposte al testo, una serie di scelte e di problemi relative al difficile compito del traduttore che ne testimoniano l'acutezza e l'attenzione.

²² Ivi, p. 96.

²³ Ivi, p. 118.

²⁴ Ivi, p. 125.

²⁵ Secondo l'accezione aristotelica, com'è noto, il dispotismo stava ad indicare particolari forme di monarchia con un potere simile alle tirannidi ma conformi alla legge, proprie di alcune popolazioni barbariche, «giacché, avendo per natura i barbari un carattere più servile dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio dispotico senza risentimento» (ARISTOTELE, *Politica*, III, 14, 1285a).

Sugli elementi innovativi della proposta di Montesquieu, cfr. N. BOBBIO, *Dispotesimo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino, 1983, pp. 345-346.

L'Esprit des Lois ha un'argomentazione che procede, anche, per *exempla*: riferimenti all'antichità dunque – Roma, Atene, Sparta soprattutto – e al presente – Inghilterra, Francia e Olanda tra i più ricorrenti – insieme a un'abbondante casistica di aspetti sociali e istituzionali dei paesi orientali. Ma, anche qui, mentre sui modelli occidentali, antichi e moderni, ci si diffonde perché essi offrono davvero un esempio istruttivo, i riferimenti ai paesi orientali sono veloci, per lo più semplice supporto offerto *a posteriori* all'attendibilità dei diversi aspetti del dispotismo via via proposti. I Turchi, in questo contesto, portano con sé i caratteri loro attribuiti per secoli, che vanno a coincidere con i caratteri, i 'principi', la 'natura' dei governi dispotici. Primo fra tutti, la servitù del popolo. Infatti

non è l'onore il principio degli Stati dispotici: gli uomini essendovi tutti uguali, non è possibile essere anteposti agli altri; gli uomini essendovi tutti schiavi, non è possibile anteporsi a niente²⁶.

Obbedienza estrema, schiavitù nella paura, tutti elementi che creano un'apparenza di pace; «ma non è veramente una pace, è il silenzio di quelle città che il nemico sta per occupare»²⁷.

Va ricordato, comunque, che Montesquieu voleva soprattutto, nell'*Esprit des lois*, definire un concetto di monarchia moderata che era sconosciuta agli antichi, fondata sulle leggi, la libertà civile e corpi politici intermedi, e che egli vedeva realizzata nella Francia a lui contemporanea. Ma la proposta di Montesquieu del modello politico monarchico venne a incontrare, nell'Europa della metà del secolo XVIII, una situazione politica ribollente. E fu soprattutto l'immagine del dispotismo, e dell'Oriente, da lui offerta, che attirò critiche severe. Innanzitutto perché si imputava a Montesquieu scarsa conoscenza dei fatti, un'immagine dell'Oriente assolutamente falsa; e furono numerose, nei decenni successivi alla pubblicazione del suo testo, le confutazioni,

²⁶ C. L. MONTESQUIEU, *Lo Spirito delle leggi*, a cura di R. Derathé, Milano, 1996, I, p. 173. Ma la servitù nei governi dispotici è rimarcata in più punti; un altro esempio a proposito dell'educazione: «Come l'educazione nelle monarchie non si sforza che d'innalzare il cuore, così essa non cerca che di deprimerlo negli Stati dispotici. È necessario che ivi sia servile. Aver ricevuto un'educazione simile sarebbe un bene perfino per chi è al comando, poiché nessuno è al comando senza essere allo stesso tempo schiavo» (p. 180).

²⁷ Ivi, p. 209.

sulla base di fatti, relative al concetto di dispotismo orientale, molto spesso fondate proprio sull'esempio dei Turchi²⁸. Ma le critiche finivano per colpire, in egual misura, proprio i presupposti teorici della netta distinzione tra monarchia e dispotismo. È esemplare a proposito il *Commentaire sur l'esprit des lois* di Voltaire, in cui, seguendo quasi passo dopo passo le formulazioni di Montesquieu, è rimarcata ripetutamente l'ambiguità e la confusione, in fondo, tra monarchia e dispotismo²⁹. E si chiede anche, ripetutamente, uno sguardo più attento alla 'civiltà' europea e alle sue mancanze, piuttosto che liquidare frettolosamente come barbariche le istituzioni di un Oriente che non si conosce. Ad esempio, laddove Montesquieu aveva citato con pesante ironia l'esempio della giustizia turca, spesso considerata, come lui ricorda, uno dei pochi aspetti positivi di quel governo per la sua velocità e semplicità³⁰, Voltaire ribatteva con indignazione:

resta da vedere se le nostre arringhe lunghe, ripetute e fastidiose, così insolenti [...], le tante dichiarazioni contraddittorie e i tanti labirinti che rendono eterni i nostri processi, se tutto questo orribile caos sia preferibile alla giurisprudenza dei Turchi fondata sul senso comune, l'equità e la prontezza. Montesquieu doveva dedicare la sua opera a correggere le nostre leggi e non a irridere l'imperatore d'Oriente, il gran Visir e il divano³¹.

²⁸ Cfr. ad esempio A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Législation orientale*, Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, 1778 e J. PORTER, *Observations sur la religion, les loix, le gouvernement et les moeurs des Turcs*, Neuchatel, aux depends de la Societé Typographique, 1770.

²⁹ Cfr. VOLTAIRE, *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, s.l., 1778, par. III, pp. 9-12 e par. XI, p. 22.

³⁰ «In Turchia, dove si fa pochissimo caso della ricchezza, della vita e dell'onore dei sudditi, si terminano rapidamente, in un modo o nell'altro, tutte le dispute. La maniera di finirle è indifferente, purché si finisca. Il pascià, prima messo al corrente, fa distribuire a suo talento un certo numero di bastonate sulla pianta dei piedi dei litiganti, e li rimanda a casa» (MONTESQUIEU, *op. cit.*, p. 224). L'ironia di Montesquieu era forse accentuata proprio dalla fama positiva che accompagnava il sistema giudiziario turco – «Si ode dire senza posa che la giustizia dovrebbe essere esercitata dovunque come in Turchia» (ivi, p. 223) – e che era stata, seppure anche con una certa ironia, riconosciuta dallo stesso Ricaut: dopo l'enunciazione della paradossalità della grandezza e durata dell'impero turco, aveva infatti aggiunto «quel che ripara tutti questi difetti, e che guarisce tutte le piaghe di questo gran corpo politico è la prontezza severa con la quale si esercita la giustizia; perché senza considerare in alcun modo la divisione che si fa ordinariamente di giustizia distributiva e commutativa, fanno tutti i casi uguali [...] e li puniscono con l'estremo supplizio» (RICAUT, *op. cit.*, p. 3).

³¹ VOLTAIRE, *op. cit.*, par. XXXI, pp. 46-47.

Si potrebbe pensare che i Turchi, nel panorama di questo dibattito acceso che toccava, evidentemente, nodi cruciali della politica europea, non erano più che un caso emblematico accanto ad altri, che perdevano quella specificità esemplare che li aveva accompagnati a lungo nelle scritture politiche, e che si affiancavano ad altri paesi – come appunto nel testo di Montesquieu – per costituire uno specchio, un termine di paragone, l'Oriente, per l'Europa in crisi; che se sopravviveva una maggiore presenza dei Turchi in questo dibattito, rispetto ad altri paesi orientali, era solo per la più lunga e sofferta sedimentazione di conoscenze e luoghi comuni, insieme alla concreta minaccia che essi rappresentarono almeno fino all'assedio di Vienna nel 1683. Indubbiamente in parte è così. Ma si può ancora rintracciare una netta specificità dell'*exemplum* turco all'interno della più ampia figura dell'Oriente, laddove esso si inserisce, negli stessi anni, pressappoco, della pubblicazione dell'*Esprit des lois*, in una diversa e più ampia prospettiva, quella dichiaratamente storica. Ci offre una lampante testimonianza in tal senso *l'Essai sur les moeurs et sur les principaux faits de l'histoire* di Voltaire, che si prefigge innanzitutto di abbattere i pregiudizi di cui la storia è infarcita. Ora, uno dei pregiudizi più ricorrenti da abbattere è proprio quello per cui «il governo turco è un governo assurdo chiamato *dispotico*»³²; le esplicite, ripetute confutazioni dell'esistenza stessa del dispotismo come modello politico distinto qui, sono tutte legate ai Turchi. I luoghi in cui emerge questo nucleo 'dialettico' sono tutti, naturalmente, luoghi del passato; e tuttavia l'argomentazione e la confutazione sono sempre coniugate al presente: quando si parla dell'impero ottomano, ancora, si parla evidentemente di uno Stato che non cambia, immobile, immerso in una sorta di 'eterno presente'. Ma Voltaire indirizza su questa immobilità comunque uno sguardo da storico. Nel discutere che il governo turco sia un governo dispotico egli non nega quegli elementi negativi che gli hanno fatto guadagnare a pieno titolo, potremmo dire, quella definizione. I Turchi hanno costumi duri e feroci, sono orgogliosi all'estremo e ignoranti; per questo, anche, disprezzano tutte le altre nazioni. La loro è tutt'altro che una monarchia 'temperata', e non somiglia a nessuna delle monarchie europee, né alla Spagna o alla Francia, né alla Germania, né alla Polonia, né tantomeno all'Inghilterra. Ma tutto questo non deve far pensare ad un governo arbitrario in tutto,

³² ID., *Essai sur les moeurs et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* [1756], ed. de R. Pomeau, Paris, 1990, I, p. 832.

e prova solo, appunto, l'estrema durezza e ferocia dei costumi turchi, che sono stati poi, a ben vedere, per molto tempo i costumi dell'Europa cristiana, testimoniati da innumerevoli episodi di barbarie³³:

Ci si sbaglierebbe di grosso se si pensasse che queste barbarie fossero la conseguenza di un potere assoluto. Nessun principe cristiano era dispotico, e il *Grand Seigneur* non lo è di più³⁴.

I principi cristiani non *erano* dispotici, il *Grand Seigneur* turco, analogamente, non lo è. Voltaire dunque, risolveva l'inquietante evocazione – insita nel concetto stesso di governo dispotico – di possibili affinità tra le monarchie europee, quella francese soprattutto, e l'impero turco, stabilendo sì una distanza, fondata però non su presunte differenze istituzionali – troppo deboli, evidentemente, e non sostenute da fatti analizzati senza pregiudizi – ma sull'analogia con un diverso, più arretrato grado di sviluppo e di civiltà: quello dell'Europa cristiana medioevale, luogo storico di oscurità, di superstizione e di barbarie, sidentalmente lontana dall'Europa dei Lumi.

Ancora nel Settecento, quindi, i Turchi non cessavano di apparire distanti, e non si cessava di rimarcare questa distanza, per motivi e con argomenti certo differenti rispetto ai secoli precedenti, ma sempre con il timore sotteso di una qualche prossimità; nel Settecento, lo si è visto pur se sommariamente, fu proprio la riflessione sulle 'illuminate' monarchie europee a condurre ad una ridefinizione di quella distanza, a testimonianza di un travaglio già presagio di crisi. E, ancora, la lunga durata della potenza turca, nonostante i suoi caratteri così estranei alla 'civiltà' europea, rappresentava una sorta di enigma. Ma nel secolo dei Lumi non lo si poteva lasciare del tutto insoluto, né accontentarsi di attribuire la 'permanenza' dell'Impero ottomano ad una «causa soprannaturale», come aveva fatto Ricaut³⁵. Il tentativo, come quello di Voltaire, di risoluzione di questo enigma attraverso una lettura filosofica della storia, rappresenta certamente un elemento nuovo nel lungo itinerario compiuto dall'*exemplum* dei Turchi nella riflessione della modernità.

Vogliamo qui ricordare, in conclusione, un approccio alla questione della potenza durevole dei Turchi compiuto anch'esso nel secolo dei Lumi, e sullo stesso terreno dell'*Essai* voltairiano, quello, appunto, della

³³ Cfr. *ivi*, pp. 833-834.

³⁴ *Ivi*, p. 835.

³⁵ Voltaire, nell'*Essai*, stigmatizzava tra l'altro proprio quest'affermazione di Ricaut (cfr. *ivi*, p. 837).

teoria della storia. La *Scienza nuova* di Vico proponeva infatti un grande affresco del corso delle nazioni, certo sostenuto da presupposti teorici del tutto estranei all'Illuminismo di Voltaire, ma capace di un affondo nell'indagine dei 'moventi' della storia a Voltaire del tutto sconosciuto. Il 'caso' dell'impero turco emergeva però già in anni precedenti la stesura della *Scienza nuova*, precisamente nella quinta delle *Orazioni inaugurali*, in cui ci si proponeva di dimostrare che

gli Stati hanno raggiunto il vertice della gloria militare e la potenza del dominio solo quando sono stati massimamente fiorenti nelle lettere³⁶.

Ma, dopo una «perpetua successione di esempi»³⁷ portati a sostegno di questa tesi, si doveva riconoscere che lo Stato turco sembrava contraddirla in modo inappellabile. Esso infatti, solo fra gli Stati moderni, «è tenuto lontano dagli studi letterari ed è uno Stato potente ed importante per il suo dominio vastissimo e per la gloria delle armi»³⁸; «ha fondato un grand'imperio sulla barbarie» dirà poi Vico più lapidariamente nella sua autobiografia, riassumendo il contenuto di questa *Orazione*³⁹. La spiegazione offerta di questo paradosso, è, come si diceva più sopra, decisamente originale:

se Sergio, abusando empicamente della dottrina cristiana, non avesse consolidato con le leggi lo Stato turco, e se non fosse confluita in esso la buona organizzazione militare degli arabi, che furono dei letterati, e se dai nostri non fossero fatte conoscere le nuove macchine militari e le nuove tecniche per assediare ed espugnare le città, ebbene, avremmo noi oggi come nemico nel mondo non dico uno Stato così grande, ma ne avremmo alcuno come nemico, avremmo insomma quello Stato⁴⁰?

Una serie di consistenti aiuti esterni, e profondamente estranei per civiltà, cultura e religione alla 'barbarie' turca, avevano dunque consentito a quello Stato di non perire definitivamente⁴¹. L'originalità, a

³⁶ *Or. V*, p. 167.

³⁷ *Id.*, *Vita scritta da se medesimo* [d'ora in poi *Vita*], in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 33.

³⁸ *Or. V*, p. 177.

³⁹ *Vita*, p. 34.

⁴⁰ *Or. V*, p. 177.

⁴¹ Rimandiamo, per un'acuta analisi di questo passo, e uno scandaglio dei suoi referenti, al saggio di A. GARZYA *Vico, l'empio Sergio e lo stupido Maometto*, in questo «Bollettino» X (1980), pp. 138-143.

nostro parere, non risiede tanto nei fattori esterni indicati come 'so-stegno' della sopravvivenza dell'impero turco; di queste indicazioni Vico era infatti debitore a letture che circolavano da tempo. In particolare va ricordato che la 'leggenda' di un monaco cristiano, Sergio, che avrebbe aiutato Maometto nella stesura del *Corano*, era stata molto diffusa; vi si era affiancata, e in qualche caso sovrapposta, quella di Sergio collaboratore nella formulazione delle leggi, per la presunta coincidenza, in Turchia, tra leggi civili e leggi divine. Ancora Ricaut ne era convinto assertore: «ognuno sa» – dichiarava infatti – «che le leggi dei Turchi sono state compilate da Maometto con l'aiuto del monaco Sergio»⁴². Ciò che è tutto sommato originale è innanzitutto non fermarsi davanti alla paradossalità costituita dal 'caso' turco, lasciandolo ai margini di una prospettiva di civilizzazione progressiva, ma reinserirvelo comunque, con l'ipotesi, certo fantasiosa, di sostegni esterni che nel corso del tempo, a più riprese, provengono dalle civiltà più evolute, d'Oriente e d'Occidente, e vi si trasfondono⁴³.

Nella *Scienza nuova*, com'è noto, il «corso delle nazioni» è seguito fino alle soglie dell'*oggi*, tempo in cui

⁴² RICAUT, *op. cit.*, p. 134. Voltaire nell'*Essai* naturalmente ironizzava sulla 'diceria' del monaco Sergio coautore del Corano: «è chiaro [...] che i capitoli del Corano furono scritti quando se ne presentava l'occasione, durante i viaggi di Maometto, o durante le sue spedizioni militari. Portava sempre con sé questo monaco?» (VOLTAIRE, *Essai sur le moeurs*, cit., p. 270; tr. it. Milano-Novara, 1966, p. 273). Per le fonti possibili di Vico su questo tema rimandiamo al commentario di Visconti, pp. 241-242 e all'articolo di Garzya, il quale ritiene molto probabile, tra l'altro, che Vico abbia conosciuto il testo di Ricaut (cfr. GARZYA, *op. cit.*, p. 141).

⁴³ Dei Turchi Vico dovette ancora occuparsi quando stese la biografia di Antonio Carafa, militare al servizio del trono austriaco che sventò, tra l'altro, l'attacco turco a Vienna nel 1683. Testo di ricostruzione storica minuziosa, il *De rebus gestis Antonj Caraphaei* dedica più di una pagina a costumi, istituzioni, 'natura' dei Turchi. Vi si ribadisce l'idea che il loro Impero non sia sorto e non si conservi «per forza propria», e ci si diffonde su tutti gli aspetti deteriori che abbiamo visto attribuiti ai Turchi da una lunga tradizione; quindi il governo tirannico e arbitrario, la servitù del popolo, la feroce rozzezza e la corruzione dei costumi, l'estrema militarizzazione dello Stato, il disprezzo dello *jus gentium*, l'assenza di distinzioni di classe e di diritti ereditari, la pace fittizia fondata sulla repressione e sulla paura. Del resto, questa rappresentazione andava ad inserirsi nel racconto di uno degli episodi più drammatici della storia europea, quello dell'assedio a Vienna, dunque alle porte dell'Europa 'civile'. I Turchi non potevano che avere, nemici quanto mai prossimi e minacciosi, le fosche sembianze di sempre. Cfr. G. B. VICO, *Le gesta di Antonio Carafa*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1997, pp. 321 e 369-376.

una compiuta umanità sembra essere sparsa per tutte le nazioni, poiché pochi grandi monarchi reggono questo mondo di popoli⁴⁴.

Solo allora fa la sua comparsa l'impero Turco, come del resto tutti gli Stati della modernità, ed è annoverato tra i regni «ancor barbari», residuo e ibrido nello stesso tempo, giacché la monarchia è il governo più proprio dei 'tempi umani', in cui la barbarie è superata. Motivo di questa sorta di anomalia nel cammino progressivo delle nazioni è che

le loro monarchie hanno durato sopra la sapienza volgare di religioni fantastiche e fiere, col congiungersi in alcune la natura men giusta delle nazioni loro soggette⁴⁵.

Dunque è innanzitutto il mancato approdo alla religione cristiana, e quindi ai suoi 'insegnamenti', alla sapienza che ne è sostenuta, che ha trattenuto questi Stati nella barbarie; infatti,

in Europa, dove dappertutto si celebra la religion cristiana [...] vi sono delle grandi monarchie ne' lor costumi umanissime⁴⁶.

Ma è anche il loro estendersi su popoli diversi, spesso di «natura men giusta», a condizionarne l'evoluzione e la natura: infatti lo «czar di Moscovita», annoverata tra i regni barbari, «quantunque cristiano, signoreggia ad uomini di menti pigre»⁴⁷. In tutti questi imperi assistiamo a una sorta di corto circuito del corso naturale delle nazioni, spiegabile solo in parte con un loro attardarsi alla fase eroica; è il caso, ad esempio, del Giappone. Vi si scorge piuttosto una giustapposizione di elementi dall'apparenza eterogenea, certo estranei e in qualche modo 'illeggibili'. E lo si scorge in modo accentuato nelle poche righe dedicate ai Turchi, i quali, come i Persiani,

⁴⁴ ID., *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in *Opere*, cit., vol. I, p. 954.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, p. 955.

⁴⁷ *Ivi*, p. 954.

hanno mescolato alla mollezza dell'Asia, da essi signoreggiata, la rozza dottrina della loro religione; e così, particolarmente i turchi, temperano l'orgoglio con la magnificenza, col fasto, con la liberalità e con la gratitudine⁴⁸.

L'immagine dei Turchi, ormai spogliata dei tratti consueti – ad eccezione forse della 'contaminazione' della mollezza asiatica – si presenta vestita dei panni di un bizzarro, paradossale 'temperamento', che la lascia comunque a distanza dall'Europa 'umanissima', dalle sue monarchie 'temperate'.

MONICA RICCIO

⁴⁸ Ivi, p. 955.

NOTE SU *CENNI E VOCI. SAGGI DI SEMATOLOGIA*
VICHIANA DI JÜRGEN TRABANT*

* I contributi presentati in questa sezione riproducono gli interventi tenuti in occasione della presentazione del volume di Jürgen Trabant (*Cenni e voci. Saggi di semantologia vichiana*, traduzione e redazione di E. Proverbio, Napoli, Istituto Italiano di Studi filosofici, Arte Tipografica Editrice, 2007) svoltasi a Napoli nella sede dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR, il 3 ottobre 2007, con l'aggiunta di una nota di Fulvio Tessitore, che riprende quanto da lui detto presiedendo la ricordata riunione.

Gli studi vichiani di Jürgen Trabant sono ben noti agli studiosi del filosofo napoletano, tanto da esimermi dal richiamarli qui in modo esauriente. Mi limito solo a ricordare il libro, apparso nel 1994 in Germania e nel 1996 in Italia, su *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, che ha indubbiamente aperto un fronte nuovo di ricerca e di discussione sui problemi della filosofia del linguaggio e dell'antropologia filosofica proprio a partire dalle riflessioni vichiane¹. Il libro di cui qui si parla riprende, amplia e puntualizza in particolar modo, da un lato, il complesso di argomenti e temi connessi alla filosofia vichiana dei segni e, dall'altro, sviluppa il convincimento (che fa del libro interessante oggetto di dibattito, nel consenso e nel dissenso) che Vico sia un pensatore contemporaneo, fino all'affermazione, volutamente provocatoria, che si tratti, con lui, del «primo *linguistic turn* della filosofia occidentale»², intendendo naturalmente l'espressione non nel senso specifico e tecnico assunto nel corso della filosofia del Novecento, ma piuttosto in quello generale della centralità dei segni e delle parole nella vita pratica e nella riflessione concettuale. Ma su questo punto si tornerà più avanti. Vorrei piuttosto sottolineare ancora una volta – come ho già fatto nel mio libro tedesco su Vico³ – l'importanza e l'originalità di una interpretazione, come quella di Trabant, il quale più che insistere sulla ricerca di affinità e collegamenti tra Vico e la tradizione filosofica europea, tende piuttosto a sottolineare le specificità della riflessione di Vico sul linguaggio (e, in generale, della sua teoria della conoscenza). Ed è significativo che gli elementi caratteriz-

¹ Una buona parte dei saggi che Trabant ha dedicato a Vico sono richiamati nella bibliografia che chiude il volume, che sarà citato con *CeV*. Questa sigla varrà anche per il contributo di V. Gessa-Kurotschka.

² *CeV*, p. 8.

³ Cfr. G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, 2002, pp. 27 sgg.

zanti della riflessione vichiana vengano analizzati e valorizzati proprio a partire da una lettura differenziale di Vico e di un altro grande autore caro a Trabant: Wilhelm von Humboldt. È ben vero, ad esempio, che ambedue i filosofi assegnano un ruolo centrale alla fantasia, ma mentre Vico resta vincolato ad una origine sensibile-empirica di essa, Humboldt sviluppa in senso kantiano il discorso sulla immaginazione produttiva come facoltà conoscitiva autonoma. Sulla scia delle indicazioni del suo maestro – Eugenio Coseriu⁴ – Trabant ha approfondito il rilevante tema della connessione tra linguaggio verbale e complessità semiotica di tutto il variegato mondo linguistico e meta-linguistico dell'esperienza umana. Da questo punto di vista, Vico costituisce un laboratorio prezioso (entro il quale Trabant si muove grazie ad una conoscenza accurata dei testi) per ricostruire una teoria linguistica basata sui segni: una vera e propria *Sematologia*. Con essa, insomma, si vuole intendere che quella di Vico più che essere una tradizionale filosofia del linguaggio è, piuttosto, una teoria dei segni che coinvolge non soltanto il particolare approccio di Vico alle questioni della lingua, ma, più in generale, i profili più importanti della sua intera riflessione filosofica.

Uno dei passaggi del libro di Trabant su cui maggiormente vorrei soffermarmi e discutere è quello che viene annunciato nella premessa e sviluppato nell'ultimo capitolo, intitolato «Grido, canto, voci». Qui il tema di come sia sostenibile una attualità di Vico riceve, sia pur indirettamente, una conferma affidata alla permanenza, a fronte di una rinnovata «barbarie della riflessione» che acuisce in quest'epoca postmoderna e postilluministica la distanza tra corpo e mente, di una ipotesi di mediazione che trova le sue radici nel «vecchio Umano»⁵, come lo chiama Trabant, cioè nella tradizione di un umanesimo che travalica i suoi confini epocali. Su quanto incida l'idea della corporeità primordiale nella genesi del pensiero umano e dello stesso mondo civile, vi è tra gli studiosi un ampio consenso, che ebbe, tra l'altro, modo di manifestarsi proprio qui a Napoli in occasione del convegno organizzato dalle Università di Napoli, Salerno e Cagliari e dall'Istituto di studi sul pensiero filosofico e scientifico moderno del CNR che aveva ad oggetto proprio l'analisi delle facoltà del corpo⁶. Posizioni analoghe,

⁴ Cfr. il fondamentale libro di E. COSERIU, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, Tübingen, 1972.

⁵ *CeV*, p. 8.

⁶ Di quel convegno si vedano ora gli atti: *Il corpo e le sue facoltà. G. Vico*, a cura di

sia pur più incentrate sui temi della storia e dell'etica, ho io stesso sostenuto non solo nel volume innanzi citato ma in altri numerosi saggi⁷. Cosicché mi sembra di poter condividere una interpretazione che non intende ricondurre Vico ad una inesistente filosofia materiale della sensibilità, ma di segnalare, piuttosto, la formulazione di una idea – oserei dire quasi pre-fenomenologica – che insiste

sulla spiritualità, sull'intelligenza del corpo e difende con ciò la corporeità del pensiero, la corpulenza del cogitare. Vico difende il corpo contro l'idealismo, il razionalismo, il purismo intellettualistico⁸.

E, tuttavia, dalla corporeità filosofica di Vico non si vuole certo passare ad una esaltazione del materialismo dei corpi artificiosi creati e indotti dalla contemporanea società dei consumi e delle immagini fittizie. È proprio Vico che può aiutarci – secondo la suggestiva e interessante lettura di Trabant – a combattere questa nuova barbarie del 'corporismo assoluto', dei nuovi bestioni che sono più pericolosi di quelli vichiani, giacché alla barbarie del senso si aggiunge quella della razionalità tecnologica delle protesi e dei cyborg.

Memoria, fantasia ed ingegno, su cui si baserebbe un nuovo ricorso delle cose umane, sono assenti da questi grandi corpi. Una fine della storia che Vico non prevedeva: la coincidenza della bestialità con il regno assoluto della ragione, la barbarie della riflessione⁹.

G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» II (2005) 1: www.ispf.cnr.it/ispf-lab.

⁷ Proprio nel volume collettaneo citato nella nota precedente si può leggere un mio intervento: *Le facoltà della mente 'rintuzzata' dentro il corpo*, pp. 91-105. Voglio altresì ricordare due importanti momenti di questa nuova riflessione a più voci sui motivi antropologici, etici e poetico-sensibili della filosofia vichiana: il volume che ho curato (con V. Gessa-Kurotschka, H. Poser e M. Sanna) su *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Napoli, 1999; e il volume sempre curato da me in collaborazione con Gessa, Nuzzo e Sanna, *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, 2002. Spunti offerti a questo comune dibattito si possono ritrovare ancora in G. CACCIATORE, *Simbolo e segno in Vico. La storia tra fantasia e razionalità*, in «Il Pensiero» XLI (2002) 1, pp. 77-89; ID., *Passioni e ragione nella filosofia civile di Vico*, in questo «Bollettino» XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 97-114.

⁸ CeV, p. 163.

⁹ Ivi, p. 165.

In questa direzione, io credo, si spinge anche Trabant quando, ad esempio, interpreta la *boria dei dotti* come una delle chiavi per capire la critica di Vico alla modernità a cui non si contrappone un mondo primitivo aureo e felice, ma una dimensione primitiva e fantastica da cui ha origine un mondo civile che non è diretta emanazione di un ordine razionale. Per questo la boria dei dotti può essere controllata ed emendata dal concorso della mentalità fantastica e dal fare poetico ed opporsi così al *logocentrismo* della modernità¹⁰.

Ma l'attualità di Vico, per Trabant, si rivela anche nella fondazione di un concetto di *mondo civile* che si collega, non solo tematicamente ma ancor più concettualmente, alle elaborazioni della filosofia e dell'antropologia della cultura del nostro tempo. D'altronde il mondo civile – sostiene Trabant con un passaggio argomentativo che ha molte affinità con la mia interpretazione della filosofia pratica vichiana come filosofia civile¹¹ – costituisce l'oggetto a cui Vico intende applicare i principi della sua filosofia.

Il mondo civile comprende dunque tutto ciò che gli uomini creano, dalle forme della convivenza sociale, cioè politiche in senso stretto, alle mitologie, alle religioni, agli scritti e alle opere artistiche. *Mondo civile* vuol dire 'Cultura' nel senso più ampio del termine, come concetto opposto a 'Natura', non nel senso moderno ristretto di 'cultura', separata dalla politica, dalla scienza, dall'economia, dallo sport ecc., ma in un senso che li comprende tutti¹².

Lo spunto interpretativo interessante che si può scorgere nelle pagine di Trabant è che la scelta anticartesiana di Vico non è ricondotta soltanto alla opzione per gli elementi poetici verosimili e storico-culturali rispetto a quelli razionalistico-calcolanti, ma è riferita anche ad una consapevole valorizzazione del metodo empirico baconiano, proprio in riferimento alla costruibilità del *mondo civile*. È il 'programma' di Bacone che Vico fa proprio, come appare ben chiaro nella Dignità XXII – richiamata peraltro da Trabant – dove il filosofo napoletano, dopo aver ricordato le precedenti dignità nelle quali si sono formulati i «fondamenti del certo», le indica anche come il punto cruciale che può consentire

¹⁰ Cfr. *ivi*, p.17.

¹¹ Cfr. G. CACCIATORE, *Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico*, in *La filosofia pratica*, cit., pp. 25-44.

¹² *CeV*, p. 19.

di vedere in fatti questo mondo di nazioni quale l'abbiam meditato in idea, giusta il metodo di filosofare più accertato di Francesco Bacone signor di Verulamio, dalle naturali, sulle quali esso lavorò il libro *Cogitata visa*, trasportato all'umane cose civili¹³.

Il *linguistic turn* diventa, con una operazione di necessario ampliamento della sfera umano-civile, *semiotic turn*, giacché le forme del mondo civile sono proprio il diritto e i segni¹⁴. È su questi presupposti, tra l'altro, che si basa la fondamentale intuizione vichiana di un *sensu commune* che, se è giudizio senza riflessione, è però luogo filologicamente e storicamente indagabile grazie, da un lato, al diritto universale e, dall'altro, al dizionario mentale comune. Ha ragione perciò Trabant quando parla di una «inversione decostruttiva» di quella scoperta che anche Cartesio aveva fatto, cioè «la certezza del sapere nella mente». Solo che per Vico questa mente non è perciò il pensiero stesso puro e vuoto, ma «la mente esteriorizzata nelle forme del *mondo civile*»¹⁵.

Anche se può apparire troppo forte e discutibile (nel senso che merita discussione) l'affermazione di Trabant secondo la quale Vico non mirerebbe alla fondazione di una «scienza della cultura come scienza ermeneutica del singolo e del particolare»¹⁶, è indubbio che ci si trovi dinanzi a una filosofia che mira innanzitutto a ritrovare le forme di una mediazione tra l'ordine del pensiero e la fenomenicità degli eventi storici¹⁷. Questo non significa sacrificare l'individualità ad un astratto ordine razionale precostituito, ma solo la capacità dell'intelligenza umana di 'ritrovare' nell'infinita e variegata molteplicità del reale ciò che è comune ed universale, ciò che si può riconoscere, anche grazie al ruolo della storia e della filologia, come «struttura politica e culturale uniforme»¹⁸. Si tratta di quella «uniformità d'idee» di cui Vico parla all'inizio della *Scienza nuova* del 1744, quando deve spiegare le analogie e le somiglianze delle teogonie di popoli diversi e distanti e la somiglianza di principi pensati per spiegare la «cronologia» e la «dottrina

¹³ G. VICO, *Scienza nuova* 1744 (d'ora in poi *Sn44*), in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 504.

¹⁴ *CeV*, p. 33.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, p. 35.

¹⁷ Su questo grande tema della riflessione vichiana rimando all'importante libro di E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della stoia in Vico*, Roma, 2004.

¹⁸ Cfr. *CeV*, p. 35.

de' tempi»¹⁹. D'altronde, proprio la scelta dei tre motivi metaforici su cui Trabant si sofferma nelle pagine dedicate alla spiegazione della dipintura e al problema della ricezione del pensiero vichiano – e cioè la donna dalle tempie alate (metafisica), Ercole (la forza della politica e l'universalità del diritto), Omero (l'ambito del pensiero-parola della lingua e della poesia) – diventa la più esplicita testimonianza di un percorso interpretativo che intende privilegiare la forma di una filosofia come quella di Vico che si articola nello stretto nesso di metafisica, storia e poesia.

C'è un punto tuttavia del libro che mette bene in rilievo una delle novità interpretative che esso propone. Mi riferisco all'esplicita utilizzazione del capov. 1045 della *Scienza nuova* del 1744, dove leggiamo: «non essendo altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella, e la favella essendo come posta in mezzo alla mente e al corpo»²⁰. Questo cruciale passaggio rappresenterebbe il «riassunto antropologico della *Scienza nuova*»²¹. E non si tratta della ben nota e stanca rivalutazione della centralità dell'umano propugnata da Vico, ma di una straordinaria teoria linguistica, antropologica ed etica che pone al centro del mondo e delle sue manifestazioni non più solo la *res cogitans* e la *res extensa*, ma la realtà della *favella*, ma la *res linguistica* e, aggiungeremo noi, la *res poetico-fantastica*. Le parole, osserva giustamente Trabant, non possono essere solamente «mentali», ma «devono avere una materialità definita, poiché sono rivolte all'altro»²².

Trabant mette così in relazione la materialità dei segni e la funzione di 'significanti visibili' che hanno i corpi che non s'esprimono solo mediante parole reali, ma anche (e soprattutto se consideriamo l'epoca primordiale del genere umano) attraverso cenni o atti. Queste relazioni sono analizzate da Vico, come è noto, nella sequenza delle tre lingue: divina, eroica e umana. Qui naturalmente non interessa riferire nel dettaglio né i contenuti del testo vichiano né quelli della puntuale ricostruzione che ne fa Trabant. Piuttosto è importante dare subito il senso essenziale di una interpretazione che coinvolge, ancora una volta, il piano linguistico e, insieme, quello storico-mitologico-narrativo e quello antropologico. La sequenza immaginata da Vico delle tre lingue non

¹⁹ *Sn44*, p. 417.

²⁰ *Ivi*, p. 930. Si tratta, come è noto, della conclusione del libro IV.

²¹ *CeV*, p. 44.

²² *Ivi*, p. 46.

può essere letta solo in chiave di processo storico di perfezionamento e umanizzazione del linguaggio. Il problema che interessa Vico non è di questo tipo soltanto. Il suo metodo è assimilabile alle procedure metodiche dell'antropologia culturale contemporanea quando indaga le origini e la struttura delle esperienze mitico-religiose e ne ritrova le tracce nei secoli a venire. Vico

vuole dimostrare che alla base del linguaggio umano di tutti i giorni, fonico 'arbitrario' e fatto di *voci*, c'è un passato di *sémata* cioè di gesti visivi, iconici, corpi, di *sémata* delle lingue divina ed eroica che ancora operano in essa²³.

L'altro aspetto interessante della ricostruzione di Trabant è il convincimento – alla luce specialmente dei tratti con cui Vico parla della prima lingua – che la funzione comunicativa della lingua ha come principio la funzione cognitiva. Il problema principale di Vico resta quello di 'coltivare il mondo' più nella cognizione che nella comunicazione (anche se da un punto di vista della genesi e dell'evoluzione delle forme politico-sociale dell'agire umano diventa difficile separare i due momenti):

La filosofia di Vico è infatti una critica e una decostruzione dell'umanità, e quindi anche della modernità del linguaggio [...]. Anche se il linguaggio umano è, come afferma la tradizione europea a partire da Aristotele, *ordinary language*, che sembra servire alla comunicazione e che senza dubbio così funziona, la sua vera essenza è data tuttavia dal suo passato, e questo passato è *coltura del mondo* e non comunicazione, è profondamente visivo (non fonico), naturale (non arbitrario), e sacro (non ordinario)²⁴.

L'economia del discorso mi impedisce di entrare nel merito delle successive analisi di Trabant: l'unico parto da cui nascono lingua e scrittura, l'identificazione originaria tra il segno visivo e la scrittura, il comune procedere del cantare e dello scrivere, la primazia dello scrivere poetico, la funzione dei caratteri poetici (anche dei quali si segnala l'essenza fondamentalmente grafica). Mi limito perciò a segnalare alcune conclusioni importanti dell'analisi di Trabant. Prima fra esse il convincimento che Vico sia tra i primi a introdurre nel discorso della modernità il fortissimo nesso tra la scrittura e i processi di conoscenza e apprensione del mondo.

²³ Ivi, p. 49.

²⁴ Ivi, pp. 50-51.

Contro Descartes, che nel *Discours de la méthode* aveva così brillantemente congedato le *lettres* come fonte della conoscenza, Vico proietta le lettere nella genesi della conoscenza scientifica sicura: le *lettres* intese in ogni senso, vale a dire l'intera produzione 'scritta' di segni dell'umanità²⁵.

Qui si apre però una discussione tra gli interpreti di Vico che pone il problema della preminenza o meno della scrittura sulla parola. Trabant crede che alla fine Vico propenda per una «comprensione visual-cognitiva», altri, ed io tra questi, sono convinti della gemellarità – per usare l'espressione vichiana e poi dello stesso Trabant – delle due forme espressive sul piano non filogenetico, giacché in questo caso è il grido inarticolato della paura che fonda l'avvio del mondo civile, ma sicuramente su quello ontogenetico della riflessione filosofica che interviene hegelianamente quando il crepuscolo è alle porte. Voglio dire cioè che il moderno del linguaggio riesce a cogliere nel processo che gli sta alle spalle l'articolata dialettica delle espressioni visive e foniche, grafiche e vocali, separando e distinguendo, comparando e costruendo analogie.

Nei successivi capitoli²⁶ tornano, con argomentazioni più ampie, alcuni passaggi centrali di ciò che per Trabant, come si è detto, è la *svolta linguistica* di Vico, che nasce sotto il segno dell'anticartesianesimo e si definisce soprattutto per l'idea innovativa dell'unità nel segno di

²⁵ Ivi, p. 58.

²⁶ Tra gli altri, merita di essere ricordato il cap.V («Ingegno e paternità») dove Trabant analizza e interpreta uno dei testi meno 'frequentati' dalla letteratura critica: le *Vici vindiciae*, che, come è noto, è la replica alla recensione della *Scienza nuova* 1725 apparsa negli «Acta Eruditorum» di Lipsia. A parte la giusta difesa postuma di Vico fatta da un tedesco contro un ignorante e malevolo tedesco del Settecento, ciò che è indubbiamente interessante in questo capitolo è la rivisitazione del tema, centralissimo in Vico, dell'ingegno. Così, nota argutamente Trabant, Vico non si limita, nelle *Vindiciae*, a precisare puntigliosamente che non è un abate napoletano ma marito e padre di cinque figli, ma elabora quella fondamentale idea dell'ingegno come 'divino creatore, parente, padre di tutte le invenzioni'. Ma a proposito della circolazione di Vico in Germania, si veda il cap. VI, «Trasporti: Vico in Germania», che si aggiunge ai saggi di G. CACCIATORE e G. CANTILLO, *Materiali su 'Vico in Germania'*, in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 13-32; e, sempre degli stessi, *Studi vichiani in Germania. 1980-1990*, ivi, XXII-XXIII (1992-1993), pp. 7-39. Cfr. poi anche M. RICCIO, *Vico in Germania nel «Bollettino del Centro di Studi vichiani». 1971-1990*, Supplemento a ivi, XX (1990). Sia infine consentito il rinvio a G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico* (Berlin, Akademie Verlag, 2002), in partic. il paragrafo della «Einleitung: Vicos Echo in Deutschland». Ma Trabant non si limita alla ricezione di Vico in Germania, come mostra il VII capitolo dedicato a Jules Michelet.

idea e significante materiale²⁷. Ma ciò che ancor più caratterizza la svolta è, da un lato, lo spostamento della ricerca della verità dal cogito al mondo civile e, dall'altro, lo spostamento dalla metafisica alla metapolitica che è, però, non solo il luogo genetico della modernità civile, ma anche il mondo dei caratteri poetici. La centralità che in questo discorso metapolitico assume la sematologia, è data dal fatto che all'origine, per Trabant, si pone pur sempre l'unità di idea e parola. Ora questa unità è nella favella, nella favola, nel mito²⁸.

Non è come in Descartes dove la parola è solamente testimone (comunicativo, secondario) corporeo del pensiero il quale da parte sua è un pensiero a-linguistico, puro, *res cogitans*, che si trova in una sfera completamente separata dalla sfera del corpo. Secondo Vico la sfera del logos è una sfera dove corpo e mente non sono separati²⁹.

Riprendendo le analisi del precedente capitolo, Trabant torna sul primato dell'elemento visivo e sostiene che la 'svolta linguistica' è anche un *iconic turn*, una svolta basata sul ruolo essenziale delle immagini e dei segni visivi.

Quanto poi sia decisiva, anche per Trabant, la ricerca filosofica vichiana della mediazione tra particolarità storico-antropologico-linguistica e universalità dei caratteri e dei dizionari mentali è argomento che viene al centro del quarto capitolo: «La lingua di questa scienza». Anche qui per esigenze di sintesi, posso solo commentare il fulcro dell'interpretazione di Trabant che io scorgo in una interessante definizione del termine *comunnanza* che non si riferisce solo al dizionario mentale comune, ma si amplia all'insieme delle necessità umane e delle comuni utilità.

Vico non ricostruisce semplicemente *tutte* le parole, ma le parole per le istituzioni sociali fondamentali. Al centro dell'interesse stanno i termini fondamentali del mondo civile. Quando i termini universali centrali, le Voci Mentali del mondo civile, saranno ricostruiti, allora il Nuovo Scienziato disporrà dell'istrumentario linguistico-concettuale per la propria attività³⁰.

²⁷ *CeV*, p. 65.

²⁸ Trabant riutilizza qui il capov. 401 della *Sn44* (cfr. p. 585), dove Vico sottolinea le somiglianze e le analogie tra *logos*, *favola*, *favella* e *mythos*.

²⁹ *CeV*, p. 70.

³⁰ *Ivi*, p. 90. Ma vedi anche p. 93, dove si sottolinea giustamente che la vera ricerca di Vico è quella dell'Universale, ma non nel senso di una astratta principalità avulsa dal materiale empirico della storia, ma in quello del ritrovamento di strutture analo-

Mi pare, per concludere, che si possa parlare, al di là di punti specifici di dissenso e di ancora aperta discussione, di un consenso ampio verso una interpretazione della filosofia di Vico come ritorno alle cose dell'uomo, alla dimensione umanologica, avrebbe detto Piovani. È questo, io penso, uno dei tratti peculiari di una contemporaneità di Vico che non è astorica e forzata attualizzazione dei suoi itinerari di pensiero, ma possibilità di ripensare il presente anche con le grandi categorie del suo nuovo umanesimo³¹: il ruolo dell'immaginazione come strumento conoscitivo da affiancare alla ragione, la funzione produttiva del sapere poetico, la fantasia come strumento di sintesi conoscitiva e di espressione simbolica. È certo interessante notare più di una coincidenza tra il ragionamento di Trabant sull'umanesimo di Vico e le riflessioni che Edward Said ha affidato a un suo libro postumo sull'umanesimo. Per il grande intellettuale arabo il segno 'umanistico' della filosofia vichiana non è dato tanto da una interpretazione in chiave prassistica del principio del *verum/factum*, quanto da una sua funzione, oserei dire, epistemologica nella fondazione del *sapere poetico*, cioè di una «forma di conoscenza storica basata sulla capacità dell'essere umano di produrre conoscenza e non solo di assorbirla passivamente, in modo reattivo e pigro»³². Ed è proprio questa concezione 'laica' dell'origine e della configurazione del mondo umano che

giche nelle diverse formazioni culturali e sociali. Questo apre un confronto tra l'universalità pensata da Vico e l'universalità della linguistica moderna. Qui prudentemente mi fermo solo a registrare le opinioni di Trabant che mi sembrano convincenti, senza entrare nel merito di questioni e argomenti che conosco poco. Mi riferisco, ad esempio, alle pagine dedicate a Chomsky e a Pinker.

³¹ Valga per tutti l'esempio utilizzato da Trabant, proprio a partire da un significato contemporaneo che si può attribuire alla vichiana «boria delle nazioni», in riferimento all'uso di strutture e principi antropologici, storici e culturali comuni in popoli diversi. Qui, osserva giustamente Trabant, non si tratta solo di ribadire un principio epistemologico (il ritrovamento di principi e leggi di carattere universale nel materiale empirico, ma di elaborare una idea 'critica' della «boria delle nazioni» nel senso di una vera e propria critica di ogni forma di etnocentrismo. Vico, cioè, addebita alla boria di popoli che si ritengono eletti e superiori la falsa convinzione che la propria cultura, il proprio sistema politico e giuridico siano i migliori possibili. Diventa dunque, osserva Trabant, una «necessità politica» avanzare argomenti storici e filosofici che dimostrino, invece, ai popoli «che tutto quanto essi considerano una loro preziosa conquista specifica, si ritrova allo stesso modo, o per lo meno in modo simile, presso gli altri popoli [...]. Alla base delle diversità ci sono strutture universali: un Diritto Universale e un Dizionario Mentale Comune, un insieme di concetti universali, al di là delle differenze superficiali delle lingue» (ivi, p. 21).

³² E. W. SAID, *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, tr. it. Milano, 2007, pp. 40-41.

fa della prospettiva umanistica vichiana non, come pure talvolta si è sostenuto, una antesignana di filosofie progressive della storia, ma piuttosto una idea che si basa su quella ‘indefinita natura della mente umana’, che fa dell’abito umanistico un consapevole pensiero del limite di una conoscenza umana continuamente esposta a un tragico ritorno alla barbarie.

GIUSEPPE CACCIATORE

Vico è per me un contemporaneo: un pensatore che fa parte di una delle più importanti tendenze della filosofia attuale¹.

Questa modalità di approccio al pensiero di Vico, indicata da Jürgen Trabant nelle prime pagine del suo libro, una modalità che condivido e che implica di guardare a quel pensiero con un’ottica che è quella delle questioni filosofiche contemporanee, fa sì che fra noi e Vico si instauri un fecondo rapporto. In quale senso Vico è per Trabant un nostro contemporaneo?

L’orizzonte filosofico in cui Vico pensa è la discussione fra razionalismo ed empirismo, caratteristica della filosofia del tempo a partire da Descartes, Bacone e Hobbes. [...] Vico fa la sua scelta in questa discussione che occuperà ancora tutto il Settecento europeo: decide appassionatamente di stare dalla parte di Bacone contro Descartes².

Vico è dunque, per Trabant, un moderno. Vico pone però il problema moderno di fondare una nuova modalità di fare scienza ricollegandosi a Bacone piuttosto che a Descartes:

La scienza nuova di Bacone fa derivare la sua certezza dalla mano e dai sensi dell’uomo, ovvero dalle loro estensioni (gli strumenti) – in breve dall’esperienza: è una via verso l’esterno verso l’obiettività del mondo. La via di Descartes è, proprio al contrario, un percorso all’interno del soggetto, dove il pensiero stesso offre l’unica certezza della verità³.

¹ *CeV*, p. 7.

² *Ivi*, pp. 30-31.

³ *Ivi*, p. 12.

Vico è, dunque, un moderno ma non è parte del *mainstream* della filosofia illuministica. Ed è proprio questo che secondo Trabant rende Vico interessante per la nostra contemporaneità. È infatti contro gli eredi di Cartesio, o di coloro che si ritengono tali, in un ambito specifico di ricezione che è quello della filosofia del linguaggio che Trabant utilizza filosoficamente il pensiero di Vico, rinnovandone il contenuto. Trabant si colloca esplicitamente all'interno di una linea interpretativa del pensiero di Vico che non è quella che ha caratterizzato l'approccio tedesco più tradizionale, quello cioè che si è accostato a Vico con l'interesse di utilizzare il suo pensiero per la fondazione delle *Geisteswissenschaften*. Trabant prende anzi le distanze da tale modalità di ricezione della filosofia di Vico, giudicando il particolarismo filosofico che caratterizza tale approccio inadeguato per la comprensione del pensiero del filosofo napoletano. Sono Pagliaro, Coseriu, Cantelli e, in parte, Verene – coloro che hanno cioè studiato il linguaggio e la sua funzione antropologica e filosofica – ad essere indicati da Jürgen Trabant quali interpreti di quel pensiero di Vico con il quale egli vuole dialogare come si dialoga con un contemporaneo. Ma, allora, quale filosofia del linguaggio ci viene messa a disposizione da Vico, secondo Trabant, e perché tale filosofia del linguaggio può essere utilmente usata come strumento teorico adeguato per prendere le distanze da Chomsky e dal chomskyano Pinker?

Procediamo con ordine. Chomsky, dapprima, che ha articolato la sua concezione del linguaggio ricollegandosi positivamente a Cartesio. Relativamente a Cartesio Chomsky ha, però, secondo Trabant, ragione e, insieme, torto. Ha ragione quando afferma che «la differenza essenziale fra uomo e animale in Descartes è esibita dal linguaggio»⁴. Ma la differenza, aggiunge Trabant,

non si basa, come ritiene Chomsky, su *una capacità di formare nuove proposizioni esprimendo nuovi pensieri*, considerata come una capacità indipendente dall'intelligenza in generale. La differenza fra animali/automi e uomini in Descartes si trova esclusivamente nella capacità di pensare, cioè nella presenza o assenza della ragione. Il linguaggio non è il luogo di quella differenza, ma solo il *testimone* di quella differenza fondamentale, cioè testimone della presenza del pensiero, della partecipazione dell'uomo alla *res cogitans*⁵.

⁴ Ivi, p. 62.

⁵ *Ibid.*

Per Descartes, dunque, né esiste una facoltà linguistica separata dall'intelligenza, una capacità innata, indipendente dall'intelligenza in generale, un organo del linguaggio come afferma Pinker, che genera nuove frasi, né il linguaggio ha una funzione cognitiva. Chomsky ha torto, dunque, quando vuole assegnare a Cartesio la paternità di quella che è la sua concezione del linguaggio, ma anche quella di Pinker, e cioè l'esistenza di una capacità universale e innata del linguaggio con una specifica funzione cognitiva. Proprio perché ha ben presente la filosofia di Vico, che pur essendo moderno non appartiene al *mainstream* della modernità e non è cartesiano ma baconiano, Trabant è in grado di individuare con precisione il punto dolente della ricezione chomskyana di Cartesio. È, infatti, per Vico, che su tale questione aveva assunto una posizione filosofica ben più rivoluzionaria di quella di Cartesio, che il linguaggio smette di essere il testimone del pensiero, inteso come l'attività di una mente separata dal corpo che trova arbitrariamente voci per articolare il già pensato. È per Vico, e non per Cartesio, che il linguaggio diviene materia conoscitiva.

Per capire il profondo significato filosofico della scoperta fatta da Vico di una *res linguistica* capace di mediare fra il mondo e il pensiero, e al contempo la sua attuale rilevanza, è utile ricostruire sinteticamente tale concezione del linguaggio nella interpretazione che di essa Jürgen Trabant ci propone, per mostrare poi la sua rilevanza nell'ambito della discussione filosofica contemporanea, una rilevanza che – a mio parere – va però ben oltre l'ambito della Filosofia del linguaggio e della Semiotica per investire anche quello della *Philosophy of Mind*, dell'Antropologia filosofica, dell'Etica, della Storia e della Filosofia delle culture.

Era stato Bacone a notare che alle lingue volgari sono legate 'visioni' particolari che offuscano il discorso scientifico, il quale invece deve essere universale. Come risolvere il problema degli *idola fori*, delle particolari cognizioni incapsulate nel linguaggio, se la scienza – come voleva Aristotele – non può se non trattare *de universalibus et aeternis*? Vico trova una risposta del tutto originale al problema di Bacone, alla necessità da questo sottolineata di inventare una lingua della scienza che risolva la questione degli *idola fori*. Non solo, dunque, Vico acquisisce da Bacone lo standard epistemologico e il metodo della scienza della natura e lo trasferisce al mondo civile. Vico, dice Trabant,

si appropria anche della rivendicazione baconiana di una nuova lingua della scienza, e sviluppa una propria soluzione specifica al problema della lingua della scienza nuova⁶.

La soluzione di Vico al problema di Bacone viene da Trabant così sinteticamente riassunta:

Anche Vico adotta la scoperta baconiana secondo la quale nelle parole delle diverse lingue sarebbero contenute – modernamente parlando – diverse semantiche. Le lingue rendono ‘aspetti diversi’ del mondo⁷.

L’idea di Vico è che alla base delle diverse lingue ci sia un *Dizionario mentale comune*.

Al posto di una riforma delle lingue naturali o della costruzione di una nuova lingua scientifica comune Vico propone la *ricostruzione* di una lingua comune, che si realizza mediante la *decostruzione* delle parole delle lingue esistenti: al di là delle parole diverse delle lingue concrete c’è la Voce Mentale Comune⁸.

Il Dizionario Mentale Comune, la lingua universale, è la lingua della *Scienza nuova* di Vico. La lingua universale non deve essere né inventata di bel nuovo né trovata come dotazione naturale; deve, piuttosto, essere fatta riemergere nelle diverse lingue in cui è sepolta e in cui è stata dimenticata:

Essendo il presente materiale empirico del mondo civile essenzialmente costituito dal grande insieme dei segni e testi che il mondo civile produce, l’induzione del comune e universale dal materiale ‘filologico’ è appunto il lavoro essenziale del Nuovo Scienziato. Il buon esito dell’induzione del comune dimostra l’identità universale del mondo civile al di là di tutte le sue manifestazioni diverse⁹.

La scoperta vichiana di una lingua universale e comune pare quasi mettere a disposizione della filosofia del Novecento ciò che essa cercava. La lingua universale di cui parla Vico è però molto diversa dal contemporaneo *mentalese*. La lingua universale della *Scienza nuova*

⁶ Ivi, p. 85.

⁷ Ivi, p. 86.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, p. 91.

non è solo fonica e arbitraria, non è solo mentale. La lingua della *Scienza nuova* si compone di tre lingue. Le tre lingue sono notoriamente quella divina (*muta per cenni o corpi ch'avessero naturali rapporti a idee ch'essi volean significare*), quella eroica (simbolica e per immagini) e quella umana (nella quale i segni si trasformano in parole/voci solo apparentemente arbitrari, non naturali). Si tratta – dice Trabant – di tre diverse *strutture semiotiche*. Ora, lo sviluppo di tali strutture semiotiche, che utilizzano prima i corpi, poi i miti e infine le voci foniche, passando, cioè, da una medialità visiva ad una acustica, non rappresenta per Vico un magnifico progresso. Vico vuole, piuttosto, dimostrare che

alla base del linguaggio umano, fonico e arbitrario, c'è un passato di *sémata*, di gesti visivi, iconici, di corpi, di *sémata* delle lingue divina ed eroica che ancora operano in esso¹⁰.

Vico risolve, dunque, il problema moderno di trovare una lingua in grado di trattare *de universalibus et aeternis* – il problema degli *idola fori* – non nella direzione che a partire da Cartesio anche la novecentesca filosofia del linguaggio illusoriamente ha tentato di percorrere. Il fatto che al linguaggio da Vico – che dimostra con ciò di essere vero *poeta creatore* – sia assegnata una funzione cognitiva, non significa che tale attività cognitiva venga esercitata da una mente pura che si esprime con una lingua differente dalle lingue volgari. Le lingue sono molte e ognuna di esse ha la propria legittimità non dissimile né inferiore a quella di ogni altra. Ciò non significa però per Vico che la *Scienza nuova* intende difendere le sorti del particolarismo e del relativismo. Ogni lingua ha lo stesso valore di ogni altra perché tutte contribuiscono alla costituzione delle voci del dizionario mentale comune delle quali voci esse articolano un aspetto particolare. Ma in cosa consiste tale comunanza affidata al Dizionario mentale? La comunanza, che viene assicurata dal riferimento delle lingue particolari al Dizionario Mentale comune non significa che tutti i popoli si fanno la stessa immagine della cosa denominata. Ciò che è comune è la *funzione universale, l'utilità comune*, dice Vico. Sulla modalità di rappresentare tale *funzione universale, o utilità comune*, le culture differenti hanno differenti opinioni:

¹⁰ Ivi, p. 49.

il Dizionario Mentale comune raccoglie le diverse versioni e le ricomponi nel mito comune, alla cui costruzione contribuiscono tutte le lingue¹¹.

L'universalità della voce comune non è, dunque, un concetto astratto. L'universale di cui parla Vico è

un universale funzionale ottenuto in maniera empirico-storica, che comprende e conserva tutte le sfaccettature storiche particolari¹².

E poiché risulta dalla *somma* dei particolari, è un universale in se stesso molteplice. Le lingue mettono a disposizione *aspetti diversi* della stessa cosa. La decostruzione e l'induzione devono permettere allo scienziato di ricostruire tale *diverso aspetto* della *identica funzione* incapsulato nelle lingue particolari.

È la concezione vichiana del linguaggio universale a venire utilizzata da Trabant contro il mentalese di Steven Pinker, contro la «New Science of Language and Mind»:

Come il Dizionario Mentale Comune vichiano, il mentalese è il linguaggio ipotetico del pensiero di tutti gli uomini, la lingua ideale eterna che dà significati a tutte le lingue [...]. Tuttavia è risultato evidente che il Dizionario Mentale Comune non è niente di naturale o innato, al contrario è appunto fatto dagli uomini, dagli autori, dai poeti: esso appartiene in maniera enfatica alla cultura e non alla natura. In secondo luogo esso non è dunque un programma schematico ed estremamente astratto di formazione dei concetti, sullo stile di un software per computer, ma è l'insieme di miti composti da molti tratti concreti che nell'insieme costituiscono le basi della cultura umana – del mondo civile. E in terzo luogo il mentalese [...] non è scienza della cultura, del mondo civile, la cui decostruzione è la terminologia della relativa scienza. La *New Science of Language and Mind* è scienza naturale, che tratta non di ciò che è fatto dall'uomo, ma di ciò che la natura impone all'uomo, dell'innato. È una scienza naturale del linguaggio o una scienza della parte naturale del linguaggio¹³.

La *nuova scienza universale del linguaggio* è, dunque, scienza naturale e non tratta di ciò che l'uomo ha fatto di se stesso; tratta piuttosto di ciò che la natura impone all'uomo. La teoria del linguaggio di Vico,

¹¹ Ivi, p. 90.

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi, p. 94.

puntando invece tutte le sue carte sulla densità di una semantica che, per appropriarci del significato cognitivo di una voce mentale comune, dobbiamo *ricostruire* nella sua profondità storica, mette a disposizione gli strumenti di una critica al *mentalese* che riconosce pieno valore alla particolarità delle esperienze culturali incapsulate nelle lingue, senza negare la vocazione universalistica che aveva condotto Chomsky, e con lui il suo allievo Pinker, alla elaborazione del linguaggio del pensiero.

La filosofia di Vico non è oggi rilevante solo nell'ambito della riflessione filosofica sul linguaggio. Trabant ha ragione quando afferma che le tre figure principali della Dipintura, la Metafisica, Ercole e Omero, corrispondono a tre ambiti di pensiero che Vico ha sviluppato e che, seppure in Vico strettamente collegati fra loro, vengono invece recepiti oggi per lo più separatamente. Se riusciamo ad accedere all'unitario sistema della scienza che la *Scienza nuova* ci mette a disposizione, a cogliere l'idea che la Dipintura ci rappresenta in una immagine unitaria, la rilevanza attuale della riflessione filosofica di Vico nel suo complesso diviene chiarissima. La *Philosophy of Mind*, l'*antropologia*, l'*etica*, la *storia* e le *Kulturwissenschaften* sono gli ambiti di riflessione nei quali la filosofia di Vico viene attualmente recepita e positivamente utilizzata. Il *Centro di Studi Vichiani* di Napoli ha organizzato tre convegni internazionali sulla presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea – quello sulla *Metafisica e l'antropologia* nel 1997¹⁴, quello sugli *Universali fantastici* nel 2002¹⁵ e quello sul *Corpo e le sue facoltà* nel 2004¹⁶. Nella prima metà del 2008 si terranno, di nuovo in collaborazione con il *Centro di Studi Vichiani* a Napoli, una serie di seminari sulla *interculturalità* nei quali il lavoro fatto finora verrà ulteriormente sviluppato nell'ambito di ricerca che si occupa di indagare i rapporti fra le culture. Al centro della ricerca che ha condotto alla organizzazione di quei convegni, una ricerca che ha tentato di individuare le modalità attraverso le quali l'idea unitaria irradia la sua luce nelle molteplici discipline di cui il sistema della scienza si compone, collegandole fra

¹⁴ *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, 2000.

¹⁵ *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, Napoli, 2004.

¹⁶ *Il corpo e le sue facoltà. Giambattista Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» II (2005) 1: http://www.ispf.cnr.it/index.php?Modload=ispf_lab & wikipage=Saggi_Atti_031104.

loro, una ricerca che, cercando di superare gli specialismi della ricezione di Vico, ha poi messo in relazione il suo sistema della scienza con la riflessione filosofica contemporanea, vi è proprio l'attenzione verso quella filosofia di Vico a cui Trabant nel suo ultimo libro tradotto in italiano ha fatto riferimento, una filosofia moderna ma anche una filosofia che si è costituita al di fuori del *mainstream* della modernità, appassionatamente baconiana e non cartesiana.

Nell'ultimo capitolo del libro, nel quale rielabora la sua relazione al convegno napoletano sul *corpo e le sue facoltà*, Trabant fa alcune valutazioni, discutendo le quali vorrei concludere la mia presentazione. Trabant osserva che la centralità del corpo nella riflessione filosofica di Vico è di segno molto diverso rispetto alla centralità che il corpo ha assunto oggi. Afferma anche che «oggi il corpo non ha bisogno di una difesa filosofica». Al contrario,

bisogna, piuttosto, difendere il non-corporeo contro l'esclusività del corpo, contro il corporismo assoluto. Il corpo è diventato il *summum bonum* ed è diventato praticamente l'unico *bonum*. Il corpo è il vero, il bello ed il buono, *das Wahre, Schoene, Gute*. Chi non ce l'ha forte, bello, giovane è perduto o inesistente¹⁷.

Ai tempi di Vico era, invece, necessaria – dice Trabant – una difesa filosofica del corpo:

Vico insiste sulla spiritualità, sull'intelligenza del corpo e difende con ciò la corporeità del pensiero, la corpolenza del cogitare. Vico difende il corpo contro l'idealismo, il razionalismo, il purismo intellettualistico¹⁸.

Su tale valutazione, sul fatto che il corpo non abbia oggi necessità di essere filosoficamente difeso, dissento da Trabant. Penso infatti che anche oggi come ai tempi di Vico il corpo abbia necessità di una difesa filosofica. Ciò che necessita di una difesa filosofica non è però quel corpo che è divenuto oggi il *summum bonum* e che, chi vive utilizzando la pubblicità come misura normativa di ciò che ha valore, e si identifica, dunque, con lo spettacolo che riesce a dare della propria corporeità, deve possedere eternamente bello, forte e giovane. Il corpo che necessita di difesa filosofica è invece proprio quel corpo sensibile, animato, individuale, quel corpo fornito di intelligenza e in grado di dare

¹⁷ *CeV*, pp. 163-164.

¹⁸ *Ivi*, p. 163.

corporeità al pensiero, quel corpo, cioè, che la filosofia di Vico, poiché ha sviluppato le sue categorie al di fuori del *mainstream* illuministico, ha interpretato, prendendo partito, come ho già sottolineato più volte, *appassionatamente* per Bacone e non per Cartesio. Quella corporeità che oggi è divenuta *das Wahre, das Schoene, das Gute* è concettualmente erede della *res extensa* e cioè erede del *mainstream* illuministico. Con tale concezione della corporeità ancora oggi, io credo, dobbiamo confrontarci filosoficamente e criticamente nei differenti ambiti specialistici in cui, pur con tutte le trasformazioni che le sono state necessarie per giungere fino a noi in buona salute, è annidata. Ciò che deve oggi essere difeso sia contro il virtuale (la nuova versione dello spiritualismo) che contro il corporismo (la nuova versione del corpo solo *esteso*) è dunque – come ai tempi di Vico – un corpo che possiede facoltà sensibili e mentali. Vico, contro ogni disincarnato spiritualismo, esoterismo e cattiva metafisica, ci ha indicato anche la via più produttiva per difendere, oltre che il corpo animato, anche, come ha scritto Trabant, *la corporeità del pensiero*. La lezione di Vico ci insegna che per vedere nel corpo qualcosa di più che semplice *estensione* non si deve necessariamente voltare le spalle alla scienza e alla razionalità *forte* che essa utilizza. Come fra il Seicento e il Settecento, soprattutto grazie a Vico, la filosofia di Cartesio non è stata l'unica alternativa al materialismo riduzionista e allo spiritualismo, anche oggi difendere le ragioni di un corpo animato e fornito di intelligenza e quelle della corporeità del pensiero è possibile senza che sia necessario scegliere fra il riduzionismo materialistico e il voltare le spalle alla razionalità scientifica. Per evitare di rimanere imprigionati in tale alternativa, la filosofia di Vico ci mette a disposizione categorie filosofiche ancora rilevanti, categorie filosofiche che devono però essere riesaminate e riarticolate adeguatamente per poter essere utilizzate nella discussione contemporanea. Il nostro lavoro di questi anni ha avuto questo segno. L'attenzione rivolta alla *immaginazione*, intesa vichianamente (ma anche aristotelicamente) come facoltà fisica e mentale insieme, l'insistenza sulla centralità della *poesia* in ambiti di pensiero quali l'antropologia filosofica, la filosofia della mente, l'etica e la storia, dai quali essa – per quella tradizione filosofica che si riconosce come erede del *mainstream* illuministico – doveva essere espulsa per non inficiare la purezza della mente sulla quale quelle discipline filosofiche dovevano costituirsi, non deve essere scambiata per il tentativo di contrapporre alle ragioni della razionalità quelle di un pathos retorico e vuoto. Il *sapere poetico* è una teoria filosofica e

definisce una sapienzialità che si costituisce sull'immaginazione, intesa non come una facoltà contrapposta alla ragione e passiva ma come una facoltà attiva che, esercitata nel rispetto di precisi vincoli, integra la ragione. Il *sapere poetico* non presta soccorso a chi si prefigge di difendere una forma di irrazionalismo vitalistico ma è, prima di tutto ed essenzialmente per Vico, il sistema di quei saperi i quali, attraverso una riforma delle tradizionali discipline, si costituiscono senza mettere da parte la sensibilità umana: è, dunque, una *teoria* della sensibilità e del ruolo che questa gioca nel sapere umano. Lo scopo del nostro lavoro su Vico e sul rapporto del suo pensiero con la riflessione filosofica contemporanea non era quello di trovare un appoggio per voltare le spalle alla razionalità, rivolgendo l'attenzione alla poesia, ma quello di arricchire la razionalità di una dimensione di cui il *mainstream* illuministico la aveva impoverita – la sensibilità –, sottraendo al contempo tale fondamentale dimensione umana sia ad un accesso irrazionalistico e misticheggiante sia ad un accesso scienziato e riduzionista. Le ricerche sulla *sematologia* vichiana di Jürgen Trabant hanno una grande rilevanza per l'ambito di ricerca che ho qui, anche se solo per sommi capi, delineato.

VANNA GESSA KUROTSCSKA

Ho un'antica, grande considerazione per il lavoro linguistico di Jürgen Trabant, non fosse altro perché egli ha studiato, con dottrina profonda ed intelligenza critica scaltrita, due autori che sono anche a me molto cari e che hanno punteggiato momenti diversi, tutti importanti e tra loro connessi, del mio lavoro di ricerca: Vico e W.v. Humboldt. Riconosco l'eccezionale contributo che Trabant ha portato, centrando il discorso sul significato del linguaggio, alla conoscenza profonda dell'uno e dell'altro pensatore: preferisco usare questa parola, anziché l'altra 'filosofo', che mi par riduttiva per ingegni quali quelli di Vico e di Humboldt, qui davvero espressione compiuta della modernità, della svolta moderna circa l'idea di filosofia e del filosofare, che, dopo Vico e prima di Humboldt, ha trovato il vertice della consapevolezza critica in Kant. E non credo si tratti solo di una scelta formale, che dovrebbe indurre ad un'attenta riflessione gli appassionati dell'attualità.

Quale autorevole cultore di una 'scienza nuova' come la linguistica, Trabant ha sempre tenuto il proprio discorso in equilibrio, al centro di

due diverse istanze interpretative, la ricerca filologica del filosofare (anche della filosofia del linguaggio) di Vico e l'esigenza di capire gli apporti di Vico allo sviluppo della linguistica in età moderna e contemporanea. A questo dialettico esercizio storiografico non si sottraggono neppure questi *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, che, se non sbaglio, sembrano accedere, con più compiaciuta attenzione, al grande, complesso, difficile, tradizionalissimo tema dell' 'attualità' di Vico, privilegiato rispetto all' esercizio filologico sulla prosa di Vico, pur praticato, con sottigliezza critica, ma con l'occhio rivolto a ciò che è successo dopo Vico. Non che difetti, lo ripeto, e non sia dell' abituale acutezza, la sottile introspezione delle idee e della prosa di Vico, ma questa serve a verificare e confermare l' 'attualità' di Vico, il suo collegamento, non già solo tematico, ma concettuale con la filosofia contemporanea. Insomma, anche Trabant non sa resistere, senza temere di smarrire altrimenti il gran valore di Vico, all' attualizzazione di Vico, che è una forma rinnovata dell' antico gusto per il Vico 'precursore', in Trabant certamente più scaltrito ed avvertito di tante passate elucubrazioni della storiografia vichiana. Su questa strada lo seguono, lo inseguono, lo spingono con entusiasmo i due presentatori napoletani di *Cenni e voci*, Giuseppe Cacciatore e Vanna Gessa, fin quasi al punto di dichiarare, come esplicitamente fa la seconda presentatrice, che la filosofia di Vico serve perché 'ci mette a disposizione categorie filosofiche ancora rilevanti, categorie filosofiche che però devono essere riesaminate e riarticolate adeguatamente per poter essere utilizzate nella discussione contemporanea', vale a dire un discorso che non riguarda tanto Vico, quanto la filosofia contemporanea visitata servendosi di Vico come guida o accompagnatore. È di certo un lavoro importante e brillante, al quale, specie dopo la mia direzione, il Centro di studi vichiani ha dedicato particolari cure, anche attraverso alcuni congressi internazionali interessati a cogliere e definire la presenza di Vico nella filosofia contemporanea.

Confesso che io continuo a rimanere legato alla ricognizione filologica della filosofia di Vico nel suo tempo e non a caso ho dedicato particolari attenzioni, anche di recente, proseguendo nel lavoro dell' edizione critica delle opere di Vico, avviato negli anni della mia direzione del Centro, per ottenere il restauro critico dei testi di Vico, cercando di interpretare per tal via il significato della cultura di Vico e delle idee di Vico. Capisco bene che così mi privo d' intendere, fino in fondo, l' incidenza della sematologia di Vico, ancor più il contributo di Vico alla critica del 'mentalese'. Ma che fare? Ognuno è figlio della

propria generazione ed io sono un testardo figlio dell'età storicistica, della cultura storicistica, quella noiosa, fastidiosa cultura che si affida, quasi masochisticamente, a testi noiosi, difficili, impervi per ottenere, ostinatamente, la precisa contestualizzazione anche ermeneutica dei concetti di Vico, poco importandomi della loro partecipazione alle discussioni a noi contemporanee, pur sapendo di rinunciare così alle affascinanti avventure delle idee brillanti della contemporaneità.

Anche da questo punto di vista il bel libro di Jürgen Trabant mostra tutto il suo valore e la sua incidenza per rinnovare l'antica questione dell'«attualità» di Vico. È anch'esso un segno e un seme (è proprio il caso di dirlo) dei tempi nuovi, anche dei tempi rinnovati del «Centro di studi vichiani».

FULVIO TESSITORE

RECENSIONI

GIAMBATTISTA VICO, *La scoperta del vero Omero seguita dal Giudizio sopra Dante*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS, 2006, pp. 145.

Come dichiara il titolo, il volume pubblica il libro più breve della *Scienza nuova* del 1744. Propriamente Vico nell'edizione precedente del 1730 oggi riedita dallo stesso Paolo Cristofolini raccomandava al suo «leggitore» di «non aprire a sorte questi libri, per leggerli, né per salti, ma [di] continuarne la lezione da capo a' piedi», necessitando di una «mente comprensiva» (*Sn30*, pp. 94-95) che, nel senso etimologico del termine, doveva *cum-prebendere*, 'prendere insieme' tutto il sapere compresso nell'intera opera. Pubblicando solo una parte dell'opera sembrerebbe che Cristofolini abbia disubbidito a Vico. In realtà non è così, intanto perché questo libro si può considerare una derivazione di due suoi lavori maggiori, integrali e per questo quasi titanici, ossia l'edizione critica del 1730, già pubblicata, e quella del 1744, in corso di pubblicazione, e in secondo luogo perché in questo modo si mette meglio a fuoco un confronto (i classici avrebbero parlato di σύνχριστις) tra Omero e Dante, concentrato in un libro, quello della *Scoperta del vero Omero*, che «si distingue per un andamento baldanzoso, per una gioia argomentativa che riflette la certezza dell'autore sui risultati raggiunti e l'orgoglio quasi trionfale della loro travolgente novità» (S. SINI, *Figure vichiane. Retorica e topica nella «Scienza nuova»*, Milano, Edizioni universitarie LED, 2005, p. 118). Oltre tutto, questa proposta editoriale ha anche lo scopo di fare accedere i lettori non specialisti a un'opera che nella sua interezza intimidisce e quasi respinge per la sua mole ingente, oltre che per la sua difficoltà anche grafica di lettura.

Per reazione a questo stato di cose, i criteri di edizione adottati da Cristofolini fanno di tutto per rendere accessibile il testo offerto, molto chiaro per il confronto sinottico tra la versione del '30 e quella del '44, comprensivo anche delle varianti intermedie. Questa possibilità di uno sguardo simultaneo mostra la dinamica evolutiva del pensiero di Vico, i suoi ripensamenti, i suoi approfondimenti, le correzioni delle sue sviste. Per parafrasare il titolo di un saggio del più celebrato filologo del secondo Novecento, Gianfranco Contini, e specificamente il Contini autore di *Come lavorava l'Ariosto*, si può dire che con il lavoro di Cristofolini si viene a capire come lavorava Vico. Analizzando le varianti d'autore tra la stampa del '30 e il manoscritto di *Sn44* (giustamente Cristofolini non considera la stampa perché, sia pure di poco, uscì dopo la morte di Vico), si notano alcune tendenze, che qui segnalo succintamente:

1. una riduzione degli arcaismi lessicali e ortografici («consuolo» p. 32 → «conforto» p. 33; «ligato» p. 28 → «legato» p. 29; «venenose» p. 28 → «velenose» p. 29; «vulgo» p. 30 → «volgo» p. 31);
2. una evidente volontà di maggiore chiarificazione tesa a eliminare possibili fraintendimenti attraverso ulteriori precisazioni: «DELLA SAPIENZA RIPOSTA D'OMERO» (p. 28) → «DELLA SAPIENZA RIPOSTA, C'HANNO OPPINATO D'OMERO» (p. 29); «Omero nella terza età» (p. 58) → «Omero nella terza età de' Poeti» (p. 59); «ordinatore della greca polizia» (p. 30) → «ordinatore della greca polizia, o sia civiltà» (p. 31);
3. accentuazione dei giudizi, specie se di natura critica: «con vana diligenza» (p. 88) → «con vanissima diligenza» (p. 89);
4. ricerca di interpretazioni più persuasive, come quando, nell'interpretare i significati fisiognomici di Pan, Vico sostituisce l'ipotesi che la sua «*faccia rubiconda*» volesse dare «ad intender' il Cielo, ove fiammeggiano le stelle» (p. 120), con quella secondo cui connotasse «*l'elemento del fuoco*» (p. 121);
5. eliminazione di parti anche molto significative, come la differenza tra il pianto, espressione di «*passioni eroiche*», che «nulla, o assai poco avevano mescolato della ragione», e il lamento, conseguenza di «*una passione ragionata*», e «*di cuor picciolo*» (p. 34). Un argomento, questo, che potrebbe offrire ulteriore materia a quanto già scritto nelle storie recenti (cfr. A.-V. BUFFAULT, *Histoire des larmes*, Paris, Rivages, 1986 e T. LUTZ, *Storia delle lacrime* [1999], tr. it. Milano, Feltrinelli, 2002). O ancora, l'eliminazione di avvertenze metadiscorsive per il lettore, come già avvenuto alla fine dell'«Idea dell'opera». Ora, anche nel libro III su Omero compare un'avvertenza di metodo al «leggitore» (p. 110) che viene tolta, insieme con un passo in cui un lessico trionfalistico vanta il successo della scoperta del vero Omero, di cui poi Vico, a mente più distaccata, deve avere sentito l'enfasi risalente al momento inebriante del ritrovamento.

Evidentemente non ci sono soltanto correzioni formali ma anche sostanziali, rese meglio visibili dall'aver adottato una soluzione sinottica. Non solo, ma si vengono anche a ricostruire la cultura e le fonti di Vico, in virtù di una prefazione molto puntuale e concentrata sulla questione omerica e in virtù di note esplicative che fanno luce sui nodi critici in cui il lettore si imbatte leggendo il testo vichiano. In questo modo Cristofolini restituisce la parte centrale e cruciale della *Scienza nuova* alla sua totalità, perché in fondo la porzione che promuove Omero a protagonista assoluto è un po' il cuore dell'opera. E se dico 'cuore' non è per usare una metafora, ma lo intendo in senso quasi letterale. Vico, come del resto anche Cartesio, era rimasto molto impressionato

dalla scoperta della circolazione del sangue, una scoperta sconvolgente ed epocale che risale al 1623, dovuta al medico inglese William Harvey. Per questo paragona le dignità, ossia gli assiomi, i principi generali, al sangue che circola in un corpo e che pulsa in certe sue parti, facendo sentire con il loro riemergere i battiti del cuore anche alle periferie di questo corpo. Se dunque l'intera *Scienza nuova* è come un organismo, la parte dedicata alla scoperta del vero Omero ne è il cuore, non solo perché è al centro dell'opera, ma anche perché l'*opus maius* vichiano ha una struttura che si può paragonare al movimento delle sistole e delle diastole cardiache, essendo organizzata come una serie di contrazioni e dilatazioni che si alternano. In questo senso la parte sulla «Scoperta del vero Omero» è la contrazione o sistole della parte che la precede, ossia il libro II sulla «Sapienza poetica», che da solo occupa più dei due terzi dell'intero testo.

Quindi per ricorrere a una figura retorica si può affermare che la «Scoperta del vero Omero» edita oggi da Cristofolini è una sineddoche dell'intera *Scienza nuova*, ossia una parte molto rappresentativa, forse la più rappresentativa di tutta l'opera, racchiudente una serie molto ricca di aspetti antropologici, estetici e in senso lato culturali. Naturalmente se questo avviene il merito è di Vico, ma anche del suo curatore, che riesce a introdurre un altro vettore, quasi mai toccato dalla critica vichiana, quello della presenza occulta di Gianvincenzo Gravina, figura di spicco nella Napoli di primo Settecento, da Vico citato in modo occasionale e marginale nell'autobiografia, ma poi mai più nominato nelle tre versioni della *Scienza nuova*, sottintendendo un'avvenuta distanza di posizioni. In effetti sulla figura di Omero le divergenze tra i due non potrebbero essere maggiori. Per Gravina, fedele a una visione intellettualistica e riflessa della poesia, Omero è dotato di «sapienza riposta», mentre, per impiegare la formula della *Scienza nuova*, per Vico quella di Omero è una «sapienza volgare», ossia non dotta, non erudita, non raffinata, ma istintiva. Cristofolini ipotizza che il sintagma «sapienza riposta» derivi a Vico proprio da Gravina (p. 7). In realtà è più plausibile che, come formula che significa un sapere riflesso non necessariamente riferibile a Omero, ma in generale, risalga a tempi più remoti, trovandosi per esempio in Ludovico Castelvetro, che nel secondo Cinquecento fa riferimento a una «dottrina riposta», o a Sforza Pallavicino, che nel Seicento parla di «materia riposta», come si può verificare *ad vocem* nel *Grande dizionario della letteratura italiana* noto come il Battaglia.

In realtà l'attribuzione è secondaria. Più importante è che Cristofolini metta in evidenza una duplicità di significati che di solito viene ignorata, come pure la loro diversa ascendenza. «Sapienza riposta» significa un sapere filosofico, una filosofia morale, nell'antichità attribuita a Omero da Diogene

Laerzio, che ne riferisce nella *Vita di Pirrone*. L'altra accezione, con cui 'riposto' significa qualcosa di appartato e quindi di occulto, viene a designare un sapere arcano, esoterico, iniziatico, e risale al Platone del *Cratilo*. Per Cristofolini, Gravina intende «sapienza poetica» nel primo significato, ossia di «gnomica delle favole, di ammaestramenti antichi di vita morale e pratica» (p. 7). Ciò può essere vero se si considera l'opera graviniana a cui fa riferimento Cristofolini, ossia il trattato *Della ragion poetica*. Ritengo però che al tempo stesso Gravina abbia anche avuto dei trascorsi nei quali valeva pure per lui la seconda accezione. Mi riferisco all'*Hydra mystica*, un'opera prodotta da Gravina nel 1691 quando frequentava i cosiddetti 'luminosi', ossia i seguaci della filosofia della luce, una sorta di setta quasi segreta operante a Napoli e ristudiata, dopo la riscoperta fattane da Croce, da Nicola Badaloni. In quest'opera esoterica Gravina riferisce di «arcani divini» e di una conoscenza che nasce da una luce universale.

Ma di là da questa distinzione relativa alla doppia accezione della sapienza riposta, resta il fatto che Vico, dopo essere stato anche lui propenso a questa visione nel *De antiquissima*, la abbandona risolutamente nella *Scienza nuova*. Nella prima edizione del 1725 Omero però rimane ancora nell'ombra, e opportunamente Cristofolini tratta di questa versione solo nella prefazione, come preistoria della scoperta del vero Omero. Il 1725 è però un anno ugualmente importante nella storia del pensiero vichiano perché è a questa altezza che Vico fissa un parallelo tra Omero e Dante, accomunati dall'essere vissuti in un'età barbara e dall'aver creato una lingua poetica dalla *koiné* delle varie parlate, in un caso della Grecia, nell'altro dell'Italia. Con l'insistenza sulla barbarie Vico si distaccava da Gravina, ma al tempo stesso ne accoglieva la tesi di un lavoro di sintesi dei vari dialetti nazionali. Nel caso di Omero ciò fece sì che «quasi tutti i popoli della Grecia, ciascuno avvertendovi de' suoi natii parlari, ogni uno pretese, essere *Omero* suo cittadino» (*Sn25*, p. 189).

Nell'edizione del 1730 Vico approfondirà la questione citando il libro di Leone Allacci, *De patria Homeri*, dove l'autore, nativo di Chio, sostiene che Omero fosse originario di questa isola. In proposito Cristofolini nota che Vico per indicare la patria di Allacci lo definisce «Sciotto» e ipotizza che sia una «probabile trascrizione fonetica dal francese» (p. 128), avendo tratto la notizia di seconda mano, da un libro francese di Joseph Pitton de Tournefort, di cui la *Scienza nuova* cita espressamente la *Relation d'un voyage du Levant*. In realtà l'occorrenza «Scio» è almeno fino ai tempi di Vico la preferita nella stessa lingua italiana, ed è un esito di *langue*, e non già un idioletto vichiano suggestionato dal francese. Volendo proprio fare riferimento al *côté* napoletano, in una delle lezioni recitate presso l'Accademia di Medinaceli da Gre-

gorio Messere durante il breve periodo di vita di questo cenacolo culturale, ossia tra il 1698 e il 1701, si legge: «Chi fe' contrastare sette città, Pilo, Cuma, Smirna, Scio, Athene, Colofone et Argo per la padria di Omero, se non la dignità della poesia?» (*Della poesia. Lezione prima*, p. 198v, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli*, a cura di M. Rak, t. III, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2000, p. 193). E sempre nel Settecento, l'esito «Scio» è attestato pure da Anton Maria Salvini e da Giambattista Faggioli, senza dire della locuzione idiomatica «andare a Scio», impiegata con il significato di 'andare in rovina', forse per una contaminazione con il verbo *scialare*. E ancora nella novecentesca *Enciclopedia Italiana* alla voce «Chio» si rinvia a «Scio». Evidentemente Scio è un allotropo di Chio che parrebbe non dipendere dalla pronuncia del francese.

Quanto poi alla tesi per così dire eclettica della lingua della *Commedia* dantesca, è difficile negare un'originaria influenza di Gravina. Non va però dimenticato che la tesi era sostenuta fin dal Cinquecento, esattamente da quando Gian Giorgio Trissino scoprì nel 1514 un codice del *De vulgari eloquentia*, dove Dante parla come è noto dei vari dialetti d'Italia e, nella sua ricerca di un linguaggio poetico «illustre, cardinale, aulicum et curiale» (I, XVII, 1), ricorre alla similitudine della «pantera» che, al pari di questo linguaggio, «in ogni città lascia sentire il suo odore e in nessuna si posa» («in qualibet redolet civitate nec cubat in ulla» (I, XVI, 1). Propriamente per costituire questo volgare poetico Dante doveva ricorrere allo strumento della *discretio*, che per lui voleva dire soprattutto un lavoro di eliminazione delle scorie impure; invece Trissino, che scoprì il testo del *De vulgari eloquentia* nel bel mezzo della «questione della lingua», intese il termine dantesco nel significato di 'mescolanza', in modo da concludere che la *Commedia* è «piena di vocaboli, e di modi di dire di tutta l'Italia, i quali per nessun modo si possono dir fiorentini» (cfr. B. MIGLIORINI, *Storia della lingua italiana* [1960], Firenze, Sansoni, 1971, p. 329). La tesi cosiddetta eclettica deriva quindi da Trissino, un autore ben noto a Vico, che lo cita nell'ultima *Scienza nuova*, e viene ereditata da Gravina che può avere fatto da mediatore tra lui e Vico.

Che Dante avesse raccolto «una lingua da tutti i popoli dell'Italia» è per Vico un argomento che ancora nel 1725 lo avvicina a Omero, che «aveva raccolta la sua da tutti quelli di Grecia». Questo parallelo è ribadito sempre in quello stesso 1725 nella lettera inviata da Vico al suo allievo Gherardo degli Angioli da cui ho appunto citato (G. VICO, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 319) proprio per mostrare la piena sintonia con la tesi della *Scienza nuova* uscita in quello stesso anno. Negli anni successivi però il pensiero di Vico muta radicalmente su questo punto e meri-

to di Cristofolini è quello di averlo sottolineato. Effettivamente in *Sn30* Vico riconosce che «con errore, nel quale noi pur *siam caduti*, si è creduto finora d'aver esso [Dante] *raccolto da tutti i popoli dell'Italia i favellari* per la sua *Commedia*», mentre in realtà, «quando Dante gli usò, dovevan'esser anco *celebrati in Firenze*; perché pur *dovette Dante usare una lingua intesa da tutto il Comune d'Italia*» (p. 42). Volendo riferirsi alle posizioni in lotta nella questione della lingua, Vico passerebbe da una tesi eclettica alla Trissino a una tesi fiorentina prossima a quella sostenuta, sempre nel Cinquecento, da Machiavelli, nel caso che sia davvero suo il *Discorso ovvero dialogo in cui si esamina se la lingua in cui scrissero Dante, il Boccaccio e il Petrarca si debba chiamare italiana o fiorentina*, favorevole a quest'ultima soluzione. Ma Cristofolini va oltre e denuncia una svolta ancora più profonda che avrebbe indotto Vico a scindere la sorte di Omero da quella di Dante.

Sempre nell'edizione della *Scienza nuova* del '30 Dante, scrive Cristofolini, «si radica come grande fiorentino a Firenze, Omero vola come figura mitica e pervasiva» (p. 17). Dante insomma non viene più a essere accomunato a Omero nel momento in cui dell'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* si scopre la vera natura, di tanta rilevanza nell'economia del pensiero vichiano da dovergli essere dedicata *ex novo* un intero libro. Mentre incontestabilmente Dante è un unico individuo, Omero risulta essere la voce collettiva di un intero popolo e quindi non è mai esistito come singolo. Cristofolini lo considera non solo l'espressione poetica della storia della nazione greca, ma addirittura lo storico dell'intera «gentilità», ovvero l'«espressione di tutta la sapienza volgare di tutti i popoli primitivi». Credo che responsabile di questa svolta sia l'introduzione nell'antropologia vichiana del concetto di universale fantastico, di cui anche Omero è un esempio, al pari di Giove o di Ercole, ossia di tutti gli dèi ed eroi delle prime due età. Non per nulla l'universale fantastico è detto «la *chiave maestra di questa Scienza*» (*Sn44*, p. 29), una definizione che giunge soltanto nella fase più matura della speculazione vichiana, quando ormai l'Autore può volgersi indietro e rendersi bene conto dello straordinario valore euristico di questo canone ermeneutico.

In quanto universale fantastico il nome di Omero, che secondo una pur fantasiosa etimologia vichiana vorrebbe dire in greco «connettere insieme contemporaneamente» (*Sn44*, p. 399), avrebbe finito per attrarre a sé, per identificazione metaforica ovvero per interconnessioni fondate sulla metaforizzazione, i tratti peculiari di «diverse spezie» o di altri «diversi individui», sicché alla fine, pur senza smarrire il suo valore storico, sarebbe assunto a «ritratto ideale». È evidente che Dante non può certo possedere le caratteristiche degli universali fantastici, essendo realmente esistito come individuo ben precisato e non potendo risultare la sintesi dell'intero popolo fiorentino o

italiano. Eppure, forse per una sorta di indolenza delle formule, anche dopo il 1730 persistono in Vico degli accostamenti o delle analogie tra Omero e Dante. Per esempio Dante è detto ancora nelle edd. 1730 e 1744 «il *Toscano Omero*» (pp. 34 e 35), una definizione abbastanza corrente ed estesa a quei tempi, dove a titolo indicativo, sempre nelle lezioni presso l'Accademia di Medinaceli, Niccolò Sersale nel corso di una tornata del 1699 si riferisce a Torquato Tasso come al «nostro italiano Omero» (*Lettura sopra le cinque ottave della «Gierusalemme liberata*, p. 186r, in *Lezioni dell'Accademia di [...] Medinaceli*, cit., t. IV, 2003, p. 35). Non solo, ma nelle stesse versioni più tarde della *Scienza nuova* la *Commedia* dantesca, per essere opera «drammatica, o sia rappresentativa», fa sì che Dante somigli «in questo l'*Omero dell'Iliade*» (pp. 68 e 69). E che i poemi omerici siano in effetti radicati nella Grecia non meno che la *Commedia* a Firenze e all'Italia è ribadito ancora nel '44 qualificando *Iliade* e *Odissea* come «due grandi Tesori de' costumi dell'Antichissima Grecia», alla pari delle leggi delle XII Tavole per Roma (p. 111).

Ad ogni modo, sempre ad anni intorno al '30 risale un altro breve scritto vichiano su Dante che prende una direzione diversa dall'universale fantastico di Omero e che Cristofolini ha avuto il merito di avere ripubblicato dopo più di mezzo secolo dall'ultima volta, e di molto emendato rispetto alla versione che nel 1953 ne aveva dato da ultimo Fausto Nicolini nel volume dei *Classici Ricciardi*. È il cosiddetto *Giudizio sopra Dante*, sollecitato dall'uscita di un nuovo commento non identificato alla *Commedia*. Giustamente per Cristofolini questo referente «rimane comunque un elemento estrinseco» (p. 135), emarginato da ciò che Vico afferma più in generale sulla rilevanza, enunciata per punti, della poesia di Dante, alla quale si attribuisce un valore storico e non soltanto poetico, un'importanza linguistica per essere una ricca raccolta di «bellissimi favellari toscani», e non di tutta Italia come ancora Vico credeva nel 1725, e infine un valore estetico, perché la *Commedia* dimostra quanto Dante si possa ritenere «un sublime Poeta». Già questo è di per sé un giudizio che va controcorrente, perché ancora un altro accademico di Medinaceli, Carmine Nicolò Caracciolo, considerava i versi di Dante «rozzi», sia pure al tempo stesso «espressivi» (*Della vita di Cesare Augusto. Lezione prima*, pp. 420r-421v, in *Lezioni dell'Accademia di [...] Medinaceli*, t. I, p. 405). Ma se questi giudizi prescindono dall'edizione che ne sono l'occasione contingente, una sua possibile identificazione può essere comunque utile per stabilire la data di questi pareri.

Negli anni immediatamente successivi al 1725 compaiono in Italia tre edizioni tra le quali potrebbe esserci anche quella presa in esame da Vico. Nel 1726-1727 esce a Padova, a cura del grande classicista Giovanni Antonio Volpi, un'edizione che però è notevole dal punto di vista filologico, più che

esegetico. Dalla rinomata scuola patavina in cui si sarebbe formato Cesarotti esce una *Commedia* in tre tomi che segue, emendandola, l'edizione della Crusca ed è arricchita di un «doppio rimario, e di tre indici copiosissimi», senza quelle «annotazioni» ricordate da Vico. Poco dopo, nel '28, proprio Felice Mosca, l'editore abituale di Vico, pubblica una *Commedia* in tre tomi che però, pur recando anche l'originale a fronte e talune annotazioni finali, è «trasportata in verso latino eroico», a opera di un gesuita napoletano, Carlo d'Aquino. È allora più plausibile che l'edizione cui fa riferimento Vico sia il *Dante con una breve e sufficiente dichiarazione del senso letterale diversa in più luoghi da quella degli antichi commentatori*, dedicata a papa Clemente XII e uscita nel '32 a Lucca, a cura di Giovanni Battista Placidi e con commento di Pompeo Venturi apposto allo stesso testo approntato da Volpi. Non per nulla il nome del chiosatore è taciuto, e Vico appunto lo designa con «N. N.»; per giunta ne elogia «quel difficil nesso di chiarezza e brevità» (p. 139), in linea con il titolo dell'edizione e con quanto pubblicizzato nella premessa dell'«Autore a chi legge», che ribadisce l'intento di operare «con brevità e sufficienza». Se dunque è davvero questa l'edizione avuta per le mani da Vico (ma non si spiega perché questi non reagisca a un commento spesso censorio nei confronti della *Commedia*), il suo scritto risalirà al 1732, o a poco tempo dopo.

Ma, lasciate le congetture filologiche, è bene ritornare al raffronto tra Omero e Dante, che è ciò che interessa a Cristofolini. Il quale a questo punto nota in Vico un'altra differenza: mentre la poesia di Omero è «innarrivabile», quella di Dante, a segnare un'ulteriore distanza, può essere eccezionalmente raggiunta, nonostante che i tempi altrove detti «illuminati e colti» siano molto sfavorevoli alla poesia. Già nel '25, nella lettera al giovane Gherardo degli Angioli, Vico, notando il «melanconico ingegno» dell'allievo, lo aveva stimato «un giovinetto di natura poetica de' tempi di Dante» (*Opere*, cit., pp. 319-320). Dopo avere però scritta la *Scienza nuova* del '30 Vico pensa a se stesso, e, come afferma Cristofolini, arriva «sotterraneamente» a rivendicare quelle «affinità psicologiche e morali» che avvicinano il proprio capolavoro alla *Commedia* dantesca. Anche senza avere necessariamente in mente queste pagine del *Giudizio sopra Dante*, la critica ottocentesca condividerà la liceità di questo parallelo, perché per De Sanctis la *Scienza nuova* «è la *Divina Commedia* della scienza, la vasta sintesi, che riassume il passato e copre l'avvenire». L'aver ritrovato in Vico stesso questo accostamento è uno dei tanti motivi che rendono l'edizione curata da Cristofolini degna di essere letta, dal momento che sia l'Omero sia il Dante di Vico si manifestano sotto inedite prospettive.

ANDREA BATTISTINI

GIANVINCENZO GRAVINA, *Originum iuris civilis libri tres* [Napoli, F. Mosca, 1713], 2 voll., rist. anast. a cura di F. Lomonaco, Napoli, Liguori, 2004, pp. LXIV-937.

La pubblicazione a cura di Fabrizio Lomonaco, in due volumi e in elegante riproduzione anastatica, delle *Origines* di Gianvincenzo Gravina prosegue il lavoro svolto dalla «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani», rivolto – come spiega Tessitore nella bella *Presentazione* – a «favorire non soltanto la rinnovata conoscenza di Vico, quanto a promuovere un'edizione criticamente sicura delle opere del [...] filosofo napoletano» (p. VII), anche grazie ad una attenta contestualizzazione di esse attraverso la diffusione di quei testi che offrono soluzioni differenti ai non diversi quesiti che si presentavano, negli stessi anni, pure all'attenzione di Vico. Pertanto Lomonaco – chiarisce ancora Tessitore – «non propone un Gravina 'previchiano' per opposizione o per attardato giusnaturalismo, e neppure un Gravina preparatore delle *Scienze nuove*. In qualche misura, Gravina è studiato [...] in quanto portatore di una risposta diversa di quella di Vico a problemi non diversi provocati dallo sviluppo delle idee e delle cose al quale i due autori parteciparono con comune originalità e diversa inventività» (p. VIII).

L'esemplare delle *Origines* riprodotto in questa anastatica è quello dell'edizione napoletana del 1713 pubblicata presso lo stampatore Felice Mosca, che fece immediato seguito all'*editio princeps* di Lipsia del 1708, e che si presenta come la prima versione dell'opera compiuta e corretta, oltre che arricchita del *De romano imperio*. L'esemplare utilizzato è conservato presso la Biblioteca della «Fondazione Piovani» con segnatura Grav. 2a-b.

I due tomi delle *Origines* si aprono con la già menzionata *Presentazione* di Tessitore (pp. VII-IX), con una densa e notevole *Introduzione* a cura di Lomonaco (pp. XI-LXII) e con una *Nota al testo* pure redatta dal curatore (pp. LXIII-LXIV), cui fanno seguito il *corpus* vero e proprio delle *Origines* – suddiviso nei due tomi entro i quali si articola l'opera – e due appendici. Nell'*Appendice I* (pp. 793-914) è riprodotta la recensione-compendio, in italiano, delle *Origines* pubblicata da Scipione Maffei nel «Giornale de' Letterati d'Italia» (t. VI, anno MDCCXI, articolo I, pp. 1-118, esemplare conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli «Vittorio Emanuele III» con segnatura Per. It. 588), mentre nell'*Appendice II* (pp. 915-933) è riportato il passo dell'elogio di Gravina tratto dall'articolo sui *Letterati Italiani morti in tutto quest'anno MDCCXVIII*, pubblicato anch'esso nel «Giornale de' Letterati d'Italia» (t. XXXI, anno MDCCXVIII, articolo XII, 2, pp. 318-332).

È nell'*Introduzione* che Lomonaco chiarisce bene il proposito perseguito

da Gravina in quest'opera, ovvero il voler cogliere – tramite un'indagine insieme filosofica ed antropologica – l'origine del diritto universale delle genti, sempre fondato sul necessario controllo da parte della *mens* delle facoltà del corpo. «Il riferimento alla superiorità della *mens* [...] si carica, nelle *Origines*, di originali motivazioni, concentrate, innanzitutto, sull'identificazione di *mente* e *principio* del moto» (p. XI), moto che diviene in Gravina una delle proprietà essenziali dell'anima, in quanto esso, e solo esso, è in grado di regolare la nascita, la morte nonché il mutare di ogni cosa, sebbene proprio il moto sia anche fortemente limitato dalla propria corporeità, che a sua volta dipende dalla sua stessa condizione che presuppone le nozioni di *quantità*, *solidità* e *figura*, avulse alla *mens*. Tutto ciò – chiarisce l'A. – se trasposto, come fa Gravina nelle *Origines*, all'ambito giuridico non fa che rispondere all'esigenza «di accertamento e misurazione dell'azione umana» (p. XII), che chiarisce e puntualizza sempre più quale deve essere il compito del giurista moderno, che «non è più quello di riproporre leggi o formule già date una volta per tutte, ma di scoprire le regole dell'agire» (*ibid.*).

Affascinato dai modelli della cultura classico-umanistica, Gravina si avvicina allo studio di Descartes preoccupandosi di trovare un 'punto medio' tra il rispetto della tradizione e le nuove esigenze della *ratio* umana. Ecco allora che egli intende il *cogito* tramite la filosofia platonica e neoplatonica, e si richiama al «primato della coscienza umana, integrando i motivi ciceroniani e umanistici che reggono il nesso *conscientia-sapientia* con la *scientia* neoplatonico-agostiniana dell'io interiore, sintesi di valori umani e divini» (*ibid.*).

Tutto ciò emerge bene – fa notare con grande chiarezza Lomonaco – in apertura dello *Specimen prisca iuris* del 1696, vera e propria sintesi antipatrica delle *Origines*, dove Gravina dichiara non solo di individuare nello stato di natura l'unica forma della condizione umana di assoluta anarchia, ma riconosce pure il dominio della *mens* sul fatto corporeo e la sua dipendenza da quella infinita di Dio.

Il fatto che Gravina ammetta la netta supremazia delle facoltà mentali sul corpo gli consente di partecipare a pieno diritto al dibattito culturale europeo di fine Seicento sugli aggiornamenti del modello cartesiano. Nell'antropologia filosofica delle *Origines*, infatti, la soluzione 'mentalistica' individua la propria fonte ispiratrice in Malebranche, come pure l'interesse nei confronti del filosofo francese giustifica la tensione verso il criterio di verità fondato sull'«oscura coscienza dell'anima» (p. XIII).

Intenzione di Gravina è recuperare il significato morale dell'agire umano in anni di 'declino metafisico'. Tuttavia l'ordine che il filosofo persegue non è né naturale né soprannaturale, bensì civile e strettamente coerente con il suo

interesse verso una *scientia iuris* valida per la polisemia della natura umana. Solo la *scientia* può, infatti, imporre temperanza ai desideri e mostrare il valore dell'*honestas* che nella *potestas civilis* comanda ai *rudes* la ragione e il definitivo abbandono della condizione naturale.

Ha ragione Lomonaco quando afferma che è proprio in queste considerazioni che si possono ritrovare molti dei motivi centrali di un certo giusnaturalismo, non sfuggiti all'attenzione del moderno curatore dell'edizione lipsiense del 1737 delle opere giuridiche di Gravina. Come pure ha ragione quando individua in ciò motivi tanto comuni quanto divergenti con la riflessione di Hobbes e con il pensiero di Lucrezio. L'uomo, infatti, secondo Gravina deve cercare di dominare e limitare quei piaceri che nascono dai moti scomposti del corpo, e che trascendono i limiti assegnati dalla ragione.

Fonte di questo conato verso l'*honeste vivere* – che avvicina Gravina pure al Vico dell'*Oratio IV* – sono Ulpiano e la tradizione romanistica, secondo cui l'*honeste vivere* è regola fondamentale, «rispettando la quale l'agire umano riflette l'autentica umanità governata dalla ragione. Dall'*onestà naturale* il diritto riceve la spinta a elevare la regola di ragione contro il possibile arbitrio del singolo. Norma dell'utile, l'*onesto* gli attribuisce una *ratio* sociale universalmente giusta e un contrassegno morale, apparsi al Gravina in un rapporto di reciproca implicazione. Senza confondere tra morale e diritto, egli intende sottolineare l'indissolubile legame riconosciuto tra l'aspetto civile e quello etico dell'*honestas*, necessari alla fondazione del diritto che deve essere *giusto* e, quindi, parte del *bonum*, oggetto dell'etica, per poter corrispondere alla ragionevolezza pratica di una rinnovata umanità, soggetto dell'antica *civitas*» (p. XVII).

Come si può intuire da queste brevi riflessioni il platonismo neoplatonico di Gravina – via di recesso alla meditazione malebranchiana – assicura orientamento etico al mentalismo di origine cartesiana, e risponde all'esigenza di individuare un principio regolativo-razionale anche in ambito strettamente giuridico. Non a caso, infatti, le *Origines* si soffermano respingendole su due opposte concezioni. La prima di esse, quella che riguarda l'appetizione sensibile come regola della natura, è subito respinta dal filosofo per l'inaccettabile riduzione della legge morale a pura fisicità, visto che la *ratio* deve essere la guida-misura dell'agire umano, che ha valore di legge solo se conforme al divino. La seconda, quella che riguarda la morale definita pure come sola autorità della religione, è confutata in quanto egli sente che la vera religione eleva l'*onestà* e consente all'uomo di raggiungere la *virtù* con le *naturali ragioni*.

In definitiva – afferma Lomonaco – il riconoscimento di un principio universale di senso immanente alla realtà umana presuppone di vincolare la validità del comando divino ai poteri di una ragione concreta e terrena. Proprio

attraverso il suo uso l'uomo scopre in sé la necessaria relazione con la mente divina che legittima il riferimento alla legge: «La vera morale filosofica non può essere fondata né sulla sola natura umana razionale né sull'esclusiva relazione al divino proposta dall'autorità della religione positiva. L'essenza della legge morale va riferita alla *ragione* di Dio, conosciuta naturalmente, dimostrata, cioè, per la sua razionale e intrinseca evidenza» (p. XIX).

Nelle *Origines* la volontà di restituire al principio di *lex naturae* una legittimazione etica e razionale comporta la piena revisione delle confuse nozioni accreditate dalle scuole tradizionali dei filosofi e dei giuristi, i quali riferiscono la 'radice' della legge naturale al solo dominio della ragione umana.

Ciò che allora e in definitiva Gravina intende comunicare in quest'opera è l'esigenza – piuttosto urgente – di una definizione del diritto corrispondente all'autentica *natura* dell'uomo, attraverso la ricerca di un rapporto finalmente equilibrato tra *mens* e *corpus*, tra onestà e sensibilità.

Appaga questa sua urgenza una teoria dello *ius naturale* del tutto nuova, fondata sul riconoscimento «dei due profili della razionalità e della fisicità nell'uomo» (p. XXIII). Si tratta – chiarisce Lomonaco – di un complicato meccanismo naturale, di antica matrice stoica, secondo cui il danno provocato da un dato evento può trasformarsi nell'utilità di un altro, attraverso una sorta di cristallizzazione dinamica che include pure l'essere umano, e che implica un ordine tale che vige sopra tutte le cose senza del quale esse di certo rovinerebbero.

Ora però è bene chiarire che nelle *Origines* l'ordine che esiste entro la legge di natura non presuppone affatto l'esistenza *a priori* di principi razionali, visto che Gravina concepisce il ricorso alla norma della natura criticamente distante dal giusnaturalismo moderno, teso ad identificare la verità del diritto con la natura razionale dell'uomo. La riflessione sulla dimensione di vita naturale dell'uomo, inoltre, è occasione di attenzione pure sul diritto in sé, visto che il desiderio di soddisfare i bisogni naturali non può essere l'unico movente delle azioni umane: «Se un istinto di conservazione prevale come legge nel mondo naturale, la ragione si manifesta nell'uomo quale sua condizione specifica che subordina a sé la realtà fisica» (*ibid.*). Ecco perché mi sembra importante mettere in luce e chiarire bene che è proprio questa mutata prospettiva teorica – sulla quale Lomonaco si sofferma in pagine belle e molto chiare – la spinta che riesce a spostare il centro dell'indagine dalla legge naturale all'uomo, e che poi costituisce l'apporto personale e più originale di Gravina alle tesi del giusnaturalismo.

In Gravina, infatti, la legge non scaturisce da un ordine ontologicamente immanente alla natura, in quanto la natura – fonte del divenire – e la ragione – guida delle azioni umane – offrono un ambivalente seppure stimolante profilo

del pensiero del filosofo, che si colloca – pure per questo aspetto – come esponente di valori tanto legati alla tradizione quanto tendenti verso l'orizzonte della modernità. La conferma di quanto ho appena rilevato credo si possa rinvenire nel giudizio dato da Vico ai cartesiani, ai quali il filosofo napoletano contesta la possibilità di elaborare una teoria filosofica del diritto attraverso l'esclusiva guida della ragione astratta dagli 'affetti' e dagli 'interessi' concreti del vivere sociale.

Seguono passaggi intensi sul confronto tra Gravina e Vico, oltre che un bel richiamo a Grozio sui quali voglio, seppure brevemente, soffermarmi. «L'impostazione del problema filosofico del diritto mediante la conciliazione o, meglio, la compenetrazione dell'elemento universale e di quello empirico» – afferma il curatore del testo – «è l'illuminazione che il giovane Vico delle *Orazioni inaugurali*, interprete critico di Gravina, ha ricevuto o ha creduto di ricevere da Grozio [...]. La nuova esigenza vichiana di *ordine*, di normatività non è 'naturalistica' né 'giusnaturalistica', [...] è [...] un'esigenza che non si lascia reprimere da nessun'altra sovrastante e assolutizzante entità» (pp. XXV-XXVI).

Così come la filosofia vichiana che medita sul diritto cerca di 'penetrare' le nature artefici dell'esperienza giuridica, come anche cerca di stabilire quali siano le caratteristiche dell'attività umana creatrice di diritto, pure l'indagine di Gravina, in fondo, sembra non approdare ad una concezione astratta della realtà, offrendo un pensiero dove domina la presenza dell'azione regolativa della sapienza razionale e morale. È questa, allora, la lezione antidogmatica – alla quale poc'anzi facevo riferimento – del suo cartesianesimo neoplatonicamente e cristianamente rimeditato per introdurre il problema pedagogico-politico di possibili strumenti educativi in grado di ripristinare l'equilibrio tra *mens* e *corpus* pure entro i confini del *vulgus* infelice.

Belle, davvero molto belle le considerazioni che seguono, tra le quali trova ancora spazio il confronto con Hobbes, da cui emerge bene che l'uomo graviniano si realizza nel suo sapere stare in società e nel rifiuto netto del solipsismo.

Di rilievo, poi, anche i passaggi successivi che Lomonaco dedica al tema della *iustitia* trattata da Gravina in pagine dense e quanto mai attuali. «Solo se regolata dal criterio del giusto», scrive Lomonaco, «la ricerca dell'interesse e dell'utile non abbandona gli individui ad un perenne conflitto, caricandosi di valori radicati nella realtà storica di diversi popoli» (p. XXXIV). Così intesa, pertanto, la giustizia appare al lettore moderno simile ad un patto che tiene uniti gli uomini in società.

Nelle *Origines* il compito di disciplinare le azioni in un ordine legalizzato resta iscritto in un contesto di valori tradizionali, fondati dal punto di vista filosofico sull'attività della *mens*; il che implica poi il recupero della nozione

platonica di *ordine* e la sua introduzione nella sfera della vita civile. Gravina – questo è chiaro – anela verso una società entro la quale il dominio dei sapienti sui *rudes*, ordinato dalla natura e dalla legge di ragione, sia condizione di vita sociale e di pubblica *salus*, ma è anche consapevole che quando il bene comune del diritto e il patto sociale vengono meno, la *guerra giusta* deve necessariamente avere il sopravvento. Ecco perché, spiega Lomonaco, «nelle *Origines* [...] resta [...] prevalente la necessità di favorire un orientamento politico-pedagogico per la *civitas mixta*, di mente e corpo, di virtù e di vizio, bisognosa, perciò, dell'istituzione di adeguati *abiti* di virtù pubbliche» (p. XLIII).

L'orientamento giuridico-politico di Gravina si nutre di un repubblicanesimo che coincide con l'esigenza di riforma dello Stato fondato sul potere delle magistrature, sulla forza di una legislazione da rimuovere in senso antiassolutistico, secondo i valori della tradizione platonico-groziana attiva nella Napoli di primo Settecento. Come si può intuire c'è molta attualità in questi passaggi delle *Origines*, dai quali emerge chiara l'entusiastica partecipazione di Gravina al dibattito che a Napoli sorgeva in quegli anni riguardo il passaggio dal governo spagnolo a quello austriaco.

Il bisogno di costruire una nuova etica sociale e un diverso rapporto tra morale e potere pubblico, l'esigenza di una riforma dello Stato in senso razionale, come pure la ricerca di un limite da opporre ai conflittuali interessi particolari di natura feudale sono motivi di una riflessione moderna e sentita da parte del filosofo calabrese, il quale alle ragioni di crisi del proprio tempo oppone la forza della giurisprudenza. Ecco perché egli insiste tanto sul valore della figura del giurista, l'unico in grado di fornire risposte adeguate a quel vuoto di valori che nella Napoli del suo tempo l'Accademia di Medinacoeli aveva lasciato intorno a sé.

Insomma, è dunque evidente che gli sviluppi della situazione politica di quegli anni influirono non poco sulla fortuna delle *Origines*. Probabilmente, infatti, non è un caso che nel 1708, all'indomani dell'arrivo degli austriaci a Napoli, a Lipsia viene pubblicata un'edizione completa dell'opera, destinata a confermare l'ampio consenso ricevuto dal libro I, adottato addirittura come manuale pedagogico-politico in molte scuole tanto pubbliche quanto private, mentre nel Regno «l'apologia della saggia e virtuosa mediazione giuridica aveva perduto [...] ogni motivo di attualità» (p. XLVII). Ed infatti solo nel 1713 – in un contesto molto diverso dal punto di vista politico e storico – le *Origines* vengono pubblicate a Napoli nella versione completa e con l'aggiunta del *De romano imperio*: la fase di revisione dell'opera – compresa tra gli anni 1711-1713 – coincide in pieno con quella in cui i gruppi intellettuali e quelli dirigenti del Viceregno si impegnano a definire i propri programmi

politico-culturali, in piena sintonia con il carattere e l'immagine dell'Impero in direzione antif feudale e antinobiliare. Testimone di tale fermento è anche il vichiano *De rebus gestis Antonii Caraphaei* del 1716, dove il filosofo napoletano manifesta pure la propria approvazione nei confronti delle opere di Gravina.

Molte sarebbero ancora le riflessioni da fare, anche perché la materia trattata dal filosofo calabrese si presta effettivamente ad un confronto interessante con l'attuale prassi giuridica. Credo, per questo, che prima di concludere sia doveroso un ultimo richiamo all'attività giudiziaria come appare concepita nelle *Origines*, ovvero esercizio che non guarda solo ai fatti singoli nella loro empirica storicità, visto che per orientarsi essa necessita di principi generali e formali che governano quei fatti, e che ne attestano gli scopi fondamentali. Ecco perché condivido, insieme al curatore di quest'opera, che l'autentico discorso giuridico delle *Origines* sia teso a cogliere l'unità delle cause e la ragione stessa di esistenza dello *ius*, ossia il suo fondamento intrinseco senza il quale non può esistere una legittima attività giuridica. Il diritto, pertanto, è per Gravina mezzo attraverso cui l'uomo riconosce nella storia l'azione della *lex* divina, diversamente operante nei tempi, eppure costante nel garantirgli la possibilità di perseguire finalità etico-razionali.

«Le *Origines iuris civilis*», conclude Lomonaco nella sua ottima *Introduzione* a quest'opera graviniana, «non introducono alle *Scienze nuove* e solo per alcuni aspetti le preparano. Gravina e Vico, ognuno per proprio conto, vogliono ricercare nella storia la materia e la forma del diritto, tutto l'avvertito valore di quella *mens* che è a fondamento della *scientia iuris*. Ma la forza teorica non concede al giurista calabrese i mezzi diretti e indiretti necessari allo sviluppo di una *scientia* disposta a riconoscere il divenire di tutta la *humanitas* nella sua interna *natura*, a seguire, cioè, i momenti di una storia vichianamente intesa come *scienza dell'uomo*. Nel progetto graviniano di riforma metodologica dello studio del diritto resta aperto il problema della *historia* e della sua legittimazione conoscitiva proprio in un campo (giuridico), dove non sempre efficaci si erano rivelate le resistenze agli attacchi del *pirronismo storico* nell'Europa postcartesiana. Rivolto alla 'sola notizia de' fatti', lo studio della storia desta un interesse diretto più ad accertare l'autenticità della 'cognizione degli affari ed interessi civili' che a costruire una *scientia* dei comportamenti dei popoli e delle nazioni. La conoscenza del diritto non raggiunge la storicità della *scientia iuris*, risultando il suo intervento condizionato dall'esigenza di individuare una 'ragione universale della tranquillità pubblica' alla luce della *natura* dei popoli e in relazione 'ad suos cuiusque regionis, et temporis mores'» (pp. LXI-LXII).

CARLA SAN MAURO, *Gianvincenzo Gravina giurista e politico. Con un'appendice di scritti inediti*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 175.

Il volume costituisce un contributo importante nell'ambito degli studi sulla speculazione politica, storiografica e giuridica di Gravina, fornendo inoltre, nelle note e a parte, in conclusione, una bibliografia molto ricca delle opere di e sul Roggianese. Di grande utilità è poi la pubblicazione, in appendice, di alcuni scritti inediti di Gravina (reperiti presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, la Biblioteca Apostolica Vaticana, la Biblioteca Universitaria di Pisa), suddivisi dall'A. in *Discorsi e Lettere*.

Seguendo il filo rosso della speculazione di Gravina sul diritto e la politica, San Mauro ricostruisce un quadro completo della biografia e dell'intera sua produzione. In particolare, nella prima parte del lavoro – ma il tema riaffiora un po' ovunque –, l'A. addita nella filosofia della luce graviniana una centralità, oltre che nell'intero pensiero filosofico del Roggianese, anche nelle sue speculazioni sul diritto. Infatti per Gravina, come i valori etici e religiosi, così anche il diritto è fatto di norme assolute, in quanto le leggi derivano dalla ragione umana, che è, secondo la filosofia della luce, riflesso della mente eterna. In quest'ultima, perciò, Gravina ricerca l'origine del diritto, oltre che nella storia. Anche nelle *Egloghe*, nella *Ragion Poetica* (cito da G. GRAVINA, *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973; d'ora in poi: RP, pp. 211 e 226-227) e nel *Discorso sopra l'Endimione* (in *Scritti*, p. 52) era enunciato tale concetto sul piano etico, e cioè che esistono principi morali comuni a tutti gli uomini, in quanto in ognuno sono depositati gli eterni semi del vero, riflessi della mente divina.

L'A. (pp. 50-51) mette in evidenza il fatto che, come nelle opere filosofico-teologiche, così anche in quelle giuridico-politiche, Gravina contrappone a quella aristotelico-scolastica la filosofia dei moderni (cita Bacone, Gassendi, Galileo e Cartesio); egli, inoltre, individua una continuità tra questi pensatori e i platonici del Cinquecento. Il Roggianese, come emerge in particolare dalle pagine 378-380 del *De sapientia universa* (in *Scritti*, cit.), intende per Scolastica la corrente di quei teologi, i cui capostipiti e fondatori vede in Pietro Abelardo e Gilberto Porretano (proprio quelli che furono combattuti da un precursore della Scolastica come San Bernardo), che per primi hanno introdotto il metodo dialettico e l'elaborazione razionale-argomentativa in teologia. Finisce così con l'identificare la Scolastica (come appare da tutti i luoghi in cui la condanna) con la dialettica e esclude da essa i più alti esponenti della Prima Scolastica, in particolare Pietro Lombardo e San Tommaso. Questi ultimi Gravina contrappone come antidoto agli 'Scolastici', appunto per-

ché non li considera propriamente tali, vedendoli in continuità con la Patristica e quindi con la filosofia platonica. Per Gravina la Scolastica, iniziata con Abelardo e Porretano, riprende con i commentatori al *Liber sententiarum* di Pietro Lombardo successivi all'Aquinate. Dal tipo di critica che conduce nel *De sapientia universa* emerge, inoltre, che intende come Scolastici del proprio tempo i Gesuiti che si rifanno ai teologi definiti della 'Seconda Scolastica', fiorita particolarmente in Spagna nel secondo Cinquecento, tra i cui esponenti vi erano anche teologi gesuiti e quindi in parte anche i teorici dell'abborrita Casistica. Gravina, infatti, condanna la Scolastica in quanto vede in essa l'origine della Casistica gesuitica che considera la fonte della corruzione morale dei suoi tempi. Nel *Monitum* all'*Hydra mystica* (in *Scritti*, p. 25), dove, com'è noto, la polemica anti-gesuitica si associa a quella anti-scolastica, Gravina, per difendersi da eventuali attacchi di eresia, non solo si fa scudo di San Tommaso, ma anche distingue tra la morale casistica e la morale tomistica, sulla quale il giudizio è senz'altro positivo. In questo modo si comprende che la battaglia anti-gesuitica è legata alla condanna della Scolastica in quanto Gravina non aveva chiara la distinzione tra la prima e la seconda, nella quale solamente sono i germi della Casistica e gli aspetti deteriori, che il Roggianese finisce invece con l'attribuire in blocco a tutta la Scolastica. A questo proposito l'A., come anche Fabrizio Lomonaco sottolinea nella sua *Introduzione* (p. 9), collega molto opportunamente l'anti-scolasticismo di Gravina in campo giuridico a quello che si manifesta, sempre nel Roggianese, in campo teologico (pp. 50-51): il rifarsi di Gravina alla dottrina cristiana delle origini, quella, cioè, dei Padri della Chiesa, è parallela al ritorno alle 'Origines' della dottrina giuridica (il Diritto romano): tale impostazione è legata al netto rifiuto di Gravina del metodo dialettico sia in Teologia che nel Diritto.

Sul piano politico, l'A., a p. 93 affronta il concetto dello «*ius sapientioris*», che Gravina teorizza sulla base del modello platonico (come Lomonaco mette bene in evidenza alle pp. 14 e 17-18 della sua *Introduzione*), influenzato anche da suggestioni dantesche; la maggiore capacità del saggio di assimilare la virtù divina lo investe, come nella filosofia dantesca (*Conv.* I 16), del ruolo di educatore nei confronti del volgo. Molto opportunamente l'A. fa notare che in Gravina la classe dei sapienti, 'il ceto medio', a cui è anche dedicato un paragrafo del libro (pp. 100-103), ha il compito di mediare le opposte tendenze del monarca e del popolo. Al concetto di monarca va associato, in Gravina, quello di sapiente; come in Platone, i sapienti, sottolinea l'A., «hanno un diritto naturale a dominare sugli altri, in quanto dotati di una ragione più sviluppata» (p. 93): il monarca, quindi, deve necessariamente essere illuminato, altrimenti è un tiranno. Nei confronti di quest'ultimo è legittima la ribellione da

parte della comunità, a meno che non si incorra nel pericolo, ancora più nefasto della tirannide, dell'anarchia (p. 86). È probabile che Gravina risenta anche delle suggestioni provenienti da Dante (le cui teorie politiche, come vedremo subito, Gravina teneva ben presenti), nell'associare il concetto di monarca a quello di sapiente. Nel cielo di Giove, Dante connette il concetto di sapienza a quello di governo, e in riferimento a Salomone fa dire a S. Tommaso: «non surse il secondo» (Par. X, 114), intendendo non che Salomone fosse il più sapiente in assoluto (non si spiegherebbe infatti come per Dante Salomone potesse superare Adamo e Cristo in sapienza) ma che lo fosse nel governare.

In Dante, come in Gravina, la giustizia è il fondamento delle leggi dell'Imperatore. Come Gravina «confuta la comune interpretazione del famoso motto di Ulpiano: 'princeps legibus solutus est'» (come sottolinea l'A., p. 92), secondo la quale il sovrano sarebbe sciolto dall'obbligo di osservare la legge, così l'interpretazione prevalente del detto di Ulpiano nel Medio Evo e fino al Rinascimento (a parte alcune eccezioni e comunque prima di Machiavelli) era che l'imperatore osservava le leggi con libertà, senza esserne costretto. La stessa idea (anti-hobbesiana) di Gravina che il sovrano debba rispondere al popolo del suo potere ha origine, com'è noto, nel Medio Evo (il monarca riceve il potere da Dio tramite il popolo e deve renderne conto a quest'ultimo).

L'A. sottolinea che il Roggianese «tiene fermo il principio della contemporanea esistenza di due ordinamenti, canonico e civile, e dell'autonomia delle vicende della Chiesa rispetto a quelle dell'Impero» (p. 118), principio, com'è noto, centrale anche in Dante. L'A. pone in evidenza che, come l'Alighieri, Gravina mette al centro delle sue teorie politiche la «convinzione dell'importante funzione civilizzatrice e unificatrice del mondo svolta dall'Impero romano, ritenuto 'societas omnium gentium' e istituito per il vantaggio di tutti» (*ibid.*). Per Gravina, secondo il passo del *De romano imperio liber singularis* opportunamente riportato dall'A. (*ibid.*), è interesse di tutti cercare di restaurare l'Impero Romano, in quanto dalla sua dissoluzione ha origine la disgregazione della compagine sociale di tutte le nazioni. Secondo Gravina, l'Impero romano garantiva a tutti la giustizia, mentre senza di esso la legge è a vantaggio di pochi, di quelli, cioè che detengono le cariche politiche e giuridiche, riservate solo ad alcune famiglie. L'essenza della libertà per Gravina consiste infatti anche nella possibilità di tutti di ottenere, a turno, le cariche pubbliche. Dunque, senza l'Impero non c'è libertà; Dante sottolinea un altro aspetto negativo derivante dallo scompaginamento dell'Impero: la mancanza di pace (che è condizione indispensabile affinché l'uomo possa sviluppare tutto l'intelletto possibile: cfr. *Monarchia*, I, IV). Come l'A. molto acutamente sottolinea, per Gravina la soluzione universalistica ha un valore puramente

ideale, a causa della sua «profonda ammirazione per le leggi e gli ordinamenti di Roma, portatrice di una civiltà superiore, di cui esaltava la vocazione imperiale e la funzione unificatrice di tutti gli altri popoli del mondo» (p. 119). La soluzione universalistica deriva a Gravina molto probabilmente anche da suggestioni del modello dantesco alle cui convinzioni politiche (o a quelle presunte tali, visto che Gravina in parte travisa alcune posizioni di Dante, definendolo, tra l'altro, ghibellino, come vedremo subito) esplicitamente si rifà (cfr. RP, pp. 295-299). In questo modo si spiega l'apparente contraddizione tra le pagine della *Ragion poetica* dove Gravina, nel definire Dante ghibellino, si mostra anche lui tale, e le sue posizioni filo-papali, sulle quali pure si sofferma l'A. (pp. 113-119): infatti, come si diceva, l'adesione alla tesi dell'Impero universale è puramente ideale (p. 119) per Gravina.

L'A. sottolinea che Gravina all'assolutismo tradizionale contrappone la sovranità del diritto alla quale anche il monarca deve sottostare (pp. 78, 90-92, 96). Il Roggianese distingue il comando militare, cioè «l'*imperium*, nelle mani del principe e la *iusdictio* in quelle dei magistrati» (p. 58) che agiscono in maniera indipendente dal governo (*ibid.*). Gravina, inoltre, prova una certa diffidenza, oltre che nei confronti del volgo incolto, anche dell'aristocrazia al potere (pp. 91, 96-97, 100-101), perché generalmente essa è caratterizzata da cupidigia, vizio che anche Dante rinveniva nei signori del suo tempo a capo delle città-stato italiane, che per cupidigia rifiutavano l'imperatore. Molto opportunamente l'A. sottolinea come il volgo per Gravina sia condotto alla vita civile da chi governa saggiamente attraverso lo strumento delle leggi (pp. 90, 93); nella *Ragion poetica* Gravina aggiunge che il saggio possiede un ulteriore strumento per condurre il volgo alla vita civile: quello delle favole poetiche, che agiscono sugli affetti e sulle passioni. L'A. ha il merito di sottolineare più volte l'origine contrattuale dello Stato in Gravina, secondo il quale gli uomini si unirono spontaneamente in vita sociale per motivi di utilità, per sfuggire cioè ai pericoli della ferinità (pp. 86-87, 90-93): più che al modello hobbesiano Gravina sembra vicino, nel senso che pare precorrerle, alle posizioni di Vico della *Scienza nuova*. Anche Vico dirà che all'origine del formarsi delle aggregazioni e quindi della società civile gli uomini furono mossi dall'utile: dopo il peccato originale gli uomini si isolarono pensando di fare in questo modo il proprio utile, ma la Provvidenza, sfruttando questo istinto degli uomini lo volse in bene, ed essi infatti capirono che proprio per il loro utile conveniva aggregarsi: «Iddio provvedendo ha così ordinate, e disposte le cose umane, che gli uomini caduti dall'*intera giustizia* per lo *peccato originale*, intendendo di fare quasi sempre tutto il diverso, e sovente ancora tutto il contrario, onde per servir' all' *utilità*, vivessero in *solitudine* da *fiere bestie*; per

quelle stesse loro diverse, e contrarie vie, essi dall'*utilità medesima* sien tratti da *uomini* a vivere con *giustizia*, e conservarsi in *società*, e sì a celebrare la loro *natura socievole*; la quale nell'Opera si dimostrerà essere la *vera civil natura dell'uomo*; e sì *esservi diritto in natura*: la qual condotta della Provvedenza Divina è una delle cose, che principalmente s'occupa questa Scienza di ragionare: ond'*ella* per tal'aspetto vien'ad essere una *Teologia Civile Ragionata della Provvedenza Divina*» (*Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle Nazioni*, Napoli, Muzio, 1744, p. 2).

Allontanandoci dalle posizioni vichiane, possiamo ora ricordare, a proposito dell'uscita dallo stato ferino e della fondazione della civiltà, che in Gravina i poeti furono fondatori di civiltà (RP, p. 210); si servirono della poesia per comunicare alle «menti volgari [...] le cognizioni universali», disponendo queste ultime «in sembianza proporzionata alle facoltà dell'immaginazione ed in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi» (*ibid.*). Tale è il meccanismo delle favole, strumento indispensabile per i primi poeti teologi, come Anfione ed Orfeo, che con esse risvegliarono «nelle rozze genti i lumi ascosti della ragione, e facendo preda delle fantasie coll'immagini poetiche l'invilupparono nel finto» (ivi, p. 209).

Dunque in Gravina il vago è condotto dallo stato ferino alla vita civile attraverso lo strumento delle leggi e delle favole dei poeti teologi. Come l'A. sottolinea, nelle *Origines* le leggi «hanno la capacità di contenere la natura ferina innata dell'animo umano; se gli individui, di indole retta, si sottraggono ad esse seguendo solo il loro arbitrio, finiranno per diventare schiavi delle loro passioni, e si trasformeranno in 'lupi' che attentano alla vita e ai beni altrui» (pp. 90-91). Per tale questione e per altre affrontate dall'A. nelle pagine sulle quali ci stiamo ora soffermando, Gravina sembra tener presente il discorso di Marco Lombardo nella *Divina commedia*. Marco spiega (*Purg.* XVI, 93) che la norma direttiva dell'anima è la legge eterna, scolpita nella coscienza di ciascuno, ma le passioni possono offuscarla: ecco allora la necessità della legge e di una autorità che abbia il compito di attuare la giustizia, tutti argomenti che, come abbiamo già visto, l'A. indica come presenti in Gravina. Dante, come in seguito Gravina (sottolinea l'A., pp. 86-87, 90-93), concepisce le leggi e l'autorità di un monarca come necessarie per guidare verso la giustizia gli uomini che altrimenti sarebbero sviati dalle passioni (*Purg.* XVI, 94-96). Allo stesso modo di Gravina (p. 118), già Dante (*Purg.* XVI, 97) deplora la mancanza, ai suoi tempi, di una autorità imperiale; Dante mette in bocca a Marco Lombardo le teorie che ai suoi tempi erano proprie dei ghibellini, ed è forse questo che induce Gravina, che tra l'altro condivide questo discorso di Marco Lombardo, a definire (RP, p. 298) Dante ghibellino (oltre che, come

vedremo, per l'influenza di Boccaccio). Come in Gravina il re è sapiente e agisce solo in nome della giustizia (come sottolinea l'A., pp. 95-96), così in Dante il re è in grado di discernere la giustizia (*Purg.* XVI, 95-96). La cupidigia è per Gravina (pp. 82-83, 95-96), come per Dante (*Purg.* XVI, 100-105), la causa della degenerazione delle istituzioni.

Gravina, come sottolinea l'A., p. 118 (e come emerge anche da RP, p. 299: lo vedremo subito), tiene fermo il principio dell'interdipendenza dei due poteri politico e spirituale; a tale teoria faceva riferimento anche Marco Lombardo (*Purg.* XVI, 106-108) nel brano citato. In RP, p. 299, Gravina usa l'espressione «due luminari», presente («duo luminaria») in *Mon.* III, IV (del resto Gravina, in un altro luogo della sua critica dantesca (RP, p. 281), mostra di aver letto questo trattato), laddove in *Purg.* XVI, 107, Dante usa l'espressione «due soli». Sempre in *Purg.* XVI, 106-108, Roma, che creò un Impero unificato nel senso giuridico (l'unità giuridica dell'Impero Romano è tema centralissimo in Gravina e fondamento delle *Origines*) e nella pace, fu predestinata ad essere illuminata dai due soli, Papa e Imperatore, essendo sede della Chiesa e dell'Impero. Gravina sottolinea questo passo di Dante, mostrando di condividere l'idea che «per legge di Dio e merito della romana virtù, nascano a scorta e regolamento comune della religione, delle leggi e dell'armi due luminari: ponteficato ed imperio» (RP, p. 299). Gravina, dunque, mostra di conoscere molto bene e di condividere i punti fondamentali del discorso politico presente in *Purg.* XVI.

Il termine «lupi» che l'A. (pp. 90-91) segnala in Gravina è presente anche in Dante a livello politico, a proposito dei fiorentini (*Par.* XVII, 64, e XXV, 6); inoltre, come Gravina (p. 91, nota 30), anche Dante sottolinea più volte la bestialità della cupidigia (per la quale utilizza la personificazione in lupa già a partire da *Inf.* I). L'A. ha il merito di additare nella cupidigia un valore centrale nella speculazione politica graviniana. Da Dante Gravina riprende l'idea della cupidigia come una delle principali cause delle degenerazioni delle istituzioni politiche. Molto opportunamente l'A. sottolinea che nelle *Origines* l'alternanza di progressi e regressi nelle istituzioni politiche è dovuta principalmente alla cupidigia, vizio che produce nei governanti e nei governati una perenne insoddisfazione che genera la corruzione delle forme di governo, in quanto «gli interessi particolari, prevalendo, producono un corso circolare nell'evoluzione della società» (p. 82). Le origini dei mali della politica risiedono dunque nella cupidigia: gli uomini, in preda a questo vizio, desiderano sempre quello che non hanno. Questa considerazione (G. GRAVINA, *Originum juris civilis libri tres*, Napoli, Mosca, 1713 – d'ora in poi *Originum* – I, p. 212), citata dall'A. a p. 83, nota 4, ricorda il discorso di Virgilio a Dante

sull'invidia e la cupidigia tra gli uomini (*Purg.* XV, 49-55). Inoltre, il concetto (*Originum*, II, p. 10, cit. dall'A. a p. 95, n. 46) degli uomini che si procurano il loro stesso male, in politica, inseguendo la loro cupidigia, ricorda il discorso sulla cupidigia dei politici italiani che rifiutano Arrigo VII. Essi per conservare dei beni terreni rifiutano il bene più importante: la felicità terrena che si ottiene sotto la guida dell'imperatore (*Par.* XXX, 139-141); ed è proprio dalla mancanza di un'autorità imperiale che guidi «l'umana famiglia» (ivi, XXVII, 141) che, secondo Dante, si è generata la corruzione dei suoi tempi (ivi, 140-142).

Anche in merito alla questione, su cui si sofferma l'A. a p. 118, dei pericoli della disgregazione politica all'interno di uno Stato, Gravina deve molto a Dante. Nella RP (pp. 295-299), Gravina associa Dante a Omero, oltre che per la questione della lingua usata nei rispettivi poemi e per quella del titolo del poema dantesco (sulle quali mi sono soffermata in un mio libro), anche per il discorso sulla disgregazione politica delle loro nazioni. Nel capitolo dedicato alla «*politica di Dante*» (ivi, p. 295), Gravina sostiene che Omero scrisse l'*Iliade* per mostrare, attraverso l'allegoria della disunione e in seguito riappacificazione tra Achille e Agamennone, «che la libertà disseminata e sparsa potea esser volta in servitù da qualche forza esterna maggiore, quando le città greche, le quali, ciascheduna da sé, inferiori erano alla forza straniera, non acquistassero potenza a quella uguale o superiore dalla loro unione» (ivi, pp. 295-296). Quando Sparta e Atene ruppero l'antica alleanza che faceva forte la Grecia, quest'ultima fu soggiogata dalla Macedonia che approfittò delle «discordie» (ivi, p. 296) fra le città-stato greche; «simil morbo nell'età di Dante serpeggiava per entro le viscere dell'antica e legittima signora delle genti, ed era l'Italia dalle proprie discordie e dalle forze e fazioni straniere sì miseramente lacerata e divelta, che quella la quale con se medesima consentendo ripigliar poteva il comando dei perduti popoli, fu poi [...] ridotta a servire alle soggiogate e da lei trionfate nazioni» (*ibid.*). È lo stesso discorso affrontato nel brano citato dalla San Mauro a p. 118, dove è espressa la necessità della restaurazione dell'Impero romano: in Gravina il fine politico da raggiungere, tramite la ricostruzione dell'Impero, è la libertà (mentre per Dante, come s'è visto, è la pace), ma è anche vero che «lo sfrenato ed indiscreto desiderio di libertà» (RP, p. 296) aveva provocato, ai tempi di Dante (cosa che già era accaduta in Grecia), la debolezza degli stati italiani e di conseguenza proprio la perdita di quella libertà tanto rincorsa e la dipendenza da quelle nazioni che un tempo erano state soggiogate dall'Impero romano. Gravina così definisce il partito ghibellino dei tempi di Dante, mostrando anche di dividerne le idee e gli scopi: il partito ghibellino «la libertà della patria al nodo comune dell'imperio intessea» (ivi, p. 297): dunque in Gravina, come nel passo opportunamente

citato dall'A. a p. 118, l'Impero è garanzia di libertà anche per le realtà territoriali particolari. Gravina (RP, p. 298) riprende da Boccaccio l'idea erronea che Dante tentò di riconciliare i guelfi e i ghibellini divisi («A volere ridurre ad unità il corpo della sua repubblica, pose Dante ogni suo ingegno, ogni arte, ogni studio»: G. BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, in ID., *Opere*, t. I, a cura di P. G. Ricci, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965, p. 587). Gravina riprende da Boccaccio (questi, *ivi*, p. 626, racconta che Dante, essendo stato cacciato da Firenze «da' guelfi, e veggendo sé non potere ritornare, in tanto mutò l'animo, che niuno più fiero ghibellino e a' guelfi avversario fu come lui») anche l'idea che Dante, per vendicarsi dei Fiorentini che lo avevano esiliato, «si votò al partito ghibellino» (RP, p. 298). Gravina continua quest'ultima frase con un altro errore risalente a Boccaccio (*Trattatello*, p. 593): «ed Enrico imperadore seguìto nelle imprese contro i Fiorentini» (RP, p. 298). Gravina, come Boccaccio (tale errore verrà ripreso anche da Foscolo), è convinto che Dante sostenne l'idea dell'Impero perché si fece ghibellino. In realtà, il suo appoggiare l'idea dell'Impero nasceva dalla convinzione che solo l'Imperatore, essendo *super partes*, avrebbe potuto garantire la pace al di sopra degli interessi particolari. Per tale erronea convinzione Gravina ritiene che, quando Arrigo rinunciò a quella impresa, Dante scrisse il poema «per debilitar la parte guelfa e rinforzar la ghibellina» (*ibid.*). Gravina, però, aggiunge che Dante si propose, con la scrittura della *Comedia*, anche un altro scopo politico: trasmettere agli stati italiani la necessità di «convenire in un capo ed in un comune regolatore armato, per mezzo del quale l'Italia lungo tempo in tutto il mondo signoreggiato avea» (*ibid.*), in modo da recuperare «l'antico imperio sopra tutte le nazioni» (*ivi*, p. 299): questo in sintonia col brano del *De Romano Imperio liber singularis* che l'A. (p. 118) riporta (citando dalla p. 252 dell'edizione delle *Originum* già citata che comprende anche quest'opera). Bene fa, perciò, l'A. a dire che in quel brano sono presenti suggestioni dantesche, dal momento che queste stesse cose sono, nella *Ragion Poetica*, attribuite esplicitamente a Dante: questi esalta il mito dell'Impero Romano, «che il mondo intero avea per sua provincia nel corso di mille anni tenuto, e [...] coll'armi e leggi sue avea di dentro gli acquistati popoli la barbarie discacciato» (RP, p. 299).

Nel suo esame completo della vita e delle opere di Gravina, San Mauro approfondisce anche due degli aspetti meno ricordati della biografia del Roggianese: la sua frequentazione dei salotti letterari romani e i suoi impegni universitari presso la 'Sapienza' di Roma.

Quanto al primo punto, l'A. sottolinea l'importanza della frequentazione da parte di Gravina, nel 1689, del salotto letterario di Giovanni Ciampini. Il

salotto si trasferì in seguito nella casa di Monsignor Marcello Severoli e poi in quella di Giovanni Filangieri, secondo la testimonianza di Ippolito Pindemonte (che nell'*Elogio del Marchese Scipione Maffei, in Elogi di letterati italiani*, 2 voll., Verona, Libanti, 1825, vol. I, p. 6, racconta che Scipione Maffei, giunto a Roma nel 1699, fu ammesso alle discussioni letterarie del salotto di Filangieri). Anche Crescimbeni parla del salotto letterario di Ciampini e del suo successivo trasferimento «nelle case» di Severoli e di Filangieri (G. M. CRESCIMBENI, *Vita di Raffaele Fabretti, in Le vite degli Arcadi illustri*, 5 voll., a cura di G. M. Crescimbeni, Roma, De' Rossi, 1708-1727, vol. II, 1710, p. 104). Bene fa l'A. a porre l'attenzione su questi salotti letterari, dove le amicizie strette da Gravina saranno feconde non solo di scambi letterari, ma anche di scambi in campo giuridico, come nel caso dell'amicizia col Maffei, che scriverà un importante *Ristretto delle Origines* di Gravina, opportunamente citato dall'A. (p. 56n.).

Quanto alla ricostruzione degli impegni universitari di Gravina in qualità di professore di diritto civile, l'A. pubblica due scritti inediti in appendice, che documentano la proposta di Gravina al Papa Clemente XI di riforma dell'Università, in declino a causa del Collegio degli avvocati concistoriali, che detenevano il potere nella 'Sapienza'.

Come ho segnalato sin dall'inizio, San Mauro individua nella speculazione graviniana sul diritto il filo rosso unitario dell'intera produzione del Roggianese. La giurisprudenza, infatti, rimarrà il comune denominatore di tutte le sue opere, anche quelle letterarie, per ammissione dello stesso Gravina. Si pensi al *Della Tragedia*, del 1715, dove l'autore dichiara che per la composizione delle sue *Tragedie* gli è stata indispensabile la conoscenza «delle romane leggi ancora, che scoprono i lineamenti più fini del costume e le fibre più interne del governo romano: il quale senza la giurisprudenza, per entro la sola erudizione assai grossolanamente e confusamente si raccoglie» (in *Scritti*, p. 528). Questa importanza data al suo essere giureconsulto espressa nel *Della tragedia*, ma anche nel *Prologo* (dove si definisce «Legista, Oratore, e Filosofo») alle *Tragedie cinque* (edite a Napoli, Mosca, 1712), si riflette nel titolo dato alla seconda edizione delle *Tragedie*, del 1717 (Napoli, Parrino): *Di Vincenzo Gravina Giurisconsulto Tragedie cinque*. L'A., nel sottolineare la forte presenza della riflessione politico-giuridica anche nelle opere letterarie, nota che nelle *Tragedie* vi è una involuzione della fiducia di Gravina nella possibilità del sapiente di cambiare la società, in quanto in esse il ceto medio dei saggi che tenta di farsi garante della giustizia e della libertà viene esautorato dal tiranno. Secondo l'A. le *Tragedie* rappresentano quindi una svolta pessimistica (p. 64) rispetto alle tesi della precedente produzione giuridico-politica: nelle *Tragedie* lo *ius sapientioris* viene «sconfitto dalla violenta alleanza di tirannide e sacer-

dozio» (p. 17). L'A., dunque, sottolinea che, mentre nella precedente produzione, anche letteraria, Gravina esprimeva ottimismo (grazie anche, a mio parere, a suggestioni dantesche) sulla possibilità del sapiente di rigenerare la società, ora tale ottimismo viene schiacciato dalla presa di coscienza della stoltezza del volgo e dalla violenza del tiranno. Si può aggiungere, tuttavia, che queste *Tragedie* rappresentano, in una trasposizione storico-mitica volutamente lontana dalla contemporaneità, una situazione che si era venuta realmente a creare a Napoli: il ceto civile, che precedentemente aveva espresso delle spinte culturali innovatrici e indipendenti dal potere centrale, si era ora andato alleandosi con esso. Le *Tragedie*, perciò, proprio con il loro pessimismo, esprimono una coraggiosa critica, da parte di Gravina, nei confronti di questa reale involuzione, che stava avvenendo in quegli anni, del ruolo del ceto medio dei 'sapienti'. Si può parlare dunque di pessimismo costruttivo. I contemporanei, del resto, dovettero rendersi conto di tale intento graviniano e la ferocia degli attacchi che le *Tragedie* subirono nel Regno di Napoli (si pensi a Capasso, in quegli anni fautore del potere assoluto del sovrano), come anche a Roma, non si spiega con la semplice presa in giro del basso valore estetico di esse.

Del tutto originale anche l'ultimo capitolo, dedicato alla scoperta che l'A. ha compiuto dei punti in comune, ma anche alle differenze di fondo, tra il pensiero politico di Gravina e quello del cardinale Giovan Battista De Luca. Quest'ultimo assunse un forte rilievo «nel panorama della cultura giuridica della Roma della metà del Seicento» (p. 121). Gravina non cita mai l'insigne giurista, ma, sottolinea l'A., è impensabile che la solida preparazione di Gravina «non includesse la conoscenza dell'opera di De Luca» (p. 122). Di particolare interesse è il confronto che l'A. svolge tra le posizioni dei due studiosi sull'origine dello Stato. De Luca rimane su posizioni tradizionaliste, respingendo «con determinazione l'idea di un primordiale stato di natura al quale sarebbe subentrato lo Stato»: gli individui sarebbero stati invece «spinti da un innato istinto di aggregazione» (p. 125). Gravina, come in seguito Vico, afferma, invece, come s'è già detto sopra, che gli uomini si unirono in vita sociale per motivi di utilità, per sfuggire cioè ai pericoli dello stato ferino. Il confronto serrato che l'A. svolge tra il pensiero di Gravina e quello di De Luca, oltre a indicarci una molto probabile fonte del pensiero politico-giuridico graviniano, ci fornisce pertanto un'ulteriore prova della 'modernità' di Gravina, soprattutto in merito alle sue posizioni sull'origine contrattualistica dello Stato (legata all'utilità, alla necessità di uscire dallo stato originario ferino) che aprono la strada (pur con le note abissali differenze) al Vico della *Scienza nuova*.

Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani, a cura di G. Federici Vescovini, V. Sorge, e C. Vinti, intr. di G. Federici Vescovini (Atti del Convegno Internazionale, Firenze 18-20 settembre 2003), Brepols, 2005, pp. 575.

Pur nella grande varietà e ricchezza dei contributi che raccoglie, il volume riesce a restituire un'unità di intenti e una particolare curvatura data alla lettura del rapporto corpo-anima. Tema, questo, ampiamente frequentato nel più recente dibattito filosofico, che si è avvalso di prospettive e interlocutori nuovi e che ha rivisitato con nuove domande particolarmente la filosofia moderna. Le connotazioni peculiari del convegno riproposto nella pubblicazione degli Atti, che qui indicheremo in modo necessariamente sommario, sono essenzialmente due: innanzitutto quella di dare spazio, nella considerazione di quel rapporto, ad un tratto complesso e insieme fecondo della relazione, non di rado trascurato pur nel fiorire dei recenti studi, vale a dire il nodo dei sensi interni, dell'immediata relazione interno-esterno che si stabilisce subito a ridosso della percezione; poi, ma parallelamente e contestualmente, l'ascolto dedicato a riflessioni e interrogativi che si collocano nello spazio temporale precedente il XIII secolo e che mostrano il singolare intreccio comunicativo con il pensiero greco-arabo e non solo, soprattutto sul terreno delle interpretazioni dell'opera aristotelica, particolarmente del *De anima*, e di Galeno. Non si può che consentire con Graziella Federici Vescovini, quando, nella sua *Introduzione*, definisce gli studi relativi a questo spazio temporale «illuminanti» (p. 2).

Il contributo di Lucio Pepe, che apre il volume (*Le funzioni dell'intelletto e il corpo nella parafrasi del De anima di Temistio*, pp. 13-20), evidenzia un momento ancora poco conosciuto, e in qualche modo preliminare, dei percorsi che può seguire la reinterpretazione del *De anima* aristotelico. Si occupa infatti della parafrasi di Temistio del complesso III libro del testo aristotelico, e precisamente del luogo pertinente alla relazione tra intelletto attivo incorruttibile e intelletto passivo corruttibile. Né l'uno né l'altro, per Temistio, possono accogliere la dimensione temporale del pensiero discorsivo e del ricordo, propria dell'esistenza individuale. Ma neppure l'intelletto passivo può esaurire la relazione con l'individuo. Piuttosto l'intelletto comune, letto però in palese distanza dalla lettera del testo aristotelico, in cui invece l'intelletto comune è riferito al composto di anima e corpo. Su tale lettura, o meglio riformulazione, dell'intelletto comune, ricorda Pepe, si costruisce un lunga tradizione filosofica che giunge fino a Tommaso e alla sua teoria dell'anima immortale individuale. E tale lettura, sempre attenta a mantenere nettamente separato l'intelletto dal corpo, conduce Temistio ad affermare che il pensiero

discorsivo e la memoria, in quanto collocati in una dimensione temporale, appartengono all'intelletto comune, e vanno perduti nella morte. Va perduto cioè quello che ci rende individui determinati; solo l'intelletto attivo sopravvive, perché legato all'eterno e non al tempo.

Le fatiche di Eva. Il senso interno tra aisthesis e dianoia secondo Giovanni Scoto Eriugena, di Giulio D'Onofrio (pp. 21-53), conduce attraverso la lettura di Giovanni Scoto dell'anima: concepita in modo unitario, ma organizzata in diverse facoltà ordinate gerarchicamente, in cui l'evidenza originaria e onni-comprendensiva del vero occupa il livello sommo, subito superiore alla ragione dialettica, ancora prigioniera della molteplicità discorsiva. Il disegno scotiano della struttura della mente umana ricorre, in più di un'occasione, alle allegorie del maschile, Adamo, e del femminile, Eva, ampiamente utilizzate, prima di lui, dalla patristica di matrice neoplatonica, laddove l'elemento femminile rappresenta la parte sensibile e inferiore dell'anima, quello maschile la parte intellettiva e superiore. Ma è individuabile, nella progressiva maturazione dell'antropologia di Scoto Eriugena, l'esigenza, oltre che di conciliazione delle diverse fonti, di 'complicare', per così dire, la lettura della parte femminile dell'anima. Ne risulta una più complessa articolazione delle facoltà conoscitive, ed una funzione accentuata del senso interno come mediatore tra uomo esteriore e uomo interiore. Si profila anche, con chiarezza, il cammino da compiere per sanare la «deviazione conoscitiva» conseguente alla caduta, cammino comunque affidato alla correzione e riconversione della sfera sensibile umana, e rappresentato allegoricamente proprio dalle «fatiche di Eva».

I saggi di Judith Wilcox (*Qusṭā ibn Lūqā's On difference between the Spirit and the Soul in Medieval Considerations of the Internal senses*, pp. 55-75), Graziella Federici Vescovini (*Alhazen, lo spazio percettivo del De aspectibus e l'immaginativa*, pp. 79-101) e Michael McVaugh (*Arnau de Villanova and the pathology of cognition*, pp. 119-138) condividono la concentrazione sulle modalità della ricezione del pensiero arabo in Europa, consentita dalle traduzioni latine.

Judith Wilcox esamina il *De differentia spiritus et animae* di Qusṭā ibn Lūqā's (composto nella seconda metà del IX secolo, la sua conoscenza fu molto diffusa dalla metà del XII secolo grazie, appunto, alla traduzione latina). Il testo è un punto di raccordo e di incrocio di diverse istanze del pensiero arabo e dei ripensamenti di questo sulle fonti greche, e guadagna, di tali istanze e ripensamenti, una sintesi originale, soprattutto evidente nella proposta dell'accezione del concetto di spirito e nella lettura dei sensi interni. Lo spirito infatti, oltre ad essere letto come principio di vita del corpo, assume una importante funzione mediatrice tra corpo e anima. Proposta, questa, ampiamente accolta da filosofi e teologi latini del XII secolo.

Graziella Federici Vescovini affronta la ricaduta, vastissima e lunga, della traduzione latina del *De aspectibus* di Alhazen nel XII secolo; in particolare, la teoria dello spazio visivo, il problema della percezione della distanza, che presuppone un'articolata fenomenologia dei sensi interni. La vista, per Alhazen, offre un'immediata comprensione delle cose: grazie alla strutturazione geometrica dei raggi luminosi che colpiscono il nostro occhio si guadagna infatti una conoscenza intuitiva e certa, di una certezza che si fonda sulla ripetizione del gesto percettivo. La volontà di rimanere all'interno della percezione sensibile è testimoniata anche dalla concezione della luce come visibile e non astrattamente geometrica, e la figura della piramide visiva pure rimanda alle facoltà percettive e alle funzioni interne dell'anima più che alla realtà fisica dei raggi luminosi; la percezione dello spazio e della distanza risultano così sempre primariamente connesse ai sensi interni. E, nell'ambito dei sensi interni, la Federici Vescovini ferma l'attenzione sul ruolo dell'immaginativa nella misura dei corpi; differente dall'immaginazione, che è passiva, l'immaginativa svolge una funzione apprensiva e attiva: pur dipendente dai sensi infatti, non raffigura le forme attraverso una astrazione dai sensibili, ma si articola piuttosto in attività originarie intellettive.

Michael McVaugh muove ancora dalle difficoltà, dai travisamenti – comunque fecondi – costituiti dal trasferimento di testi arabi e di Galeno nella lingua latina. Difficoltà accentuate laddove si tentava di dare un nuovo ordine strutturale, come nello studio della malattia mentale. Esempio in questo senso il *De parte operativa* di Arnau de Villanova, testo spesso incoerente e probabilmente incompleto, in cui si trovano innanzitutto i problemi relativi alla costituzione di una terminologia adeguata, che accordi ed eventualmente corregga le fonti greche ed arabe. Problemi complementari, naturalmente, a quelli di classificazione, descrizione e comprensione delle diverse patologie mentali. Qui Arnau porta una serie di spostamenti e di aggiustamenti rispetto alla variegata tradizione cui si riferisce, sempre inseguendo l'obiettivo di costruire una nosologia completa del disagio mentale. Il modello di mente a cui Arnau fa riferimento è quello della tripartizione delle funzioni mentali, collocate però con precisione in diverse parti del cervello. Di questa collocazione è debitore più agli Arabi che ai Greci, come dell'attenta descrizione delle alterazioni che possono subire quelle funzioni. Giunge quindi ad una classificazione completa dei tipi di patologia delle tre facoltà – *imaginatio*, *scientiatio* o *estimatio*, *memoria* – per procedere poi, sempre confrontando e modificando le sue fonti, a indicare e distinguere le cause, i sintomi e la cura delle diverse affezioni. L'A. si sofferma sulla descrizione di una patologia certamente trattata in modo nuovo da Arnau: lo *stupor* o *ablatio ymaginationis*; perché,

in questo caso, il percorso di ricerca viene restituito nel dettaglio: si può dunque seguire la progressiva definizione dello *stupor* anche attraverso l'attenta distinzione da patologie affini – solo lo *stupor* deve essere considerato autentica *lesio cognitionis* – e attraverso il riesame delle indicazioni spesso contraddittorie del cosiddetto «nuovo Galeno». Si può concludere che l'analisi del lavoro di Arnau e dei suoi colleghi di Montpellier impegnati in indagini scientifiche analoghe, può fornirci utili informazioni sul ruolo attribuito ai sensi interni nella medicina del XIV secolo.

Marwan Rashed, nel suo *Imagination astrale et physique supralunaire selon Avicenne* (pp. 103-117), esamina il ruolo attribuito da Avicenna all'immaginazione nella comprensione del movimento nel mondo sovralunare e sublunare, sottolineando punti di fedeltà e punti di divergenza rispetto al pensiero aristotelico.

Il contributo di Pieter De Leemans, *Internal Senses, Intellect and Movement. Peter of Auvergne (?) on Aristotle's De Motu Animalium* (pp. 139-160), è centrato sulla ricezione e sui commentari medievali del *De motu animalium* aristotelico. Precisamente, prende in esame il commentario di Petrus de Alvernia, e al suo interno le *questiones* relative all'origine del movimento animale, al ruolo delle diverse facoltà dell'anima nel provocare l'azione. Il problema che qui emerge con maggiore evidenza è quali siano i punti di convergenza e quali quelli di divergenza tra animali razionali e non razionali. Emblematico in questo senso il ruolo della fantasia e le incertezze relative al suo rapporto con l'intelletto. Dall'insieme delle *questiones* analizzate, se non si può ricavare una teoria coerente e completa, si può invece concludere che *tutte* le facoltà concorrono al movimento animale, e mai prese separatamente. In appendice il saggio riporta il testo delle *questiones* esaminate.

Christian Trottmann («Comedit, deditque viro suo». *La syndérèse entre sensualité et intellect dans la théologie morale au tournant du second quart du XIIIe siècle*, pp. 161-187) apre una prospettiva inusuale, ma feconda, sulla ricezione della psicologia aristotelica nel XIV secolo: quella dell'impatto di tale psicologia sulle elaborazioni relative alla sinderesi e al libero arbitrio. L'A. ci conduce attraverso i mutamenti e gli sviluppi interni alla teologia morale; dapprima nell'opera di Guillaume d'Auxerre, di Guillaume d'Auvergne e dei primi maestri domenicani, in cui l'infallibilità della sinderesi è fondata sull'affermazione aristotelica: *intellectus semper verus*, ma è avvertito il rischio che tale dichiarazione di infallibilità comporta, quello cioè di cadere in una forma di pelagianesimo. Si esaminano poi le riflessioni di Philippe Le Chancelier e dei maestri francescani, che spostano la sinderesi sul piano della volontà, pur conservandole una dimensione razionale. Infine la sintesi soddisfacente di

Alberto Magno, che accoglie questo compromesso tra dimensione volontaristica e dimensione intellettualistica nella *sinderesi*, ma accentua il ruolo dell'intelletto pratico.

Francesco Piro, nel saggio *Sensi interni e eziologia degli affetti. A proposito di due quaestiones sul dolore di Enrico di Gand* (pp. 189-210), ritaglia un problema molto specifico, riproposto, nell'ambito della riflessione sulla psicologia degli affetti, da due *quaestiones* di Enrico di Gand: se piacere e dolore siano semplici alterazioni del corpo animato o siano piuttosto da concepire come atti cognitivi. La domanda finisce naturalmente per coinvolgere l'intera problematica dei sensi interni, e non può che confrontarsi con la complessa rielaborazione compiuta da Avicenna, che è fortemente connotata, quanto alla lettura della dinamica dei sensi interni e del loro rapporto con il corpo, dal ruolo preponderante attribuito alla facoltà estimativa. Enrico di Gand compie, rispetto a tale lettura, spostamenti significativi. Già la sua scelta di interrogarsi esclusivamente sul dolore e non anche sul piacere, come fa invece Avicenna, è, in questo senso, indicativa; essa mostra, tra l'altro, un'attenzione privilegiata per i problemi posti da un corpo mai eludibile: il dolore infatti, essendo coinvolto nel discorso medico oltre che in quello filosofico, presenta innanzitutto un carattere fisico. Ma l'apporto di Enrico alla questione non si esaurisce in un'accentuazione dell'aspetto fisico-corporeo del dolore, e, più in generale, delle passioni. Soprattutto, egli opera una netta distinzione tra *apprehensio* e *perceptio*: solo la seconda può causare dolore, perché è in grado di alterare il corpo. A questo punto, rimarca Piro, «siamo lontani da Aristotele, ma ormai lo siamo anche da Avicenna. Siamo sul terreno di atti di consapevolezza che accompagnano gli stati cognitivi riferiti all'esterno» (p. 202). Enrico compie fondamentalmente una trasformazione della *aestimatio*, facendone non più, come Avicenna, un «analogo sensibile del giudizio», ma «della auto-consapevolezza o della conoscenza discorsiva» (p. 207). Dilata, in tal modo, lo spazio delle passioni e ne autonomizza il ruolo.

Sul senso agente vertono i saggi di Valeria Sorge (*Taddeo da Parma e la dottrina del senso agente*, pp. 211-226), Joël Biard (*Le sens actif selon Jean Buridan*, pp. 227-246) e Orsola Rignani (*Biagio Pelacani e il senso agente*, pp. 247-266). In un certo senso complementari – dedicati a figure che, cronologicamente vicine, si muovono in un comune orizzonte speculativo – ci offrono l'affondo su un momento evolutivo di un concetto cruciale nella psicologia tardo-medievale. Opportunamente, Valeria Sorge ne inquadra la rilevanza, in apertura del suo saggio, nella prospettiva più ampia dell'intera gnoseologia moderna, laddove ci si interroga sul rapporto tra passività e ricettività della sensazione e attività e spontaneità dell'intelletto. Il complesso intreccio di

questioni relative al senso agente, tra la fine del XIII secolo e l'inizio del 1300, mostra chiaramente, per la Sorge, i segni della crisi di un modello gnoseologico classico, «che presentava la sensazione, a partire dalla definizione aristotelica del *De anima*, come qualcosa che patisce o che è mosso, oltre che, naturalmente, intendendola come un'alterazione» (p. 214). Crisi testimoniata anche, e in modo lampante, dal Commento all'opera aristotelica di Taddeo da Parma. Vi si riscontra infatti un netto allontanamento dalla gerarchia delle potenze dell'anima stabilita da Aristotele, indotto dall'esigenza di accentuare il ruolo della sensazione nel processo conoscitivo, attribuendole, appunto, una forma di attività. Di qui una complessa caratterizzazione del *sensus agens*, lontana dalle formulazioni aristoteliche e poi averroiste, e invece prossima, per l'ammissione di una compresenza, nel senso, di attività e passività, a Duns Scoto. Una caratterizzazione che indica già, limpidamente, percorsi nuovi d'indagine.

Il contributo di Biard porta l'attenzione sulla lettura di Buridan del senso agente, alla cui difesa e affermazione si lega strettamente l'esigenza di un ripensamento delle relazioni tra le diverse facoltà dell'anima. In Buridan il rifiuto di una netta distinzione tra estimativa e cogitativa, senso comune e fantasia, si accompagna naturalmente all'attribuzione di un'attività giudicativa anche al livello sensoriale. E l'affermazione insistita dell'identità tra senso attivo e senso passivo offre valido sostegno ad una visione unitaria dell'anima, lontana dalla pluralità di matrice aristotelica, che fa giungere la sua eco, per Biard, fino al pensiero cartesiano, laddove si sancisce che è una sola l'anima che pensa, sente, vuole, immagina.

Anche nell'opera di Biagio Pelacani, presa in esame da Orsola Rignani, la proposta del *sensus agens* si lega all'esigenza di leggere in un *continuum* le diverse facoltà dell'anima, mettendo da parte ogni riferimento a forme sostanziali. «L'anima, nella prospettiva naturalista e materialista di Pelacani, assume la caratteristica di un unico principio vivente, un 'subiectum materiale' che si differenzia per i suoi gradi perfezionali, o 'operationes', che vanno dal sensibile all'intellettivo; quest'unico principio è sensibile e intellettivo, attivo e passivo 'per operationes' appunto» (p. 252). In tale contesto teorico si colloca agevolmente la teoria della visione ottica come giudizio sensibile, che offre una conoscenza matematico-quantitativa del mondo naturale; teoria, questa, costruita sulla scorta delle elaborazioni di Alhazen.

Con il saggio, subito seguente, di Martin Thurner, *Il senso come autorappresentazione della mente: gli aenigmata di Cusano* (pp. 267-289) ci spostiamo in età moderna, giacché ci confrontiamo con Cusano e con le sue riflessioni che vertono non tanto sui principi della realtà, ma sui limiti della conoscenza umana, e quindi sulla conoscenza che la mente ha di se stessa. Ma, avverte

l'A., tale elemento di novità va sempre letto nel suo contesto germinativo, e quindi anche in relazione con la spiritualità mistica della fede cristiana. Ciò ci permette di meglio comprendere e collocare il rapporto disegnato da Cusano tra infinità divina e finitezza umana, in cui la forza creativa e rappresentativa della mente umana svolge un ruolo cruciale. Testimoniato, questo ruolo, dalla proposta di numerose allegorie, gli *aenigmata* appunto, che «acquisiscono una funzione a due livelli distinti: da un lato sono quelle figure rappresentative dell'infinito, contratte a livello dei sensi, che l'intelletto finito produce quando cerca di comprendere Dio. Dall'altro gli enigmi sono il modo in cui la mente immagina il suo stesso processo nel pensiero filosofico» (p. 279).

Carlo Pedretti (*Leonardo e i sensi interni*, pp. 291-312) ricostruisce l'ampia ma spesso frammentata descrizione delle facoltà dell'anima compiuta da Leonardo, guidato nelle sue indagini, naturalmente, dall'esigenza di comprendere il processo creativo. Particolare attenzione quindi è dedicata alla fantasia e alla memoria, e al loro rapporto con i sensi esterni e con il senso comune. In appendice sono riportati testi sulla mente tratti dal *Libro di pittura* di Leonardo.

Roberto Perini (*Problemi logici della relazione mens-corpus in Descartes*, pp. 313-334) affronta il problema del rapporto tra mente e corpo in Descartes da un punto di vista che evidenzia forti, strutturali ambivalenze. Si interroga infatti sulla definizione ontologica del soggetto uomo: se sia data dall'*unio substantialis* di mente e corpo o piuttosto dalla sola mente, *res completa* che rimane distinta dal corpo. Certamente questa seconda ipotesi sembra essere quella più chiaramente e costantemente espressa da Descartes, ma, nel momento in cui viene affrontata la sostanza estesa, e quindi il rapporto, la *permixtio*, tra le due sostanze – esemplare a proposito la *Sesta meditazione* – con la collocazione di senso e immaginazione, il problema che si pone con chiarezza è come pensare l'unione delle due sostanze, logicamente inintelligibile. Cartesio non giunge, e non potrebbe giungere, ad una completa risoluzione di questa difficoltà, ma, pungolato dai suoi interlocutori e corrispondenti, innanzitutto Elisabetta, offre l'unica possibile proposta 'conciliativa': «solo due diverse esperienze cognitive, la sensibile e l'intellettuale, consentono per la loro *compresenza* in un'unica *mens* (compresenza che non sarà mai identità) di mantenere la necessaria consapevolezza del plesso *unio/distinctio*» (p. 333).

Francesca Bonicalzi, nel suo *Descartes: pensieri del corpo o sensazioni della mente?* (pp. 335-360), si occupa della netta ascrizione, da parte di Descartes, della sensazione al pensiero, all'anima, piuttosto che al corpo. Punto nodale, questo, del pensiero cartesiano, non a caso richiamato di frequente nelle *Obiezioni alle Meditazioni*; nodo strutturale del profondo rinnovamento delle

strutture della soggettività come interiorità, cui corrisponde l'accentuazione del processo fisiologico dei sensi e la riduzione del corpo a mera estensione.

Giulia Belgioioso e Franco A. Meschini, in *Descartes. Filosofare come meditare* (pp. 361-392) colgono e mostrano il carattere *meditativo* del pensiero cartesiano riandando agli elementi che qualificavano la meditazione devota, particolarmente gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola, quasi certamente noti a Cartesio. Il titolo delle *Meditationes* non è scelto a caso: inconsueto in ambito filosofico, vuole chiaramente richiamare ad un esercizio del pensiero che si struttura proprio secondo gli elementi della meditazione religiosa, vale a dire «la progressività e gradualità nella pratica meditativa, il coinvolgimento delle tre facoltà [...], la scansione temporale [...]» (p. 369). Ed è, questa pratica innovativa della riflessione, in voluta rottura con i modi del filosofare propri della riflessione di tradizione scolastica.

Il saggio di Cristina Santinelli, *La certezza dell'anima, l'evidenza del corpo. Sul pensiero di N. Malebranche* (pp. 393-435), conduce l'attenzione sull'operazione fortemente spiazzante compiuta da Malebranche su un concetto che fonda l'intera filosofia cartesiana: la consapevolezza di sé, l'assoluta, immediata, trasparente – e pienamente soddisfacente – evidenza del *cogito* a se stesso. Operazione fortemente spiazzante, perché Malebranche costruisce il suo discorso teorico sulla fedeltà ai principi basilari dell'assetto speculativo di Descartes, e quindi a questa nozione della mente; ma ne trasforma dall'interno, per così dire, e profondamente, significati e valenze, fino a una sorta di svuotamento. La percezione di sé perde infatti innanzitutto il carattere dell'evidenza, ed è affidata invece a un sentimento interiore, che proprio in quanto sentimento nell'accezione cartesiana, è oscuro e confuso; l'immediatezza della coscienza di sé ne garantisce però, ancora, la certezza. L'anima si avverte solo attraverso le proprie modificazioni, che riceve passivamente da Dio. La sua relazione con il corpo risulta, di conseguenza, modificata rispetto alle formulazioni cartesiane; unita al corpo sì, ma in un rapporto di dipendenza conseguente al peccato originale, ne è 'disturbata' costantemente nella sua aspirazione al bene. Sensi ed immaginazione, in questa prospettiva, attraverso l'inganno di cui sono portatori, e grazie alla loro forza, esercitano sullo spirito un'autentica tirannia. Ma vi è nei sensi senza dubbio anche una valenza positiva, quella di garantire la preservazione della vita; a tal fine Dio li ha voluti involontari, rapidi e immediati, in modo che l'anima non dovesse occuparsi della conservazione del corpo. Analogamente, per certi versi, l'immaginazione ha un volto positivo, anch'esso, naturalmente, voluto da Dio, laddove funziona come una sorta di automatismo, contagio immaginativo, e permette la condivisione e la comunicazione tra gli uomini, la compassione e la simpatia. E il

corpo diventa, così, più che tramite di conoscenza degli altri corpi, come in Descartes, potente tramite di socialità.

Alla rinnovata proposta lockeana della questione dell'identità sono dedicati i saggi di Antonio Allegra («*In continuall flux and motion*». *Mente, materia e identità nell'empirismo classico*, pp. 437-455) e Giovanni Mari («*Sensi interni, identità personale e «stessa coscienza» in John Locke*, pp. 505-519). La teoria dell'identità elaborata da Locke rompe con una lunga tradizione, nutrita soprattutto in ambito teologico, come ci ricorda Allegra, perché abbandona definitivamente il riferimento alla sostanza. La problematicità della questione risulta, naturalmente, da questo abbandono, aumentata, giacché si cercava di rispondere a cruciali questioni teologiche che implicavano il problema dell'identità – la resurrezione, la transustanziazione, le persone nella Trinità – in modo nuovo. Già Hobbes, con la sua interpretazione della sostanza in termini corporei, dispiegava il nuovo ordine di problemi. E così, per altri versi, Margareth Cavendish, Robert Boyle e Ralph Cudworth. Costoro mostrano, ciascuno a suo modo, quanto l'elemento materiale, corporeo, sia del tutto inidoneo a fondare l'identità; offrono quindi anche un retroterra alla scelta lockeana di affidarsi, per la fondazione dell'identità, ad un principio comunque immateriale quale la coscienza. Anche le dispute sul tema immediatamente successive alla riflessione lockeana illuminano difficoltà e aporie, e sono testimoni della persistente esigenza di «spiegare il modo in cui sé temporalmente distinti restano tuttavia abbastanza connessi da mostrare fenomeni di responsabilità e soprattutto di *self interest*» (p. 455). Esigenza che non può essere soddisfatta, conclude Allegra, attingendo esclusivamente all'esperienza della materia, ed apre invece ad una prospettiva di tipo trascendentale.

Mari ricorda opportunamente quanto, a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, il dibattito sulla questione dell'identità personale abbia indicato nella teoria lockeana – espressa segnatamente nel capitolo XXVII del *Saggio sull'intelletto umano* – un luogo privilegiato di discussione. Motivo di tale 'attualità', per l'A., è la dirompente definizione del senso unitario della *persona* proprio attraverso la diversità e la discontinuità. Ma anche qui si giunge ad evidenziare più di una contraddizione. Lo spostamento compiuto da Locke, infatti, del fondamento della continuità dalla sostanza alla coscienza, di una coscienza che rimane sempre la stessa pur nelle «*differenti* consapevolezze di *differenti* percezioni» (p. 515), finisce per approdare ad esiti comunque metafisici: «Purtroppo questa esistenza perennemente medesima, apparentemente indispensabile, viene introdotta in un tipo di discorso che non la sopporta e che può solo postularla dogmaticamente» (p. 516). È questa però, per Mari, una contraddizione feconda, perché mostra la necessità di uscire, per recupe-

rare e costruire l'identità, dal «circolo chiuso della coscienza» e dei sensi interni (p. 518).

Carlo Vinti (*Idea corporis. Spinoza e il mind-body problem*, pp. 457-476) si fa accompagnare, nel ripercorrere i nodi del problema della relazione mente-corpo in Spinoza, da una serie di studi recenti e non. Consente particolarmente con le tesi espresse da Cristina Santinelli nel suo *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza* (Urbino, Quattroventi, 2000), soprattutto relativamente all'interpretazione della nozione di mente come *idea corporis*.

Si stacca nettamente da quest'ordine di riflessioni il saggio di Piero Di Vona che, come in qualche modo annuncia già il titolo, *Polemiche spinoziane* (pp. 477-488), intende «trattare gli errori che comunemente si commettono negli studi sulla filosofia di Spinoza» (p. 477). Lo fa percorrendo diversi luoghi dell'*Ethica*, spesso male o parzialmente interpretati, a giudizio dell'A., luoghi che vertono tutti su questioni ontologiche: l' anteriorità di natura della sostanza, essenza ed esistenza di Dio, Dio come causa immanente; chiude, brevemente, con la «concezione spinoziana dell'uomo».

È dedicato a Vico il contributo di Antonio Pieretti, *Vico: il senso, «luogo» della filosofia* (pp. 489-503), che sottolinea il ruolo della sensibilità nella gnosologia vichiana, accanto a quello fantasia e all'ingegno, trascorrendo velocemente dal *De antiquissima Italorum sapientia* alla *Scienza nuova*, e senza individuare, nel passaggio dall'una all'altra, rimarchevoli cambiamenti di prospettiva.

Il saggio conclusivo del volume, di Fabrizio Desideri (*Senso interno e senso esterno nella critica kantiana dell'idealismo cartesiano*, pp. 521-538) mostra la vitalità persistente di questioni cruciali che hanno agitato il dibattito filosofico moderno. Si ferma sui motivi, quasi un'urgenza speculativa, e sui contenuti della *Confutazione dell'idealismo* inserita da Kant nella II edizione della *Critica della ragion pura*. È, fondamentalmente, una confutazione della asserita e completa 'internità' dell'«io sono» cartesiano, dell'esclusività della sua dimensione temporale. L'esperienza interna non si dà, per Kant, che insieme all'esperienza esterna nella sua immediatezza. Nel momento in cui si nega la possibilità di un'esperienza puramente interna, ma la si vincola all'esperienza esterna, spazialmente collocata, il carattere dell'autoaffezione non può che risultarne modificato, così come gli equilibri e la disposizione dei sensi interni: viene ridimensionato, ad esempio, il ruolo dell'immaginazione nella percezione di sé. Si accolgono dunque non solo la passività insita nella sensazione, ma anche l'esistenza del suo oggetto in uno spazio esterno: «La posta che la Confutazione deve conquistare riguarda, allora [...] l'esternità immanente all'internità della rappresentazione e del rappresentarsi, e con essa, la possibilità di non dissociare l'empirico dal trascendentale» (pp. 530-531).

In appendice, le presentazioni di Henri Hugonnard-Roche, Carlo Pedretti e Colette Sirat (pp. 551-559) del volume per Graziella Federici Vescovili, *Ratio et superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovili* (ed. by G. Marchetti, O. Rignani and V. Sorge, Fidem, Louvain-la-Neuve, 2003).

MONICA RICCIO

1. ACOCELLA Giuseppe, *Per una filosofia politica dell'Italia civile*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 398.

I saggi di Giuseppe Acocella raccolti in questo volume sono stati pubblicati in anni diversi, eppure dalla loro lettura emerge come, costantemente, un unico ed articolato itinerario di ricerca abbia mosso l'A., il quale offre, tramite essi, un omogeneo quadro interpretativo della filosofia civile italiana tra Ottocento e Novecento.

In molti di tali contributi si parla di Vico e dell'influenza che il suo pensiero ha esercitato sulle riflessioni di molti degli intellettuali italiani che hanno contribuito a dar forma alla filosofia civile e ai valori di etica sociale dell'Italia contemporanea.

Nel contributo su *Il Bonghi inedito dell'Archivio di Stato di Napoli tra Giovanni Manna e Giambattista Vico* (pp. 187-198), dopo avere ricordato l'influenza che il pensiero di Manna ha avuto su quello di Bonghi a proposito della concezione dello Stato, del diritto pubblico e della proprietà privata, Acocella riflette su quanto l'intuizione vichiana sul 'diritto naturale delle nazioni' abbia costituito per Bonghi il fon-

damento degli Stati civili e quello della legittimazione a governare. «Quei costumi civili che originano e conservano le nazioni costituiscono l'oggetto dell'interesse di Bonghi per il filosofo napoletano. Il Vico interpretato da Bonghi è l'ispiratore di un liberalismo che propugna una concezione politica nella quale la minorità *civile* delle classi popolari impone e legittima la conseguente necessità del governo delle classi colte e mature, le cui tracce Vico ha saputo scoprire nell'antica sapienza dei popoli» (p. 194).

Il saggio *Vico e la storia in Stefano Cusani* (pp. 201-211) – che è il primo della sezione dedicata a *L'eredità dello storicismo vichiano*, entro la quale sono per l'appunto raccolti tutti i contributi dedicati all'influenza lasciata dal pensiero di Vico – è invece incentrato a mettere in luce come anche le riflessioni vichiane, e non solo l'eclettismo di Cousin e lo studio di Hegel, abbiano contribuito a delineare l'idea di storia e quella di metodo filosofico in Stefano Cusani.

In *Legge naturale e legge morale nello storicismo vichiano di Luigi Sturzo* (pp. 213-226), l'A. mette poi molto bene in

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.], Rosario Diana [R. D.], Sara Fortuna [S. F.], Fabrizio Lomonaco [F. L.], Federico Masini [F. M.], Roberto Mazzola [R. M.], Leonardo Pica Ciamarra [L. P. C.], Monica Riccio [M. R.], Manuela Sanna [M. S.], Alessia Scognamiglio [A. Scogn.], Alessandro Stile [A. S.].

evidenza il debito profondo che il senso storico che ispira l'intera opera di Sturzo contrae nei confronti di Vico. Il pensiero del filosofo napoletano, diffuso in Sicilia tra l'Ottocento e il Novecento tramite la mediazione di Romagnosi e del sensismo, influenza non poco l'orientamento di Sturzo verso la valorizzazione dei caratteri 'nazionali' dello storicismo, come pure verso l'aperto interesse nei confronti del diritto naturale e di un certo tipo di razionalità. «Contro Cartesio, al cui razionalismo [...] Vico oppone la razionalità dell'esperienza umana, Sturzo asserisce vichianamente che vero e fatto trovano nella storia la verifica della loro reciproca conversione. Ma anche contro l'idealismo hegeliano Sturzo contrappone lo storicismo vichiano» (p. 217).

Al Vico di De Marinis, Acocella dedica la propria attenzione nelle pagine iniziali del saggio *Positivismo e scienze sociali nel Vico di Errico De Marinis* (pp. 227-251). De Marinis, che fu il primo in Italia a tenere, presso l'Università degli Studi di Napoli, un corso in Sociologia, individua – sebbene secondo l'A. con una certa forzatura – nel pensiero del filosofo napoletano le linee di principio che fonderanno la scienza sociologica: «l'interpretazione, suggestiva ma interessata, del pensiero del Vico – che talvolta conduce De Marinis a fraintendere la filosofia, forzandola negli angusti confini della tesi del 'precursore', e fino ad identificare Scienza nuova e Sociologia – è tutta rivolta a ricomporre l'unità tra la natura e la storia degli uomini, contro Cartesio e alla ricerca di 'leggi naturali della società'» (pp. 228-229).

Infine, nell'ultimo saggio di questo interessante volume dedicato seppure indirettamente a Vico, quello su *Ugo Spirito e lo storicismo 'vichiano' di Werner Sombart* (pp. 253-275), Acocella indaga sul rapporto tra Spirito e il pensiero storicista di Sombart. Lo storicismo di matrice vichia-

na costituisce – al di là delle stesse intenzioni di Spirito – il termine di riferimento costante cui l'intellettuale finisce per condurre le proprie riflessioni, mentre lo storicismo di Sombart rappresenta un capitolo importante, seppure controverso, dell'incidenza di Vico nel Novecento. Lo storicismo 'vichiano' di Sombart è criticato da Spirito, il quale, come l'A. dimostra bene, nutre profonde riserve pure nei confronti del pensiero del filosofo napoletano: «[...] la critica rivolta a Sombart contiene in realtà una diretta e radicale riserva di spirito nei confronti di Vico. Andrebbe naturalmente accertato a quale Vico Spirito rivolga le sue osservazioni. Se al Vico di Sombart o ad un Vico direttamente indagato (del quale vi sono però assai esili tracce nella pur ponderosa opera dello Spirito)» (p. 271).

[A. Scogn.]

2. BEDNARIK Jan, *Vicovi Znaki* [Segni vichiani], Koper (Capodistria), Univerza na Primorskem, 2004, pp. 279.

3. BEDNARIK Jan, *Zgodovina v besedab. Pojem filologije v Vicovi filozofiji* [La storia narrata in parole. Il concetto di filologia nella filosofia di Vico], in «Annales. Series Historia et Sociologia» XIII (2003) 1, pp. 117-124.

L'A. esamina il concetto di storia in Vico, elemento portante per definire le dimensioni fondamentali dell'uomo. Accanto al mantenimento del primato teologico della provvidenza, Bednarik evidenzia l'emergere della figura dell'uomo della modernità, artefice del proprio destino, e individua nella 'scienza filologica' il mezzo con cui raccogliere le espressioni della storicità – destinate in quanto tali a svanire e

a trasformarsi – e avvicinarle agli elementi culturali caratteristici di ogni singola cultura. L'unità e la molteplicità – conclude l'A. – si contemplan: le diversità si basano sulla profonda uniformità dell'ingegno umano; l'analisi filologica confuta l'ipotesi della lontananza degli ambiti culturali e costruisce ponti tra culture diverse, mettendo in contatto i luoghi più remoti del mondo.

4. BORDOGNA Alberto, *Gli idoli del foro. Retorica e mito nel pensiero di Giambattista Vico*, Roma, Aracne, 2007, pp. 171.

Si tratta di una scarna introduzione al ruolo che entro il pensiero vichiano svolgono la retorica e il mito. Dopo una breve ricostruzione storico-culturale della Napoli del Secolo XVII, l'A. riflette sul fatto che il recupero da parte di Vico della cultura umanistica e rinascimentale avviene proprio a partire dalla consapevolezza della situazione culturale del proprio tempo.

Gli anni dell'insegnamento universitario, i rapporti con l'ambiente accademico, i 'contrast' con la speculazione cartesiana e il legame con la tradizione umanistica, le riflessioni sullo stato di natura e sulla filosofia della storia, i richiami all'arte della memoria rinascimentale e alla retorica del sublime dello pseudo-Longino, sono tutti temi trattati da Bordogna, seppure in maniera superficiale e conforme a modelli di interpretazione critica ampiamente conosciuti.

Molta attenzione è poi dedicata dall'A. alla ricostruzione della genesi di ogni opera di Vico, attraverso un procedimento in vero un po' ripetitivo e – anche in questo caso – privo di spunti critici personali.

[A. Scogn.]

5. COSTA Gustavo, *Perché Vico pubblicò un capolavoro incompiuto? Considerazioni in margine a La Scienza nuova 1730*, in «Italice» LXXXII (2005) 3-4, pp. 560-579.

L'A. parte dalla recente pubblicazione dell'edizione critica della *Scienza nuova* 1730 (a cura di P. Cristofolini e con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, A. Guida, 2000), con la quale «l'ecdotica vichiana ha fatto un passo da gigante» (p. 560), per proporre il frutto di un lungo e faticoso lavoro portato avanti tra le carte dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede presso la Città del Vaticano. Finalmente, con l'apertura dell'Archivio, sono venuti alla luce i documenti inediti che «gettano nuova luce sulla ricezione del pensiero europeo moderno in Italia e su altri aspetti importanti del mondo di Vico» (p. 563). La storia, del massimo interesse per lo studioso vichiano e non, degli ostacoli che la censura opponeva alla pubblicazione dei volumi, è un corredo a questo punto indispensabile e utilissimo per la lettura dell'opera vichiana e dei suoi continui rimaneggiamenti e ritocchi. È ormai evidente che «La *Scienza nuova* è un capolavoro incompiuto, perché il suo autore non poteva scrivere a tutte lettere quel che aveva in mente» (p. 566). Costa ci offre la descrizione appassionante del percorso della lettura della stesura del 1725 da parte dell'Inquisizione Romana, interessata a boicottare decisamente l'edizione patavina della *Scienza nuova*: il giudizio irrimediabilmente negativo di Giovanni Rossi, il primo teologo incaricato di questa lettura, seguito dal divieto della pubblicazione dell'edizione veneta e da un nuovo incarico di revisione affidato stavolta a Fortunato Tamburini, dalla cui penna emerse una valutazione che «non rende giustizia al genio del Vico», e che «concludeva dicendo che la *Scienza nuova* era

un'opera che non valeva la pena di proibire» (p. 571). La formula finale del «nihil decisum fuit» lasciò spazio a un nuovo incarico di lettura, del cui esito non si conosce nulla. «Gli inquisitori avrebbero dovuto far esaminare la seconda edizione, cominciando di nuovo il farraginoso processo fatto alla prima. I rapporti tempestosi con Vienna, che dava ricetta all'inviso Giannone, e una massa di libri sospetti, che si dovevano esaminare e proibire, salvarono Vico [...] dal dispiacere di finire all'Indice e la Santa Sede dalla vergogna di condannare pubblicamente il più grande filosofo italiano del Settecento» (p. 572). Se l'ecdotica ha davvero fatto passi da gigante con la nuova edizione vichiana, questi nuovi documenti e questi bei lavori di riflessione sull'argomento sicuramente faranno compiere passi da gigante all'ermeneutica vichiana.

[M. S.]

6. DAMIANI Alberto Mario, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, Rosario, UNR Editora, 2005, pp. 412.

L'intento dichiarato dell'A. è dimostrare l'intrinseca politicità della *Scienza nuova* e della teoria razionale del «corso che fanno le nazioni» che ne costituisce il fondamento. Secondo Damiani, la nuova scienza vichiana non si limita ad individuare i principi della 'comune natura delle nazioni', ma è attivamente impegnata a evitare i rischi della possibile dissoluzione dell'ordine civile degli stati moderni attraverso adeguati strumenti antropologici, istituzionali e linguistici per il governo razionale degli uomini. La natura politica della filosofia vichiana si manifesta appieno nella critica all'astratto razionalismo dei principi antropologici del giusnaturalismo moderno, che commette l'errore di

attribuire ai primi 'autori' del 'tempo oscuro e favoloso' una astorica natura umana razionale. La teoria vichiana della formazione dello stato politico e l'analisi delle forme di governo si basa, al contrario, su una concezione storica della natura umana che si trasforma nell'evoluzione dal patriarcato familiare al governo eroico della città aristocratica, alla repubblica monarchico/popolare. Il rapporto governanti-governati nel corso della storia mostra la parallela evoluzione dell'ordine delle idee e di quello delle istituzioni, fino alla completa umanizzazione della relazione giuridico-politica tra la mente che ordina e il corpo che obbedisce. Le istituzioni civili e le forme di governo dell'età della 'ragione tutta spiegata', che riconoscono tutti gli uomini partecipi di una 'comune natura', sono il risultato di un tortuoso processo storico che gradualmente porta al superamento della distinzione ontologica tra gli esseri umani caratteristica dell'età poetica e barbara.

Attento a cogliere nello sviluppo del pensiero del filosofo napoletano gli elementi di continuità e di rottura, Damiani ripercorre l'intero *corpus* dell'opera vichiana con la consapevolezza che la genesi storica della *Scienza nuova* non necessariamente coincide con la ricostruzione logica del suo fondamento teorico indicato nel principio *verum ipsum factum*. Di conseguenza, l'articolazione interna delle quattro sezioni del libro, rispettivamente dedicate a: «Antropologia e Politica» (pp. 19-107), «Politica e Linguaggio» (pp. 109-172), «Politica e Razionalità» (pp. 173-240) e «Scienza e Politica» (pp. 241-366), subordina l'analisi testuale all'esigenza di privilegiare l'emergenza del nesso teoria prassi nei nuclei concettuali della concezione vichiana della natura umana, della politica, del linguaggio e della scienza.

Damiani si sofferma sull'evoluzione del pensiero vichiano indicando un so-

stanziale scarto tra l'idea metafisica dell'uomo presente nel *De antiquissima* e l'approccio storico-sociale della *Scienza nuova*, tra l'unità astratta degli elementi costituiti la natura umana (*anima-animus*, mente-corpo) e la concretezza della descrizione del dispiegamento dei primi semi di verità nella corporeità semi-animale dei giganti-bestioni errabondi nello 'stato ferino'. «La descripción viquiana de este estado deja entrever una diferencia básica entre l'antropología metafísica de 1710 y la idea de ombre operante en la obra definitiva de nuestro autor. La inicial metafísica de Vico analizaba la naturaleza humana haciendo abstracción de la condiciones culturales, sociales y políticas en que la misma se realiza, poniéndola en relación sólo con Dios y con el mundo natural. La *Scienza nuova*, en cambio, presenta a la naturaleza humana como algo inescindible de dichas condiciones» (p. 43). La socialità, dunque, elemento essenziale per l'uscita dallo stato ferino, è all'origine della trasformazione delle passioni animali in passioni umane attraverso cui l'uomo interiore afferma la propria autorità sul proprio corpo e sulla natura. Le prime creazioni umane come la religione, la famiglia, il culto dei morti, sono il risultato della prima, naturale modificazione della mente umana che produce la metamorfosi fisica e morale dell'uomo allorquando, nelle disperate condizioni ambientali degli albori dell'umanità, «s'incominciò a menar fuori la forma di esso corpo umano di giusta corporatura dagli smisurati corpi lor giganteschi» (capov. 520).

Il carattere sociale della natura umana trova conferma, secondo Damiani, nel rapporto tra libero arbitrio e senso comune; se da un lato infatti la libertà è la condizione necessaria per la realizzazione dello sforzo (conato) della mente per frenare e dirigere i movimenti del corpo, dall'altro la soggettività dell'umano arbitrio «si ac-

certa e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del diritto naturale delle genti» (capov. 141). Come sottolinea Damiani, «la integración del libre albedrío y el sentido comun, permite a Vico fundamentar la creación humana de un mundo civil de tal modo que éste no pueda ser considerado ni como el resultado del destino, ni como resultado del azar» (p. 65), bensì come attuazione storica dei piani della «divina mente legislatrice». Ricordando le polemiche suscitate dalle contrapposte interpretazioni, idealista e cattolica, del concetto di Provvidenza, Damiani osserva la loro comune propensione ad ingabbiare Vico entro schemi filosofici precostituiti ricorrendo a nozioni, come trascendenza ed immanenza, del tutto estranei al lessico vichiano. In realtà, Vico usa il termine provvidenza per indicare, da un lato, la credenza comune a tutti i popoli in un essere superiore alla natura e agli uomini, dall'altro, per fondare la sua nuova scienza sull'ordine ideale eterno del corso che fanno le nazioni.

Nella prospettiva dell'interpretazione politica della filosofia di Vico, di assoluto rilievo risulta la funzione svolta dal linguaggio persuasivo nella vita civile. Damiani individua nella polemica anticartesiana e nella rivalutazione della topica proposta nel *De ratione* il momento iniziale della riflessione vichiana sul legame tra linguaggio e senso comune culminata nella scoperta della 'sapienza poetica' della *Scienza nuova*. La tropologia della retorica classica è presa da Vico a modello per spiegare le operazioni della mente primitiva creatrice del mondo mitologico che è la chiave d'accesso per la conoscenza della storia del 'tempo oscuro'. Si tratta di una logica estranea alla ragione moderna: infatti, «mientras el pensamiento conceptual de la edad humana parte de las similitudes y diferencias que encuentra en las cosas

empíricas y astrae las propiedades comunes, la mente primitiva atribuye unidad y sentido a su objeto identificándolo con un universal fantástico. La característica distintiva del pensamiento poético consiste en la capacidad de afirmar la identidad de una cosa particular identificándola con una figura mítica» (p. 125). Attraverso i «caratteri poetici» cristallizzati nei miti, l'infanzia del genere umano esprimeva la sua visione del mondo e raccontava la sua storia. La decodificazione razionale della fantastica rappresentazione delle gesta di dei ed eroi è la via maestra per comprendere le credenze religiose, i valori morali, i rapporti socio-istituzioni civili dei principi dell'umanità.

[R. M.]

7. DE CAROLIS Francesco, *Vico*, in ID., *Scritti di Filosofia. 1989-2006*, Napoli, Giannini, 2007, pp. 101-103.

8. DELLALOĞLU Besim F., *Vico ve Yeni Bilim* [Vico e la *Scienza nuova*], in «Felsefe Logos» IX (2001), pp. 143-152.

L'articolo introduce sommariamente al pensiero di Vico facendo riferimento alle interpretazioni di Berlin e di Löwith e riconducendo il contenuto della *Scienza nuova* nell'ambito dell'anticartesiano e dell'opposizione all'Illuminismo. Sono inoltre discusse le tesi di Vico su Omero e la loro validità all'interno della tradizione ermeneutica.

9. FERRARI Giuseppe, *Scritti di filosofia politica*, a cura di M. Martirano, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 225.

La scelta di saggi ferrariani proposta da Maurizio Martirano offre agli studiosi di Vico motivi di approfondimento sull'intenso lavoro critico del giovane studioso milanese negli anni immediatamente a ridosso della prima edizione critica delle opere di Vico (1835-1837). Come ricorda Martirano, «infatti, i contributi dedicati a Lerminier, Jannelli, Romagnosi, Ballanche, Mamiani, tutti composti tra il 1833 e il 1835, sono caratterizzati dal fatto di avere sullo sfondo le problematiche della *Scienza nuova*» (p. II). Da questi scritti giovanili è possibile enucleare alcuni dei nodi teorici della riflessione del Ferrari dei decenni successivi, e cioè, da un lato la fondazione di una nuova scienza storica, secondo le linee guide già anticipate da Vico ma criticamente rimodulate alla luce della romagnosiana teoria dell'incivilimento, dall'altro, il confronto con il pensiero filosofico e sociale francese segnato da una spiccata tendenza di Ferrari a gettare un ponte tra l'eredità della tradizione illuministica settecentesca e la cultura liberale della Restaurazione francese. La lettura di questi saggi, sottolinea Martirano, ci mostra «un quadro di ricerche incentrato sul riconoscimento dei limiti critici della tradizione illuministico-vichiana, ma anche sulla consapevolezza della sua necessaria integrazione con nuovi elementi 'positivi', utilitaristici e sociali, che sono in grado di mettere in rilievo la distanza che separa il secolo XIX rispetto a quello precedente» (p. XVI). Un vichismo critico, dunque, quello di Ferrari, segnato all'abbandono di ogni qualsivoglia tentazione metafisica – che costituisce, in definitiva, la cifra dell'intera vita intellettuale dello studioso milanese –, e che trova compiuta espressione nelle *Introduzioni* ai singoli volumi della ferrariana edizione di Vico, ingiustamente trascurate dagli studiosi a favore della più nota monografia sulla *Mente di Vico*, dove Ferrari, con notevole acribia, indicava i

plési teorici della filosofia moderna cui fare riferimento nella ricostruzione storica della genesi dei nuclei concettuali del pensiero vichiano.

[R. M.]

10. FRANGELLA Franco, *Giambattista Vico: scienza del vero e coscienza del certo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 128.

Nel presentare il volumetto, Ignazio Gironda scrive: «Con questo undecimo scritto filosofico, don Franco Frangella persevera nella sua tesi, orientata nel difendere i valori cristiani e umani insieme, mentre va discorrendo dei contenuti dottrinali di rinomati filosofi» (p. 7). Con queste premesse, turba non poco leggere, a p. 72 che «Vico parlò di Provvidenza perché senza di essa i primi uomini hanno avviato la nascita della 'gran città del genere umano'». Ci auguriamo che, a parte Vico, impossibilitato a farlo, non sia la censura ecclesiastica ad interrompere l'edificante progetto del Langella, il quale tuttavia nel corso del suo scritto tenta un recupero (ma in questo caso solo verso la censura) quando definisce il *conatus* vichiano come «sforzo volontario di resistenza alla passione in vista di una finalità cosciente» (p. 73). Nel primo caso confidiamo nella svista tipografica, nel secondo la riteniamo improbabile.

[A. S.]

11. GAMBAROTA Paola, *Syntax and Passions. Bouhours, Vico, and the Genius of the Nation*, in «Romanic Review» XCVII (2006) 3-4, pp. 285-308.

Il saggio ricostruisce linee ed effetti fondamentali del breve dialogo pubblicato

con il titolo *La langue française* nel 1671 dal lessicografo francese Dominique Bouhours, il quale salda le nozioni di 'genio della lingua' e 'genio della nazione' in quello che può essere considerato il primo paradigma del moderno nazionalismo linguistico. L'analisi comparativa delle lingue moderne di Bouhours pone in questione non semplicemente le qualità delle lingue o i risultati delle comunità letterarie che le praticano, bensì i risultati delle intere 'nazioni' che le parlano. L'obiettivo è esaltare la superiorità della Francia sulle altre nazioni europee, e il criterio assunto a tal fine è quello della 'naturalità', dichiarata da Bouhours massimamente propria della lingua francese – che presenta le cose 'esattamente come sono' – ed estranea invece ad altre, tra cui l'italiana, lingua di 'abbellimenti', 'languida ed effeminata'. Particolare rilievo assume la figura retorica dell'iperbato – l'inversione dell'ordine naturale delle parole all'interno di un sintagma – che è per Bouhours indice del disordine 'caratteriale' della nazione che la pratica: se infatti, come vuole Longino, 'l'hyperbaton è il segno più vero della passione', esso è il sintomo di una passionalità scomposta e mistificante; tale è appunto l'imputazione rivolta da Bouhours alla lingua e alla nazione italiana (e non va dimenticato che all'epoca la diffusione dell'italiano era direttamente legata a quella del melodramma). La partecipazione di Vico alla polemica franco-italiana che segue – nota come controversia 'Orsi-Bouhours' – è apparentemente scarsa. Tra i pochi accenni vi è la critica della lingua francese che s'incontra nel *De ratione*, dove Vico non si limita a rovesciare le accuse di Bouhours all'italiano, ma ne rovescia il presupposto: non è il genio della nazione a determinare il genio della lingua, ma bensì il carattere della lingua a dar forma all'ingegno di un popolo, sicché la lingua sottilissima e in certo modo disincarnata

dei francesi li destinava alla scoperta del metodo analitico, ma anche all'incapacità di andar oltre. Più a fondo, rileva l'A., la *Scienza nuova* era in grado di proporre 'una esauriente spiegazione antropologica delle teorie retoriche in questione e in particolare per la rivendicazione del fatto che i tropi sono l'espressione naturale degli affetti', in completa opposizione al ripudio razionalistico di essi, che anzi impedirebbe ogni comprensione di come opera la mente umana e di come sorgono le motivazioni umane. 'Naturale', in questo senso non è il linguaggio disincarnatamente logico ma al contrario quello degli universali fantastici.

[L. P. C.]

12. GIRARD Pierre, *La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico*, in «Quaderni materialisti» V (2006), pp. 161-182.

Il saggio si propone di approfondire l'influenza esercitata dalla tradizione epicurea sulla progressiva costituzione del sistema vichiano di una 'scienza nuova'. Girard conduce la propria analisi critica a partire dalle due grandi tradizioni filosofiche che hanno caratterizzato il panorama italiano durante il secolo XVII, e cioè quella galileiana e il cartesianesimo, entro le quali si innesta pure – a sua volta – quel materialismo dove è possibile inscrivere il pensiero di Epicuro e quello di Lucrezio.

L'A. mette molto bene in evidenza in che modo nel Seicento, in campo scientifico, la tradizione epicurea sia stata riattualizzata al fine di poter meglio pensare la modernità, pure grazie ai modelli epistemologici che sempre più, durante quegli anni, si diffusero nelle accademie scientifiche napoletane.

Vico, dichiara Girard, pur maturando un atteggiamento piuttosto ambiguo di fronte alla tradizione materialista, percepisce e fa propri i pensieri di Epicuro e di Lucrezio grazie al tramite di Gassendi, il quale gli permette di rendere teologicamente accettabile la tradizione materialista, rispondendo così ad una doppia esigenza di religiosità e di scientificità.

Di certo è molto interessante la duplice operazione compiuta dall'A. nelle pagine finali di questo articolo: Girard, infatti, non solo individua e isola i riferimenti, espliciti e non, che Vico fa della tradizione materialista – facendo notare che ciò che è apprezzato dal filosofo nel pensiero platonico (unico sistema peraltro che per Vico è capace di offrire un pensiero politico) è invece inversamente criticato in quello di Epicuro e degli Stoici – ma evidenzia anche in quale misura i 'prestiti' che il filosofo napoletano mutua dalla tradizione materialista entrano di fatto a far parte della struttura e dell'economia della *Scienza nuova*. Ne viene fuori che in sostanza Vico critica due sistemi filosofici che falliscono entrambi dal punto di vista epistemologico nella loro interpretazione del processo di socializzazione degli uomini. «Il problema» – conclude Girard – «non è di sapere se queste due filosofie siano moralmente condannabili ma di sottolineare le loro debolezze scientifiche ed epistemologiche» (p. 180).

[A. Scogn.]

13. GRECO Giosué Alfredo, *Il pensiero di Gianvincenzo Gravina nella cultura di oggi*, Cosenza, Pellegrini, 2005, pp. 246.

Di carattere prevalentemente biografico e agiografico, l'appassionata ricostruzione chiama il pensiero del calabrese a sostegno della più viva attualità (a proposito di «eutanasia» e «aborto», «donazione di

sangue e di organi», di «pena di morte» e «guerriglia», di «rivoluzione» e «strage», «genocidio» e «terrorismo») (pp. 149 sgg.), poggiando su una bibliografia che tradisce un prevalente interesse per la letteratura di primo Novecento e limitando quello per gli scritti più aggiornati alla citazione dei lavori di A. Poggi, A. Sarulli (sic) e F. Guffolino (sic) (p. 244). L'unico riferimento al filosofo della *Scienza nuova* è nel capitolo dedicato allo studio delle relazioni tra «Gravina e la filosofia», con lo scopo di sottolineare l'interesse per uno «studio unitario della filosofia e del diritto civile, [...] considerato l'origine della sistematica filosofia del diritto». Ed è questo tema, privo del necessario approfondimento critico, a dettare il «chiaro e sincero apprezzamento [...] avuto [...] anche da Gianbattista Vico che fu in polemica col grande pensatore calabrese, in conseguenza della creazione dell'Arcadia, ma si gloriò della sua stima e della sua amicizia» (p. 38).

[F. L.]

14. IMBRUGLIA Girolamo, *Alessio Aurelio Pelliccia e la storia filosofica a Napoli nel secondo Settecento*, in *Storia e vita civile. Studi in memoria di Giuseppe Nuzzo*, a cura di E. Di Rienzo e A. Musi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, pp. 77-102.

Dello storico ed erudito napoletano il contributo offre, in efficace sintesi, un profilo accurato che lo colloca adeguatamente nella Napoli di secondo Settecento, quando tra giurisdizionalismo e illuminismo si «era scavato un solco» e l'«eredità giannonica si indeboliva», mentre la «lezione illuminista di Genovesi pareva aprire nuovi orizzonti storiografici» (p. 82). E Pelliccia, partecipe delle aspirazioni del giansenismo, era attivo nel circolo masso-

nico dei fratelli de Gennaro in cui *magna pars* si rivelavano le attività e gli scritti di Pagano e Grimaldi. A questi dedica particolare attenzione Imbruglia, mettendo in risalto la presenza a Napoli del moderno modello di «storia filosofica», non esente certo dai richiami a Vico e alle grandi voci della cultura europea (da Montesquieu a Rousseau, da Hume a Raynal): «Attraverso Grimaldi, e poi Pagano, Vico poté agire a Napoli da un lato come freno a [...] ricerche di fantasia antiquaria, d'altro lato come spunto per riprendere le teorie *philosophiques* di Montesquieu e di Rousseau. Grazie a queste letture e forse pure grazie a questa polemica vichiana, dunque, si riscoprì il lato antropologico della *philosophie* [...]» (p. 95). E se il *De coemeterio* del Pelliccia appare al Grimaldi criticabile in quanto «storia fantastica» (p. 94), le *Ricerche filosofico-istoriche sull'antico stato dell'estremo ramo degli Appennini del 1782* segnano una svolta nella ricostruzione storica del modello italico preromano. Esse partecipano al dibattito storiografico di fine secolo per l'introduzione del moderno tema della «civiltà», che fa da spartiacque alle posizioni del Pelliccia con distanze significative dalle tesi del Pagano e avvicinamenti sostanziosi agli *Annali del Regno di Napoli* del Grimaldi per l'«affermazione del carattere indigeno dei Cumani» e l'«esclusione [...] di una loro derivazione orientale» (*ibid.*).

[F. L.]

15. JENNES Heinrich F., *Ingenium und Topik im Werk des jungen Giambattista Vico. Spätbarockes Vorspiel zur 'Scienza nuova'*, Books on Demand GmbH Norderstedt, 2003, pp. 114.

Il volume, se, da un lato, si caratterizza per la levità dell'impianto, che riesce a

introdurre il lettore nel centro della questione senza inutili appesantimenti, dall'altro, rinunciando – per così dire – ad affaticarlo con un ingombrante apparato di note, si presenta piuttosto avaro di documentazione, soprattutto per quanto concerne la letteratura secondaria.

L'ingegno viene configurato come il *proprium* dell'uomo, ovvero come quella facoltà che consiste nell'avvicinare e nel connettere ciò che a prima vista sembra distante non solo nello spazio – dando così luogo a produzioni di natura tecnologica –, ma anche nel tempo, collegando momenti storici cronologicamente lontani. Sicché, da questo punto di vista, l'operazione realizzata nel *De antiquissima* prima, e nella *Scienza nuova* poi, rivelano la straordinaria virtù d'ingegno del loro autore, capace di tenere insieme e congiungere al presente epoche storiche così remote e diverse.

Molto suggestivo e pertinente si rivela il rimando all'iconologia di Cesare Ripa (cfr. pp. 21 sgg.), che rappresenta l'ingegno in figura di giovane arciere: «giovane», in quanto la forza intellettuale non invecchia mai; «arciere», vestito solo di un elmo con un'aquila come cimiero, a sottolineare l'agilità, lo sguardo acuto e la potenza di penetrazione di chi è particolarmente dotato di *vis* ingegnosa.

In stretto rapporto con l'ingegno, quale sua «fondazione» (p. 64), è naturalmente l'arte della topica, intesa quale «strumento per ritrovare gli affini giacenti l'uno lontano dall'altro» (p. 72).

[R. D.]

16. KELEMEN Janos, *Dante, Petrarca, Vico – Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből* [Dante, Petrarca, Vico – Capitoli della letteratura e della filosofia italiana] Budapest, Áron-Brozsek, 2007, pp. 245.

La parte su Vico include (in forma ampliata) il saggio «I cerchi di Vico», pubblicato anteriormente nel numero speciale su Vico (2005, 4) della rivista letteraria «Helikon», recensita in questo «Bollettino» XXXVI (2006) alle pp. 211-217. Il volume comprende inoltre un discorso (dal titolo «Lingua e storia: Dante, Vico, Hegel») letto all'Accademia delle Scienze di Budapest nel 2004.

17. KONITZER Martin, *Giambattista Vico's open agenda of modernity*, recensione a V. ALBUS, *Weltbild und Metaphor. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert* (Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001), in «Semiotica» CLVII (2005) 1-4, pp. 571-575.

18. LOMONACO Fabrizio, *Filosofia e Filologia, Linguaggio e Storia nel «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» (1971-2000)*, in «Archivio di Storia della Cultura» XIX (2006), pp. 131-168.

In questa nuova riflessione sul «Bollettino», esposta in un recente convegno palermitano, Fabrizio Lomonaco individua alcuni fili conduttori che hanno accompagnato la rivista nei suoi oltre trentacinque anni di vita. In particolare, spicca l'attenzione verso il tema del linguaggio, tema che si è sviluppato nel tempo, intrecciandosi a quello originario delle ricerche testuali e della restaurazione ecdotica. Già dai primissimi numeri, Pietro Piovani si batteva per una lettura di Vico che fosse sempre meno 'filosofia del concetto' e sempre più del concreto, in questo senso andando a scandagliare l'esperienza comunitaria fondamentale presente nelle strutture del linguaggio. Come riassume

felicamente Lomonaco, «la nuova logica del concreto che Vico teorizza e che la cultura contemporanea può condividere è quella fondata sul riconoscimento della *ragione*, la quale nei modi del suo esistere è garanzia di *linguaggio*» (p. 142). Le serie del «Bollettino» che si sono succedute hanno mantenuto fermi questi principi, e la rivista ha sempre più ampliato il suo sguardo verso le forme storiche e simboliche del linguaggio poetico nella storiografia contemporanea internazionale. Al centro di una attenzione significativa è stata l'area tedesca, nella quale, durante il Novecento «la rivalutazione del nesso *filosofia-filologia* ha impostato una rinnovata disamina del problema *linguaggio*» (p. 144). Anche la seconda e la terza serie possono essere seguite da questa precisa angolazione: «a tale orizzonte di studio ha assicurato nuova linfa teorica e storiografica la lettura 'storicistica' di Vico, rielaborata da un nuovo storicismo 'critico-problematico', nettamente distinto e distante dall'interpretazione idealistica e crociana» (p. 151). Gli studi volti ai vichiani «universali fantastici», esaminati anche in relazione con la cultura tedesca del Settecento hanno portato «a capovolgere la tradizionale gerarchia tra parola e storia. La meditazione sul linguaggio non era più un corollario o un esito della filosofia della storia, ma l'argomento fondante la *scienza nuova*», e tale da far individuare nel filosofo napoletano «non solo il teorico della parola come espressione *naturale* del linguaggio ma il pensatore che ha elevato a oggetto di studio i *segni* in quanto *caratteri* distintivi del mondo civile delle nazioni» (p. 155).

L'A. riflette, a conclusione del suo saggio, sugli esiti «politici» della meditazione vichiana sul linguaggio e sul tema della «filosofia pratica», affiancata dal «recupero e la trasfigurazione della tradizione classico-umanistica e dell'eredità aristote-

lica» (p. 164). La valenza comunitaria della filosofia di Vico emerge dunque, aprendo ad un «universo intermedio — quello del linguaggio nella sua valenza filosofica — che prospetta non solo la possibilità di rendere concreta l'universalità del *vero*, ma contemporaneamente di aprire all'universale la concretezza del *fatto*» (*ibid.*).

[A. S.]

19. MALI Joseph, *Berlin, Vico, and the principles of humanity*, in «Transactions Of The American Philosophical Society» XCIII (2003) 5, pp. 51-71.

All'interno di un fascicolo delle «Transactions» curato dallo stesso Mali assieme a Robert Wolker e dedicato a *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, il saggio approfondisce e discute il rapporto con Vico come referente fondamentale dell'idea teorico-storiografica del contro-Illuminismo di Berlin. Per quest'ultimo, Vico è un autore capace di pensare contro la corrente dominante delle ideologie monistiche del suo tempo, e in ciò sta la sua autentica originalità, anzi il suo primato di «filosofo più originale che l'Italia abbia prodotto» (p. 50); a tale qualità fa però da contrappeso un ripudio della razionalità che lo rende suscettibile, come le altre figure cardine del contro-Illuminismo berliniano (da Hamann a Herder da de Maistre a Sorel), di molteplici equivoci ideologici. Se Berlin si oppone con ogni forza alla riduzione strumentale di Vico a «precursore» di questa o quella tendenza politica o filosofica, è però vero, rileva Mali, che egli stesso lo presenta come «anticipatore di ogni genere di teoria moderna» (p. 53), con una tendenza particolarmente accentuata a mettere il suo pensiero in relazione con la scuola tedesca, in qualità di vero scopritore delle *Geisteswissenschaften* e del con-

cetto del *Verstehen*. Il più importante risultato intellettuale di Vico è difatti per Berlin «non semplicemente l'applicazione alla storia della vecchia nozione teologica, e poi nuova nozione filosofica, del *verum-factum* [...], ma piuttosto la più acuta comprensione di *come* gli uomini hanno fatto la storia: attraverso le loro facoltà umane troppo umane dell'immaginazione mitopoietica (*fantasia*), della memoria (*memoria*) e dell'invenzione creativa (*ingenium*)» (p. 55). In questo senso, Vico è per Berlin l'inventore della «antropologia storica», ossia l'iniziatore della «svolta genealogica nelle scienze storiche dell'Illuminismo»: una nuova metodologia interpretativa che Berlin condensa nella formula «immaginazione ricostruttiva» (p. 56), aderente alla «costruzione mitopoietica della realtà sociale» e punto di accesso, dice Mali, a «quella che oggi chiamiamo *cultural history*» (p. 58). Nel ripercorrere ora le obiezioni che a questa ricostruzione sono state mosse da varie parti (dall'approccio 'positivista' di Leon Pompa, che vede nei *Principij* di Vico una diretta eredità della metodologia scientifica newtoniana, al richiamo filologico di Peter Burke ad un Vico interamente immerso nella cultura napoletana del suo tempo e in nessun modo da risucchiare in attualizzazioni), Mali problematizza l'interpretazione di Berlin (a sua volta consapevole – ripete Mali, che ne fu allievo – delle proprie forzature interpretative), per farne emergere le strutture portanti. Ossia anzitutto l'immenso rilievo che riveste per la filosofia politica e la storia delle idee di Berlin l'idea di una «costruzione della realtà sociale per via pratica, per mezzo del senso comune, in ultimo mitica» (p. 60), idea che conduce al fondamentale principio metodologico e assiologico della «pluralità umana nella storia» (p. 61): la «fondamentale condizione sociale di una pluralità di norme e di forme di vita etiche, politiche

ed estetiche» da cui dipende per Berlin «ogni altro grande tema della identità, libertà e dignità umana e dell'equità sociale e politica» (p. 62). Qui sta per Berlin il valore dell'anti-monismo di Vico e degli altri campioni del contro-Illuminismo. Ma con ciò la domanda su fino a che punto tale 'pluralismo' sia un tratto veramente vichiano s'impone con forza, come Mali rileva nel richiamo alla distinzione in Vico tra 'pluralismo culturale' e 'relativismo morale' rivendicata in risposta da Arnaldo Momigliano o anche in riferimento all'aperta contestazione dell'interpretazione liberale di Vico avanzata da Mark Lilla col suo Vico anti-moderno e anzi «apolegeta cristiano». La risposta di Mali non solo assume la distinzione tra 'pluralismo culturale' e 'relativismo morale' accolta da Berlin stesso, ma accentua anche la problematicità del primo termine, nella misura in cui osserva che «Vico potrebbe sì essere giunto a riconoscere il 'pluralismo culturale' come qualcosa d'inevitabile, non però come qualcosa di dotato in sé di valore» (p. 63). A rigore, infatti, la rivendicazione vichiana della verità del solo cristianesimo su tutte le altre 'false' religioni, come pure l'assunto della «supremazia etica e politica delle contemporanee 'perfette monarchie' cristiane europee, rivelano che Vico stava ben dietro a pensatori 'monistici' dell'Illuminismo come Locke o Voltaire», sotto questo riguardo. La proposta di Mali è allora quella di una revisione della concezione 'pluralistica' di Vico elaborata da Berlin, in grado di «modificare non solo alcune delle sue interpretazioni 'modernistiche' ma anche la più fondamentale concezione dicotomica di 'Illuminismo' e 'contro-Illuminismo'» (quest'ultimo, con le parole di Charles Taylor, da intendersi più che altro come un «aspetto immanente dell'Illuminismo medesimo» – p. 64). In questa prospettiva dialettica e non più antitetica emergono con maggior

forza le ragioni opposte da Foucault all'interpretazione di Vico come contro-illuminista, ossia anzitutto l'evidenza della sua condivisione di alcuni assunti fondamentali dell'Illuminismo e principalmente quello di una comune e stabile natura umana. Il 'principio dell'umanità' enunciato da Vico va letto allora, secondo Mali, in direzione della rivendicazione «ermeneutica e non empirica [...] che ogni comprensione interculturale, per esser solo possibile, deve assumere e seguire alcune norme assolute o [...] 'nozioni liminari' che determinano l'ambito in cui diverse forme di vita possono essere esercitate e riconosciute come umane». Un pensiero dei 'limiti della ragione umana' in effetti non estraneo allo stesso Berlin, il quale proprio negli anni a cui risale il primo grande saggio su Vico, s'interrogava, «se non su valori universali, [su] un *minimo* senza il quale difficilmente le società potrebbero sopravvivere» (p. 66).

[L. P. C.]

20. MARIENBERG Sabine, *Zeichenhandeln. Sprachdenken bei Giambattista Vico und Johann Georg Hamann*, Tübingen, Narr, 2006, pp. 166.

Il saggio di Sabine Marienberg propone un'analisi comparativa delle riflessioni sul linguaggio di Vico e di Hamann da una prospettiva originale, che utilizza per la propria interpretazione la teoria sviluppata dall'epistemologo costruttivista Kuno Lorenz della semiotizzazione dell'azione a cui fa riferimento lo stesso titolo della ricerca.

Il punto di vista adottato offre anzitutto una chiave di lettura teorica forte, che prende posizione in modo netto e aggiornato all'interno della sterminata bibliografia secondaria e degli accesi dibattiti critici sui due autori, per inserirsi in quell'in-

dirizzo di ricerca sul pensiero linguistico vichiano che ha in Jürgen Trabant uno dei principali esponenti. Esso parte dall'individuazione nella filosofia di Vico del primo *linguistic turn* della tradizione filosofica occidentale, che ha una seconda essenziale anticipazione nel pensiero meta-critico inaugurato da Hamann nella sua polemica contro la filosofia kantiana e poi sviluppato dalle metacritiche del linguaggio di Herder e di Humboldt.

Il metodo e i riferimenti storico-teorici scelti da Marienberg hanno l'ulteriore merito di ricondurre ai due pensatori del diciottesimo secolo l'origine di una tradizione filosofico-linguistica, minoritaria soprattutto nella discussione contemporanea, ma non per questo teoricamente meno rilevante, che imposta la questione della natura umana, del suo carattere specificamente linguistico e delle facoltà che determinano la simbolizzazione eludendo il modello classico delle antinomie che oppongono da un lato natura e cultura, dall'altro comunicazione e cognizione. Di questo approccio pragmatico-semiotico l'A. assume anzitutto l'ineliminabile componente riflessiva che caratterizza la trattazione antropologia, così come qualsiasi filosofia che si interroga sul linguaggio, perché è sempre un essere umano che interroga, attraverso il linguaggio, la natura umana e linguistica che lo costituisce. Altrettanto essenziale è l'altro elemento della prospettiva teorica di Lorenz, ossia la dimensione dialogica intersoggettiva interna alla modalità significativa umana, che sottende un modello triadico per cui Marienberg fa opportunamente riferimento alla formulazione di Peirce secondo la quale un segno sta per un oggetto ed è tale rispetto a un interlocutore e sotto una determinata prospettiva.

Il saggio è diviso in cinque capitoli: dopo aver introdotto, nel primo, la griglia teorica 'pragmatico-semiotica' a cui l'in-

terpretazione di Vico e Hamann farà costantemente riferimento, l'A. prende avvio dalla costruzione delle origini («Die Konstruktion der Anfänge») ponendo a confronto le posizioni di Vico e Hamann su natura divina e umana della glottogenesi, per poi procedere nel capitolo successivo a prendere in esame in modo analitico il modo in cui i due filosofi impostano la questione dell'evoluzione e delle caratteristiche che attraverso i modi della sua genesi, si producono nel linguaggio umano («Sprachentwicklungs»), per poi affrontare, nel capitolo «Materialität und Idealität» le tensioni e i nodi teorici più complessi degli scritti filosofici vichiani e hamanniani, che portano, nel caso di Vico, ad affrontare il doppio statuto, genetico e funzionale del modello delle tre lingue e della tesi della gemellarità di lingue e lettere, così come la possibile complementarità di dimensione poetica e dimensione riflessiva che l'A. vede attuata nella scrittura filosofica di Hamann, più che in quella di Vico.

Se l'originalità di Vico e di Hamann consiste nella capacità di pensare la matrice della simbolicità (in cui, ricorda Marienberg, viene inclusa insieme alle lingue l'intera dimensione culturale umana) a partire da attività corporee che vengono appunto trasformate in segni a cui viene attribuito un valore anzitutto performativo (esse invitano a compiere azioni che portano alla produzione dello stesso mondo umano, delle istituzioni religiose, giuridiche, politico-sociali, economiche), quella dei bestioni delle origini è per Vico, come ricorda in più occasioni l'A., una mente preriflessiva, affettivamente marcata, fortemente segnata dalla corporeità, una mente il cui carattere poetico è in grado di produrre universali fantastici, ma non di cogliere in modo critico il carattere di finzione del proprio agire e dunque la prospettiva prodotta dal proprio sapere poetico come prospettiva. Questa impos-

sibile coincidenza di sguardo critico e sguardo poetico che tiene separati filosofo e poeta delle origini, e che emergerebbe, secondo Marienberg, senza ambiguità dalla *Scienza nuova* di Vico, ha anche degli esiti etici ed etico-linguistici che l'A. analizza nell'ultimo capitolo, «Die Sprache der anderen», affrontando la questione della molteplicità delle lingue e del rapporto con l'alterità. Se qui Marienberg rileva nel pensiero vichiano, in accordo con quanto messo in evidenza dagli studi di Jürgen Trabant, uno sbilanciamento a favore della dimensione universale a cui sembra in particolare far riferimento l'idea di un dizionario mentale comune delle nazioni, l'A. invita anche a prendere in considerazione alcuni passi in cui emerge una diversa consapevolezza dell'alterità linguistica e della coesistenza di diverse modalità di designazione presso i diversi gruppi sociali. Non aggiunge però che questo porterebbe fin dal principio a una consapevolezza almeno parziale del carattere prospettico delle produzioni poetiche che sembra del resto in accordo anche sul piano filosofico più generale con la tesi vichiana della contemporaneità genetica delle tre lingue secondo cui un nucleo riflessivo, costitutivo della lingua degli uomini con il suo carattere arbitrario deve essere immediatamente attivo, sia pure in proporzione minima. In questo senso la dimensione etico-linguistica del progetto vichiano e la sua tensione rispetto a una interpretazione esclusivamente diacronica del modello delle tre lingue consisterebbe proprio nella capacità che Vico rivendica con la propria scoperta del sapere poetico, in polemica con la boria dei dotti e delle nazioni, di non rimuovere completamente nessuna delle diverse tecniche di significazione di cui la natura umana è in ogni epoca costituita.

Interessante in questa direzione è anche il riferimento alla «Pratica della Scien-

za nuova», esclusa da Vico nella versione definitiva dell'opera e presente invece nella traduzione tedesca di Hösle e Jermann. Marrienberg interpreta la scelta vichiana come il frutto di una amara disillusione rispetto alla possibilità di esercitare attraverso la propria epoca un'influenza anche in termini etico-politici sulla cultura del suo tempo.

Nel confronto attuato anche sul piano biografico e letterario tra Vico e Hamann colpisce in particolare la maggior libertà della scrittura del secondo, capace di coltivare la propria soggettività, in maniera persino troppo estrema e a rischio dell'incomprensibilità, attraverso uno stile in cui troneggiano le sue passioni e che non ci cela neppure il radicamento sessuale e più in generale corporeo di queste ultime. L'A. indica a ragione, come emblematico di una scrittura che sa di poter essere sommativamente creativa in quanto libera da vincoli estremi e da ricadute utilitaristiche del proprio prendere posizione, il rimprovero rivolto da Hamann a Herder di aver piegato il proprio scritto glottogenetico alla formulazione richiesta dall'Accademia di Berlino con il proprio quesito e alla evidente connotazione ideologica che questo conteneva. L'esempio è interessante perché rivela, proprio su questo punto, un contrasto nettissimo con l'atteggiamento di Vico che, come ricorda l'A., non può menzionare in modo esplicito la tradizione glottogenetica epicurea e lucreziana a cui pure fa evidentemente riferimento e per cui il rispetto del dogma cattolico è un vincolo insormontabile che influisce anche sulle successive revisioni della sua *Scienza nuova*. Tanto più ammirabile appare dunque lo sforzo costante di mediazione fatto da Vico al fine di ritagliarsi uno spazio di libertà per il proprio pensiero e tanto più comprensibile la delusione che il contesto europeo a cui si rivolge dedicando la prima edizione della *Scienza nuova* alle Accademie d'Europa non ne abbia invece

riconosciuto il valore. Attraverso il dialogo tessuto tra Vico e Hamann e quello di questi con una riflessione semiotica contemporanea teoricamente sofisticata, *Zeichenbandein* offre un'altra riconferma del ruolo cardine del napoletano per la moderna filosofia del linguaggio.

[S. F.]

21. MARTIRANO Maurizio, *Giambattista Vico*, in *Filosofie nel tempo*, 3 voll., a cura di P. Salandini e R. Lolli, Roma, Spazio Tre, 2002, vol. II, pp. 835-895.

Corredato da una bibliografia necessariamente essenziale, da una scelta di brani particolarmente significativi e da giudizi critici di importanti studiosi otto-novecenteschi, la voce dedicata a Vico da Maurizio Martirano traccia in modo sintetico ma efficace l'evoluzione intellettuale del maggiore filosofo italiano del Settecento. Dopo aver ripercorso i momenti salienti della vita e presentato le opere del pensatore napoletano – non senza accennare al contesto culturale entro cui inquadrare una produzione letteraria «sin dal suo esordio segnata da una chiara finalità 'etico-politica' che pone al centro dei suoi interessi il mondo umano» (p. 839) – l'A. si sofferma su alcune tematiche presenti nelle *Orazioni inaugurali*, nel *De antiquissima* e nel *Diritto universale*, che individuando le condizioni di possibilità del conoscere e dell'agire umano consentono a Vico di elaborare una teoria della storia fondata su di un concetto di *ratio* inclusivo sia delle facoltà intellettuali sia di quelle sensibili. L'A. sottolinea opportunamente che le tre redazioni della *Scienza nuova* «dovrebbero essere studiate e ricostruite autonomamente» (p. 847), anche se è innegabile che sin dalla prima edizione del 1725, nel confronto-scontro con la rappresentazione

dello stato di natura dei giusnaturalisti (Grozio, Hobbes, Pufendorf, Selden), la riflessione di Vico intorno alla *natura delle nazioni* si incammina verso la faticosa ricerca dei *principi dell'umanità* che verranno ripensati nelle successive redazioni del suo capolavoro dove, come giustamente mette in risalto l'A., un'originale teoria dell'ingegno e della fantasia consente a Vico di *intendere* le modalità del pensiero mitopoietico dei primi 'autori' dell'umanità.

[R. M.]

22. MAZZARELLA Arturo, *La potenza del falso. Illusione, favola e sogno nella modernità letteraria*, Roma, Donzelli, 2004, pp. 246.

Uno studio interessante e piacevole questo di Arturo Mazzarella, denso di interrogativi di fondo volti ad indagare 'cosa' inventano lo scrittore e il poeta 'assoluti', e quali sono i processi che regolano la creazione letteraria in genere.

Nessuna figura, nessuna immagine letteraria e poetica potranno mai corrispondere e aderire in maniera assoluta alla realtà, chiarisce da subito l'A. nell'*Introduzione*, specificando pure che «la rete di figure e di immagini a cui la scrittura affida il compito di testimoniare materialmente la propria 'creatività' costituisce un filtro opaco che interdice al processo inventivo la sua piena esplicazione» (p. 7).

Illusioni, favole e sogni sono indagati e scandagliati, con una prosa di grande suggestione, attraverso le pagine di Novalis, Leopardi e Valéry, per poi sfiorare il pensiero di Vico, Herder, Poe, Hoffmann, Baudelaire e Proust. In particolare, per il filosofo napoletano, ricorda Mazzarella, favola e favella sono congiunte in un rapporto di piena identificazione: «Originariamente la favola, secondo Vico, si con-

fonde con il linguaggio stesso. È nella favola che il linguaggio affonda le proprie radici; iniziando a dispiegarsi attraverso metafore e figure: le quali, in quanto assolvono una funzione spiccatamente comunicativa, acquistano un'irrevocabile realtà» (p. 91). Per Vico, prosegue l'A., la logica che presiede alla formazione del linguaggio non conosce ancora alcuna distinzione tra vero e falso. Il 'primo parlar' fonda, infatti, le proprie garanzie di veridicità sulle evidenti imperfezioni che lo caratterizzano: su un'articolazione che in principio si presenta addirittura come pre-verbale, 'muta'. Favola e mito, inoltre, vanno intesi quale '*vera narratio*', ossia 'parlar vero'. «Una definizione che basta, da sola» – chiarisce Mazzarella – «a meritare l'aura di novità nella quale Vico avvolge la sua 'scienza' [...]; riportare alla luce le origini 'favolose' del linguaggio è un'operazione che non ha riscontri nella cultura europea del suo tempo e, soprattutto, segna una radicale rottura con una duplice tradizione filologica e filosofica» (p. 92).

[A. Scogn.]

23. MELCHIORI Giorgio, *Joyce e l'eternità. Da Dante a Vico*, in «Belfagor» LX (2005) 360, pp. 617-633.

In questo testo, presentato nel corso di una «Lezione pubblica Natalino Sapegno» nel maggio 2005, l'A., dopo un rapido *excursus* sulle rappresentazioni dell'eternità nella letteratura occidentale, dalla circolarità e dal gorgo danteschi alla piramide serpentina di Michelangelo fino al doppio cono a spirale disposto a clessidra di Yates, e dopo aver presentato «una linea diretta di trasmissione nelle letture in chiave moderna» dell'*Odissea* «dal Seicento in poi attraverso i testi di Fénelon, Fielding e finalmente Joyce» (p. 625), si

sofferma sul tema dell'eternità nell'«universo antropocentrico joyciano» che identifica in conclusione, riferendosi alla poesia composta dallo scrittore irlandese in occasione della morte del padre e della concomitante nascita del nipote, con «l'incessante succedersi delle generazioni umane» (p. 633). In questa prospettiva l'influenza di Vico si evidenzia soprattutto nella struttura del nuovo romanzo a cui Joyce lavorava dopo la pubblicazione di *Finnegans Wake* nel 1939, definita a partire dalla scansione delle tre età degli dei, degli eroi e degli uomini, e dal principio del ricorso storico. Ne deriva uno schema quadripartito, ulteriormente complicato dallo sdoppiamento della prima parte, che Joyce stesso identificava graficamente con il disegno della *quincunx*, e di cui l'A. sottolinea la varietà di corrispondenze in diversi ambiti sottolineando in particolare la dimensione temporale, «nella quale il ciclo passato, presente e futuro si completa nell'eternità» (p. 631).

[D. A.]

24. «New Vico Studies» XVIII-XXV (2000-2007).

Esaminando gli ultimi otto numeri dei «New Vico Studies» XVIII-XXV (2000-2007), non può sfuggire l'impegno già da tempo profuso dall'Institute for Vico Studies nella produzione di traduzioni importanti delle opere di Vico. In particolare, a partire dal volume XXI (2003) ha avuto inizio quella del *Diritto universale* con la *Sinopsi* [*Synopsis of Universal Law*] e il *De uno* [*On the One Principle and One End of Universal*], proseguita con la prima parte del *De constantia* e delle *Notae* [*On the Constancy of the Jurisprudent, including Notae*] nel volume XXIII (2005); poi con le *Dissertationes* [*Dissertations*] nel

XXIV (2006) e infine, con la seconda parte del *De constantia* [*On the Constancy of the Jurisprudent*] nel XXV (2007). Di questo importante contributo all'opera giuridica di Vico si darà ampio risalto in un prossimo numero di questo «Bollettino».

Ma sono presenti ancora altre traduzioni di pagine vichiane rare o di brevi testi: nel volume XIX del 2001, il *Primo e Secondo Ragionamento*, a cura di G. Pinton e *Ad lectores aequanimos* [*Vico's Address to His Readers*], a cura di D. Ph. Verene; nel vol. XX (2002), *Le Cene sontuose dei Romani* [*On the Sumptuous Dinners of the Romans*], a cura di G. A. Trone, cui si accompagna un contributo di D. Ph. VERENE (*Vico and Culinary Art: On the Sumptuous Dinners of the Romans and the Science of the First Meals*); nel vol. XXII (2004), il *De mente eroica* [*On the Heroic Mind*] a cura di P. J. Archambault, nonché il paragrafo scritto da Vico nel 1731 e posto tra le *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte alla Scienza nuova 1730*, qui curato e tradotto da D. Ph. Verene con il titolo *How All the Other Sciences Must Take Their Principles from This* [*Science of Divination*], mentre nel XXIV (2006) è apparsa la traduzione, con relativo commento, delle *Vici vindiciae*, sempre a cura di Verene.

Secondo una struttura consolidata, gli altri fascicoli dei «New Vico Studies» si presentano organizzati in *Articles, Notes e Review*; spesso la sezione dei saggi e delle note costituisce un *corpus* tematico unitario. Nel volume XVIII (2000), oltre al contributo di D. R. KELLEY su *Vico and the Archeology of Wisdom* spiccano interventi sulla letteratura del Novecento (B. K. AXEL, *Who Fabled: Joyce and Vico on History and Constraint*; D. Ph. VERENE, *A Note on Vico and Yeats*), su temi legati al linguaggio e alla politica (O. REMAUD, *The Rhythm of History: Nature, Language, and Politics in Vico's Scienza nuova*; M.

CHERCHI, *A Note on Vico's Typology of Language*) e al pensiero contemporaneo (J. ASHLEY, *Vico and Postmodern Reflection*; TH. I. BAYER, *The Future of Vico Studies: Vico at the Millennium*).

Centrato su temi legati al diritto il volume XIX (2001), con i saggi di M. H. FISCH, *Vico on Roman Law*; B. A. HADDOCK, *Heroes and the Law: Vico on the Foundations of Political Order*; J. D. SCHAEFFER, *Vico's Il Diritto universale and Roman Law*; N. S. STRUEVER, *Hobbes and Vico on Law: A Rhetorical Gloss*.

Di impostazione prevalentemente pedagogica il volume XX (2002), con i contributi di D. KELMAN, *Diversiloquium, Or, Vico's Concept of Allegory in the New Science*; D. PH. VERENE, *Vico and Civil Society: Four Essays*; e *Vico's Method of Studies in Our Time*; TH. I. BAYER, *Vico's Theory of Education for the Common Good*; S. DONATELLI, *Vico's Topica Conception of Civil Wisdom*; M. L. MIFSUD, *The Figure of Homer in the Rhetorical Structure of Vico's Pedagogy*; W. R. SCHULTZ, *Bloom's Theory of Poetry: The Anxiety of Vico's Influence*; per concludere con una «Critical Discussion» di G. A. PINTON su *Vico in Spanish: The Aurora of a New Era*.

Il volume XXII (2004) raccoglie gli atti del Convegno su «An Assessment of Vico and Renaissance Studies», con i contributi di D. PH. VERENE, *Vico's History*; A. BATTISTINI, *Vico Alpha and Omega*; F. LOMONACO, *The Second New Science (1730) from an Annotated Neapolitan Copy*; R. A. COLLINS, *An Ontological Constructionist Interpretation of Vico's Philosophy of History*; A. U. BERTLAND, *Vico's Reasoning Concerning the Origin of Number*; CH. A. CRAMER-K. T. GRANT, *La démarche poétique from Vico to Surrealism*; D. PH. VERENE, *Vico's Addition to the Tree of the Poetic Sciences and His Use of the Muses: A Commentary*.

Infine, nel volume XXIV (2006), insieme ad alcune già menzionate traduzio-

ni, il saggio di D. L. MARSHALL, *The Impersonal Character of Action in Vico's De Coniuratione Principum Neapolitanorum*.

Secondo le consuetudini di questo «Bollettino», dopo la recensione dell'ultimo numero monografico riprenderemo l'analisi di ciascun volume della prestigiosa rivista americana.

[A. S.]

25. ÖNAL AKKAŞ Sema, *Bacon ve Vico'da Ýlahi ve Ýnsani Bilgi* [Sapienza umana e divina in Vico e Bacone], in «Felsefe Dünyası» XXXIX (2004), pp. 133-143.

L' A. presenta e confronta le prospettive di Vico e Bacone rispetto alla sapienza divina e umana, sottolineando in particolare la differenza nella definizione del campo – rispettivamente, il mondo storico e quello naturale – in cui i due filosofi hanno ritenuto di poter fondare un metodo per la conoscenza su base induttiva, nonché il ruolo assegnato da Vico alla provvidenza divina.

26. ÖNAL AKKAŞ Sema, *Tarih ve Ulus* [Storia e Nazione], in «Jeopolitik» XXVII, aprile 2006, pp. 84-88.

L'articolo affronta la concezione vi-chiana della storia dell'umanità identificata, nella vita delle nazioni, con il loro ciclo di nascita, crescita e morte, in cui si manifesterebbe l'azione della provvidenza divina nella storia. L'A. presenta i diversi aspetti in cui Vico declina il concetto di 'nazione' (sistema istituzionale, insieme di elementi distintivi, ambito di conflitti sociali) e che contribuiscono a determinarne

la storia, enfatizzando il rifiuto vichiano delle concezioni ateistiche, causalistiche e fatalistiche.

27. ÖNAL AKKAŞ Sema, *Vico' da Ulusların Kültürel Kökeni* [L'origine culturale delle nazioni in Vico], in «Siyaset ve Toplum» IV (2005), pp. 149-156.

In questo breve articolo, apparso su una rivista di studi politici e sociali, l'A. presenta l'opera vichiana come una fusione di scienza, teologia e metafisica, sottolineando in particolare l'importanza attribuita da Vico alla lingua come segno e strumento di civilizzazione e di identità nazionale, e alla religione come principale fondamento della civiltà.

28. ÖNAL AKKAŞ Sema, *Vico' nun Kültür Anlayışı* [La comprensione della cultura in Vico], in *Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı* [Omaggio al Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay], Ankara, Gazi Kitabevi, 2006, pp. 259-267.

29. ÖNAL AKKAŞ Sema, *Vico ve Milliyetçilik* [Vico e il Nazionalismo], in «Doğu Batı» [Est-Ovest] XXXIX (2007), pp. 117-127.

L'articolo, pubblicato in un numero monografico di una rivista di filosofia comparata dedicata al nazionalismo, propone una lettura di Vico come precursore, in qualche misura, dei movimenti nazionalistici dell'Ottocento. Le considerazioni su cui l'A. fonda la sua tesi riguardano fra l'altro il ruolo assegnato alle nazioni e ai loro caratteri culturali nella filosofia della storia vichiana, la distinzione fra ebrei e gentili, la superiorità attribuita a Roma in particolare sul piano giuridico e il ruolo

paradigmatico attribuito alla storia romana nel definire le fasi della storia delle nazioni.

30. PENCAK William, recensione a G. VICO, *Universal Right* (Translated from Latin and Edited by G. Pinton and M. Diehl, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000), in «International Journal for the Semiotics of Law» XVII (2004) 1, pp. 93-97.

31. PLACELLA Annarita, *Gianvincenzo Gravina e il linguaggio profetico*, in *Memoria biblica e letteratura*, a cura di V. Placella, Napoli, Università degli Studi «L'Orientale», 2005, pp. 447-467.

Rielaborando alcune tesi di una sua monografia (*Gravina e l'universo dantesco*, Napoli, Guida, 2003), l'A. esamina il rapporto instaurato dal filosofo calabrese tra l'allegoria dantesca, quella biblica e le favole degli antichi 'poeti teologi'. Dedicato opportuno spazio al confronto tra la *Poetica* di Campanella e la *Ragion poetica* di Gravina, la documentata analisi inevitabilmente incrocia le tesi di Vico e annota gli spunti di riflessione a lui giunti dalla divinizzazione dei fenomeni naturali (p. 459) alla luce della convinzione maturata, nella *Scienza nuova*, della «composità della fantasia dei primitivi» (*ibid.*). Un altro motivo di comune interesse è la critica (sin dalle pagine del *De antiquissima*) a ogni forma di *sapienza riposta*: «È probabile che Vico abbia tenuto presente l'analoga considerazione di Gravina circa la «sapienza riposta» nelle favole degli antichi, architettate da quei fondatori della civiltà che riuscivano a conoscere le fondamentali verità attraverso l'intelletto, condividendo con Gravina l'idea di un doppio livello di consapevolezza tra saggi e volgo. Com'è noto, nella *Scienza nuova* Vico, come già Campanella, negherà ogni sapienza riposta».

sta sia nei poeti teologi che nei poeti eroici» (pp. 459-460).

[F. L.]

32. REGGIO Federico, *La filosofia giuridica di G. B. Vico nella lettura di Giovanni Ambrosetti*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» LXXXII (2005) 3, pp. 461-480.

Ciò che, secondo l'A., rende interessante la lettura compiuta da Ambrosetti del pensiero vichiano – in scritti che vanno dagli anni '50 agli anni '80 del '900 – è la centralità attribuita all'elemento giuridico piuttosto che alla filosofia della storia o all'antropologia. È anche, per Ambrosetti, la filosofia del diritto di Vico a mostrare maggiori segni di originalità o di distacco dal suo tempo, accogliendo al suo interno la storia. In particolare, il concetto di diritto naturale attira i suoi studi, persuaso che vi si trovi il 'fulcro' di tutto il pensiero vichiano; al contrario dei suoi contemporanei, Vico avrebbe respinto l'accezione esclusivamente razionalistica del diritto naturale per proporre invece «il diritto naturale come un privilegiato luogo di incontro dialettico dell'elemento storico con quello ideale», offrendo «un vero 'monito' per il giurista di ogni tempo» (p. 467). L'accezione vichiana di giustizia, sempre tesa sul filo della mediazione tra concretezza e idealità, indica, ancora oggi, la strada da percorrere per fare dell'esperienza giuridica anche un itinerario di verità.

[M. R.]

33. ROBERTSON John, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples. 1680-1760*, Cambridge, Cambridge U. P., 2007, pp. 455.

Attorno a tre principali linee argomentative (la 'scienza dell'uomo', la teoria della 'civiltà' e l'economia politica) l'A. costruisce il suo disegno storiografico che nasce da uno studio comparativo tra Napoli e la Scozia del secolo XVIII. La lettura poggia sull'esame di selezionate forze culturali (l'agostinismo giansenista e l'epicureismo cristianizzato del Gassendi) in grado di approfondire anche la filosofia di Vico. A questa è dedicato un ampio capitolo che, già nel titolo («Vico, after Bayle», pp. 201-255), indica una scelta storiografica precisa di Robertson, orientata ad aprire una riflessione sulla tradizione epicurea, per coinvolgere direttamente l'autore del *Dictionnaire* e il filosofo della *Scienza nuova*: «[...] This is not to assume that Vico's hostility to Epicurean philosophy, and to Hobbes and Bayle in particular, was simple and obvious in its effects. The extent to which the *New Science*, in its successive versions, drew on the resources of Epicurean philosophy at the same time as it sought to repudiate their damaging implications will be a question central to the investigation which follows. But we may begin by supposing that arguments which Vico associated with Hobbes and Bayle, and with Epicureanism more generally, were among those most at issue in his new work» (p. 210). Naturalmente, la polemica antibayleana non può non richiamare con Hobbes le tesi di Spinoza, il rappresentante del cosiddetto «illuminismo radicale» (p. 214), criticato per la tesi del *Deus sive natura* cui il filosofo napoletano vuole opporre le ragioni moderne della società cristiana. È questa la motivazione che agisce anche nelle relazioni intellettuali con Bayle, di cui Robertson discute la nota tesi di una possibile «società di atei» (pp. 219-220). Anche da tali sollecitazioni nasce l'idea vichiana di 'provvidenza' quale garanzia fonamen-

tale di coerenza e ordine della storia combinata con la ripresa della tradizione epicurea: «The challenge represented by modern Epicureanism is perhaps still more important in understanding Vico's treatment of divine providence. [...] Vico treats divine providence among the Gentiles as a human belief, and contrasts it with the revelation accorded to the Hebrews. Although the point is not developed, the evidence for the universal belief in divine providence among the Gentiles is natural, non trascendental: it lies in a common 'sense' found in the early history of all nations» (pp. 237, 238). Il tema è al centro delle riflessioni dedicate alla *Scienza nuova prima* che Robertson approfondisce, toccando appena la questione dei contenuti della seconda versione (1730) (p. 238). Privilegia, invece, i termini del passaggio alla terza edizione del 1744, che sono identificati «as associated with Epicureism: the nature of man and his motives for entering society; and the grounds of the universal belief in divine providence» (p. 239). Questi motivi sono quelli, poi, rielaborati nell'ultimo paragrafo dedicato a «Vico's Epicureanism», in cui si giunge all'individuazione e discussione di tesi che non escludono «the operation of divine providence. He might acknowledge that Epicurean principles provided the best available explanations for human behaviour; but he was confident that such principles could be accommodated within his reasoned civil theology of divine providence» (p. 252, ma si vedano anche le pp. 254, 255). E tornano qui le ragioni della polemica contro Bayle, complicate dal fascino delle sue riflessioni su teologia e vita civile, luogo di intersezione dei contenuti dell'opera vichiana in quanto «reasoned civil theology of divine providence» (p. 251). Per la rielaborazione di classici temi epicurei e la di-

fesa dell'idea di 'provvidenza', la riflessione resta un intreccio assai complicato che l'A. riconosce, osservando che «Vico's achievement [...] a puzzle remains» (p. 252). Il che ripropone la questione della sua collocazione storica, della sua «modernità», aperta, a giudizio dell'interprete, dalla ben nota teoria dei *corsi* e *ricorsi* storici nelle *Scienze nuove* del 1730 e 1744 quale «logical consequence of Vico's sceptical, Epicurean account of human nature, reinforced by the doctrine of the Fall. [...] Modern as he was in his appreciation of the process by which men's utilities provided the basis for their sociability, Vico could not accept that this process would lead to human betterment» (p. 255). Da qui può assumere senso il confronto critico con Hume che è al centro della proposta di lettura del Robertson. Con l'autore del *Treatise of Human Nature* Vico poteva condividere la tesi dell'inesistenza di una legge di natura originaria cui opporre, invece, un «common sense» (p. 319) e, autonomamente, la questione di una rifondazione della socialità «by setting the Epicurean understanding of human nature in a properly historical framework» (*ibid.*). Qui ritorna anche il gran tema di Bayle di una possibile società di atei virtuosi e si ripropone la complicata questione delle relazioni tra *socialità* e *religio* che l'illuminista Hume, diversamente da Vico, depotenzia in coerenza con i contenuti e le prospettive della moderna *economia politica* (cfr. p. 324), destinata a diventare l'oggetto di studio privilegiato dai vichiani di metà Settecento come Antonio Genovesi (*ibid.*).

[F. L.]

34. SERGIO Emilio, *Il De corpore (1655) di Hobbes a Napoli: note sulla ricezione del De corpore XXX nei Progym-*

nasmata (1663) di Tommaso Cornelio, in «Bollettino Filosofico» XXII (2006), pp. 521-538.

Documentati e nutriti apparati bibliografici di riferimento accompagnano lo scrupoloso lavoro di Sergio sulla ricezione comeliana delle opere di Hobbes all'interno della cultura scientifica napoletana del XVII secolo. Il tentativo riuscito è quello di testimoniare come non-episodico fosse l'interesse di Cornelio verso le opere di Hobbes, tutto all'interno del vivace dibattito sull'eredità cartesiana. Alla domanda «quale Hobbes fu noto ad un autore come Tommaso Cornelio, e di quali opere hobbesiane Cornelio potè venire in possesso?», l'A. risponde con un'analisi puntuale delle citazioni comeliane dai *Progymnasmata* che potevano costituire un risultato teorico della lettura di Hobbes. Del *De corpore* soprattutto, dove Cornelio trovava soddisfazione ai suoi più peculiari interessi in campo fisico e di filosofia naturale. E «un elemento per aiutare il lettore a comprendere il rapporto esistente tra Cornelio, Hobbes e la cultura degli Investiganti è senza dubbio quello relativo al contesto europeo della filosofia naturale espressa nei *Progymnasmata*» (p. 530), motivo per il quale l'A. approfondisce, nella seconda parte del saggio, il rapporto tra «Cornelio e la fortuna del cartesianesimo», mettendo in luce insieme gli aspetti di contatto e di assimilazione della filosofia di Hobbes rispetto a quella di Descartes.

[M. S.]

35. SPINELLI Francesco Maria, *Vita, e studj scritta da lui medesimo in una lettera*, a cura di F. Lomonaco, Genova, 2007, pp. 172.

Pubblicata in edizione anastatica a cura di Fabrizio Lomonaco, la *Vita* di Fran-

cesco Spinelli – stampata per la prima volta a Venezia nel 1753 – non era mai stata sino ad oggi oggetto di una specifica indagine testuale.

Nella bella e densa *Introduzione* (pp. 7-46), che precede il testo vero e proprio, il curatore ricostruisce la personalità e il pensiero del letterato calabrese, offrendone pure una interessante contestualizzazione in quella Napoli che, durante quegli anni, viveva un delicato momento di transizione, oltre che di superamento delle posizioni investiganti e cartesiane.

A Napoli, infatti, Spinelli attirò l'interesse di molti tra i più noti pensatori del suo tempo, tra i quali Lomonaco ricorda Gregorio Caloprese e Vico. Con il filosofo napoletano, che durante quegli anni lavorava alle prime due stesure della *Scienza nuova*, Spinelli intrattene un'intensa relazione epistolare condividendone il pensiero e molti degli interessi, come la poesia di Omero e l'attenzione nei confronti della storia di Roma antica. «A tali relazioni» – dichiara Lomonaco – «può essere riferita l'origine stessa della *Vita* di Spinelli che, nell'*incipit*, ricorda come 'vinti anni sono' sia stato proprio il 'celebre nostro Gio: Battista di Vico' a chiedergli di parlare pubblicamente di sé e della sua formazione letteraria» (pp. 8-9); un invito, questo, che va legato al ben noto *Progetto ai letterati d'Italia per iscrivere le loro Vite* del Porcà.

La vicenda della pubblicazione dell'*Autobiografia* vichiana, sinteticamente ma in molto del tutto esaustivo ripercorsa dal curatore, è fin troppo nota per essere qui richiamata, mentre qualche cenno va invece fatto alla *Vita* di Spinelli.

Lo scritto si presenta nella duplice veste di 'cronaca' e di indagine storico-culturale, tramite una scrittura dall'andamento del tutto discontinuo, efficacemente definito da Lomonaco «alla Pindarica» (p. 11). Le pagine più interessanti sono di certo quelle in cui, coniugando il racconto

autobiografico con l'analisi delle tendenze culturali del proprio tempo, Spinelli documenta il vero significato dell'originale trasformazione della lezione cartesiana nella scuola di Caloprese. Documento di una singolare esperienza intellettuale, questo scritto di Spinelli offre un'immagine complessa, se pure non contraddittoria, del suo autore, «certo il più 'metafisico' dei cartesiani meridionali, profondamente impegnato, però, ad approfondire la complicata relazione tra *metafisica* e *scienze* nella cultura di primo Settecento» (p. 46).

[A. Scogn.]

36. TRABANT Jürgen, *Herkules, Homer und die Metaphysik. Zur Philosophie von Giambattista Vico*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» XXXI (2006), pp. 229-260.

L'A. conduce il lettore nelle vaste ed intricate regioni della filosofia vichiana, facendosi a sua volta guidare dalla celebre Dipintura, che, posta all'inizio della *Scienza nuova* a partire dalla seconda edizione del 1730, rivela la sua virtù ancipite: essa è, infatti, sia anticipazione condensata dell'intero contenuto espresso nel capolavoro vichiano – e, come tale, dona a chi vi si cimenta una precomprensione che rende meno sprovveduta ed incauta la lettura – sia, a viaggio ultimato, sintesi conclusiva, chiarificatrice a ritroso.

Tre sono – secondo l'A. – le figure fondamentali della Dipintura firmata da Domenico Antonio Vaccaro, le quali poi corrispondono ai «tre grandi ambiti» del pensiero vichiano (cfr. p. 258): la «donna con le tempie alate» (*Sn44*, «Spiegazione»), che rappresenta la metafisica, dunque la filosofia; Ercole, che – richiamato nell'immagine dai segni dello zodiaco –, in quanto carattere degli eroi politici, ovvero

di coloro che con il loro *fare* pratico, con il lavoro incessante contribuiscono a conservare e difendere la società, è metafora della politica; infine Omero, emblema autorevole della sapienza originaria, di quel *fare* poetico che crea segni (semiosi), configura parole e lingue e realizza «il superamento della ferinità spirituale propria dell'uomo» (p. 243), è espressione della sematologia, ossia di quella «scienza dei segni poetici» (p. 244) alla quale il filosofo napoletano prestò una vivace attenzione. Proprio quest'ultimo pronunciato interesse di Vico fa concludere all'A. che la sua filosofia è nei fatti quella che attua «la prima 'svolta linguistica' o, meglio, la prima 'svolta semiotica' della filosofia» (*ibid.*, ma cfr. anche p. 253), seguita poi dalla seconda di Humboldt e dalla terza compiuta dalla filosofia analitica contemporanea (cfr. p. 259).

Ma Vico – sostiene l'A. – è anche il padre e l'eroe fondatore della *Kulturwissenschaft*, poiché dischiude dinanzi al nostro sguardo – giustificandolo nella sua realtà e conoscibilità attraverso la tesi del *verum-factum* – il mondo civile, vale a dire lo scenario variegato delle produzioni culturali dell'umanità che attingono alle «oscure, primigenie forze corporee e spirituali» (pp. 238-239) e che si contrappongono al regno della natura (cfr. p. 241), estraneo alla mano dell'uomo perché creato dalla divinità. E ciò fa imboccando una direzione teorica polemicamente opposta a quella del suo grande avversario: Cartesio. Se Descartes, infatti, percorre la via del rifugio sicuro «nell'interiorità del Soggetto» (p. 235), Vico batte invece gli aspri sentieri del mondo storico e delle sue ragioni fondanti (cfr. p. 253) e sceglie come suoi compagni di viaggio Bacone e Newton (cfr. p. 235), assumendo in tal modo la fisionomia di un pensatore «illuminista [...], indipendentemente dall'appartenenza della sua dottrina al *mainstre-*

am della filosofia dei lumi» (*ibid.*, ma cfr. anche pp. 248 e 252-253).

[R. D.]

37. RUGGIERO Raffaele, recensione a G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia* (tr. it. con testo a fronte a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. XXXVI-148), in «Belfagor» LXII (2007) 6, pp. 742-747.

38. VICO Giambattista, *Yeni Bilim* [*Scienza nuova* 1744], trad. turca S. Önal, Ankara, Doğu Batı, 2007, pp. 527.

39. WEIKE, *Lun renwen jiaoyu – Daxue kaxue dianli yanjiangji* [Vico e l'educazione umanistica – Raccolta di Orazioni inaugurali per l'anno accademico], trad. cin. Zhang Xiaoyong, Guilin, Guangxi Shifan daxue chubanshe [Casa editrice dell'Università Normale del Guangxi], 2005, pp. 261.

Il volume contiene innanzitutto la traduzione in lingua cinese delle sei *Orazioni inaugurali* pronunciate da Vico tra il 1699 e il 1707. La versione, come indicato nell'«Avvertenza» che apre il volume, è stata condotta sulla base del testo latino in G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini (Firenze, Sansoni, 1971) e della riproduzione delle edizioni originali contenute nei CD Rom curati da Roberto Mazzola e Ruggero Cerino per il Centro di Studi Vichiani di Napoli (ora ISPF). Per quanto attiene l'apparato a corredo dei testi, il curatore dichiara di non aver potuto consultare l'edizione critica curata da G. G. Visconti e di aver quindi attinto all'apparato di note apparso nella versione inglese (*On Humanistic Education. Six*

inaugural orations, a cura di G. Pinton, Ithaca-London, Cornell U. P., 1993).

Il volume comprende inoltre le traduzioni, condotte sulla base della citata edizione elettronica del *De nostri temporibus studiorum ratione* e del *De mente eroica*, di cui esisteva già una traduzione in lingua cinese inclusa nel volume a cura di Lu Xiaohé apparso con titolo *Weike zhuzuo xuna* [Raccolta di opere di Vico] (Shangwu yinshuguan, 1997), condotta tuttavia sulla versione in lingua inglese a cura di L. Pompa.

Completano la raccolta i passi del *Diritto universale* in cui lo stesso Vico riprende e parafrasa la perduta prolusione del 1719, per il quale il traduttore, oltre a consultare l'edizione originale in formato elettronico, si è basato sull'edizione curata da P. Cristofolini (in *Opere giuridiche*, Firenze, Sansoni, 1974) e, per le note, su quella inglese di G. Pinton e M. Diehl (*Universal Right*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 2000).

Il volume è arricchito da alcuni contributi. Nell'«Introduzione» (pp. 4-11), il traduttore ricostruisce per sommi capi le vicende della tormentata storiografia sul Vico, sottolineando come solo negli ultimi tempi il filosofo napoletano abbia ottenuto il giusto riconoscimento, cosicché «può a buon diritto essere definito un Platone moderno» (p. 6). Interessante e auspicabilmente di riferimento per le future versioni in cinesi di Vico, la circostanziata disamina sulla corretta traduzione di alcuni termini vichiani, come ad esempio *virtus*, *prudentia*, *ars*, *ingenium*. La «Guida alla lettura» (pp. 12-31), a cura di Ding Yun, professore presso il dipartimento di filosofia dell'Università Fudan di Shanghai, costituisce una presentazione complessiva del pensiero vichiano e una introduzione alla lettura delle *Orazioni*, che a suo avviso trovano una loro coerenza nell'essere «la trattazione dei problemi e del metodo di una filosofia della prassi».

Nella breve «Postilla» (pp. 260-261) che chiude il volume, il traduttore Zhang Xiaoyong ringrazia i suoi docenti italiani presso l'Università Salesiana, Roberto Giannatelli e Mauro Mantovani, e soprattutto gli insegnanti che hanno seguito i suoi studi presso l'Università Fudan e l'Università Tongji di Shanghai.

[F. M.]

40. WEIKE, *Lun Yidali zuigulao de zhibui – Cong Ladingyu yuanfajue er lai* [G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*], tr. cin. Zhang Xiaoyong, Shanghai, Shanghai Sanlian shudian, 2006, pp. 26-171.

Il volume presenta la traduzione in lingua cinese del *De antiquissima*, condotta sull'edizione presente in G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini (Firenze, Sansoni 1971). Il testo è preceduto da una «Guida alla lettura a cura del traduttore» (pp. 1-26) divisa in tre parti: nell'«Introduzione generale» (pp. 1-14), Zhang fornisce una dettagliata presentazione del contenuto dell'opera vichiana attingendo ad un ricco repertorio di fonti originali e critiche; nella sezione «La metafisica di Vico» (pp. 14-25), si diffonde in una appassionata difesa della metafisica vichiana nell'intento di mostrarne i contenuti positivi al di là dei molti fraintendimenti; nei brevi «Ringraziamenti» (pp. 25-26) esprime gratitudine in particolar modo al Centro di Studi Vichiani di Napoli (ora ISPF), di cui è stato ospite nel novembre 2005 in occasione del Convegno su «Vico e l'Oriente», per il sostegno ricevuto nello svolgimento del difficile compito di traduzione e adattamento del pensiero di Vico a una realtà linguistica e concettuale così

lontana come quella cinese, non mancando di rimarcare come il lavoro di traduzione sia basato sull'edizione originale, facendo ricorso alla versione in lingua inglese solo in fase di revisione del testo.

Il volume è impreziosito da un indice dei nomi propri e da un utilissimo dizionario latino-cinese delle espressioni più caratteristiche del testo, con l'indicazione delle pagine.

Questo lavoro di Zhang Xiaoyong e la sua precedente versione delle *Orazioni inaugurali* avviano una nuova fase nella storia della presentazione del pensiero di Vico in Cina, offrendo per la prima volta agli studiosi cinesi versioni delle opere condotte sulla base dei testi originali, confortate dalla consultazione del ricco repertorio bibliografico reso disponibile grazie al lavoro degli studiosi italiani. Anche nel caso di Vico, come sta avvenendo per tanti altri grandi autori, si chiude così la fase pionieristica, durata tutto il XIX secolo, durante il quale le opere del pensiero filosofico e letterario italiano sono giunte in Cina solo grazie alla mediazione di altri paesi, il Giappone prima e il mondo anglosassone poi. Lo straordinario sforzo del traduttore volto a superare l'immensa lontananza fra i nostri due mondi deve quindi trovare presso di noi il meritato plauso e il rinnovato sostegno verso coloro che vorranno proseguire il lavoro di Zhang Xiaoyong per offrire ai cinesi la possibilità di avvicinare Vico alla Cina.

[F. M.]

41. WERTZ Spencer K., recensione a L. POMPA, *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel, and Vico* (Cambridge, Cambridge U. P., 1990) in «Hume Studies» XXX (2004) 2, pp. 412-415.

NOTIZIARIO

In occasione della Giornata di Studio sul tema «Moltitudo. Variazioni del linguaggio politico moderno», tenutasi il 26 marzo 2007 nella sede dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR, Monica Riccio ha tenuto una relazione sul concetto di *Moltitudine* in Giambattista Vico.

Si è tenuta a Napoli, il 3 ottobre 2007 nella sede dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR, la presentazione del volume di Jürgen Trabant, *Cenni e voci. Saggi di semantologia vichiana* (Napoli, Arte Tipografica Editrice, 2007), alla presenza dell'Autore, con interventi di Giuseppe Cacciatore, Vanna Gessa Kurotschka e Fulvio Tessitore.

È stata presentata a Napoli il 29 novembre 2007 presso la sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, la mostra iconografica e il catalogo: *Nel lume di questa grande, bella e gentil città d'Italia'. La Napoli vichiana* (Napoli, 2007), curati da Maria Grazia de Ruggiero e dall'«Associazione culturale Giambattista Vico». Hanno svolto relazioni Mario Agrimi, Manuela Sanna, Sergio Sorrentino e Vincenzo Vitiello.

LA COLLANA «VICO SU CD-ROM»

Nel presentare il terzo CD della *Biblioteca Vichiana scelta* avverto il bisogno di fare il punto su una iniziativa nata come ideale completamento della ristampa anastatica elettronica delle *principes* delle opere di Vico e delle prime venti annate del «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» comparse nelle collana «Vico su CD-ROM».

Per prima cosa, vale forse la pena abbozzare una breve cronistoria di un lavoro che è stato in *progress* non tanto per scelta ma, come spesso accade, per necessità; nel mio caso, quella di seguire le sorti della biblioteca della quale sono responsabile da circa un ventennio.

Tutto comincia al principio degli anni Novanta del secolo scorso a seguito del trasferimento, in una delle numerose sedi provvisorie, della «Biblioteca del Centro di Studi Vichiani» presso alcuni locali dell'allora Area di Ricerca del CNR di Napoli. Si trattava di una enorme struttura industriale dismessa che ospitava tra gli altri l'Istituto per la Ricerca sui Sistemi Informatici Paralleli, che avrebbe avuto un ruolo essenziale nell'avviare un progetto nato, in definitiva, per superare la solitudine di un umanista sradicato dal suo *habitat* naturale (la sede del Centro di Studi Vichiani, infatti, continuava ad essere la Facoltà di Lettere e Filosofia della «Federico II») e per di più circondato da scienziati. Ma se è vero che anche circostanze sfavorevoli possono trasformarsi in opportunità, dalle conversazioni con alcuni colleghi dell'IRSIP sulle potenzialità di applicazione delle nuove tecnologie alle scienze umane nacque l'idea di archiviazione informatica, in formato immagine, delle circa quattromila pagine delle prime venti annate del «Bollettino». Si trattava, a quel tempo, di un campo di applicazione che in Italia muoveva i primi passi, e i problemi da risolvere non erano pochi, soprattutto per gli alti costi dell'*hardware* e del *software*. Le difficoltà furono risolte grazie alla generosa collaborazione dell'IRSIP e segnatamente di Ivana Marra che, con competenza e pazienza, mise a punto il programma per l'archiviazione, indicizzazione e gestione dei

dati. Dopo circa un anno la scannerizzazione delle immagini e il *data base* erano completati; a quel punto, si trattava di passare alla produzione del CD, che credevo fosse cosa relativamente semplice. Non avevo però fatto i conti con le imperscrutabili leggi del mercato che avevano decretato l'insuccesso del prototipo Olivetti ODIS 3 utilizzato per il mio lavoro e, cosa ancora più grave, del fatto che il formato immagine High-Sierra, rivelatosi anch'esso fallimentare, era stato abbandonato. I contatti con una ditta specializzata nel recupero dati ebbe come risultato un preventivo di spesa assolutamente insostenibile per le, allora come ora, esigue risorse economiche del Centro di Studi Vichiani; cosicché, il tutto fu rinviato ad un eventuale finanziamento *ad hoc* da parte del CNR, che puntualmente non arrivò. L'unica testimonianza dell'attività svolta restava il supporto magnetico dei dati, praticamente inutilizzabile.

Avevo abbandonato il progetto nel cassetto quando un insperato colpo di fortuna consentiva il recupero delle immagini (convertiti nel più diffuso formato TIFF); ancora una volta, grazie ai colleghi dell'IRSIP, si poteva ripartire. Col passare degli anni c'era stato un notevole progresso tecnologico e un significativo abbattimento dei costi, ma soprattutto era mutata la sensibilità degli studiosi del C.N.R. che, sul finire degli Novanta con il progetto 'Biblos' gettava un ponte tra informatica e scienze umane. Una parte del finanziamento ottenuto (circa dieci milioni delle vecchie lire) fu destinato al riversaggio dei microfilm posseduti dalla nostra Biblioteca (manoscritti e prime edizioni di opere di Vico e alcuni testi sei-settecenteschi napoletani) e, nel 1999, alla pubblicazione, fatta in modo 'artigianale', delle opere di Vico. La buona accoglienza del lavoro da parte degli studiosi ha fatto sì che nel 2001 finalmente il CD con le venti annate del «Bollettino» trovasse un editore (Liguori). Ciò che è venuto dopo è storia recente, nota ai lettori del «Bollettino» che hanno trovato i CD allegati ai numeri della rivista usciti nel 2004, 2005 e 2006.

Mi sia consentita, ora, qualche breve riflessione. In primo luogo, su ciò che si potrebbe definire la qualità discontinua delle immagini, solo in qualche caso riconducibile al tipo di carta, ai caratteri dei libri antichi o al loro cattivo stato di conservazione. Da quanto detto in precedenza mi sembra abbastanza chiaro che in assenza di adeguate risorse economiche sarebbe stato impossibile portare avanti il progetto «Vico su CD-ROM», se non adattandosi ai mezzi di volta in volta disponibili (che nell'arco di un quindicennio sono stati nell'ordine lo Scanner Oli-

vetti Odis3, immagini ottenute da microfilm, scanner e foto digitali), talvolta usati in condizioni a dir poco precarie come nel caso di scanner inadatti ai testi antichi o di foto digitali scattate, senza attrezzatura professionale, direttamente nelle biblioteche. Di fronte ad alcune immagini dei testi raccolti spero però che gli studiosi, facendo proprio il motto baconiano: 'uno solo è lo stato delle scienze e questo fu è sarà sempre democratico', mitigino il loro disappunto con la soddisfazione per la più ampia circolazione di testi difficilmente reperibili.

Diverso discorso va fatto per le opere raccolte nella «Biblioteca vichiana», che come esplicitamente dichiarato sono state da me *scelte* secondo alcune linee guida – che per quanto soggettive spero non vengano ritenute arbitrarie – con l'intento di rispondere alle diverse esigenze del composito universo degli studiosi vichiani. Nell'articolare le diverse sezioni del piano dell'opera: manoscritti e opere di Vico, traduzioni, studi critici e testi di interesse vichiano, ho adottato criteri di selezione che, pur tenendo conto delle aspettative degli studiosi, ma anche delle necessità degli studenti, fossero fedeli all'approccio storico-critico al 'problema Vico' da sempre privilegiato dal Centro di Studi Vichiani. Un'esigenza particolarmente sentita se si tiene presente l'obbligo istituzionale di fornire strumenti d'ausilio non solo a quanti sono impegnati nell'edizione critica delle opere di Vico ma anche alla più ampia comunità di studiosi, a vario titolo coinvolti nell'impresa.

Ad esempio, ritengo che la scelta di esibire il ms. XXX D. 79 della *Sn44* favorisca un più puntuale confronto con chi è direttamente impegnato nell'arduo compito di ricostruire l'autentica lezione del capolavoro vichiano. Prendiamo il caso della discussione che c'è stata intorno alla decisione di Fausto Nicolini, da molti considerata famigerata, di numerare i capoversi della *Scienza nuova* del '44. Ebbene, un confronto diretto con il manoscritto di Vico ci aiuta a spiegare l'opzione nicoliniana. Ovviamente ciò non significa avallarne la scelta, ma di sicuro aiuta a comprenderne le ragioni anche quando esse appaiono anacronistiche alla luce della più matura ectodica vichiana. Nella stesso intento di consentire un confronto diretto con alcuni dei testi di riferimento sussidiari dell'edizione critica vanno la prima raccolta di scritti latini di Vico ad opera di Francesco Daniele, i quattro volumi di Villarosa, le traduzioni ottocentesche del *De antiquissima*, attribuita a Vincenzo Monti, delle *Institutiones oratoriae* di Luigi Parchetti e del *De uno* di Costanzo Giani.

Per quanto riguarda gli scritti su Vico, come sanno i frequentatori della monumentale *Bibliografia Vichiana* di Croce e Nicolini, offrirne

una panoramica è compito quanto mai arduo. Inevitabili, dunque, le opzioni *tranchants* dei nuclei tematici e delle proposte interpretative che hanno segnato, lungo un arco temporale di circa due secoli, la varia ed alterna 'fortuna' del pensatore napoletano. A volere essere schematici, gran parte dei lavori presentati si possono suddividere in tre 'blocchi', molto diversi tra loro nell'ispirazione e negli esiti.

Il primo gruppo di testi (Romano, Finetti, Colangelo, Labanca) ruota intorno alle critiche cattoliche all'ortodossia delle tesi di Vico sull'«erramento ferino», a partire dalle sue prime erudite contestazioni settecentesche fino alle più complesse articolazioni del rapporto fede-filosofia nell'opera vichiana tentate sul finire dell'Ottocento.

Il secondo gruppo (Ferrari, Cantoni e Tommaseo), presenta alcuni momenti della storiografia vichiana del XIX secolo; come si noterà, si è preferito trascurare autori e correnti filosofiche di assoluto rilievo nel dibattito storiografico-filosofico italiano (Gioberti, Mamiani, Rosmini, e lo stesso Spaventa), privilegiando testi molto diversi tra loro, a testimonianza della pluralità dei percorsi esegetici e critici della storiografia vichiana del XIX secolo, che ho inteso chiudere con le originali ricerche di Flint e Rossi sulla genesi filosofica e storica del *De antiquissima*.

L'ultimo gruppo (Cotugno, Capograssi, Solari, Sorrentino, Donati) spero offra motivo di riflessione su una generazione di studiosi operosa nella temperie culturale neoidealista, e che con le loro ricerche ricche di erudizione storica e finezza di analisi filosofica riuscirono a sottrarsi al fascino delle monolitiche interpretazioni di Croce e Gentile, mostrando concretamente quanti sforzi fossero ancora da compiere per diradare l'*ingens sylva* del pensiero vichiano.

Infine, l'augurio che l'ultimo CD, che raccoglie alcuni testi particolarmente significativi della Napoli di Vico, faciliti il lavoro di quanti sono impegnati a proseguire l'attività di ricerca promossa da Pietro Piovani con la fondazione del Centro di Studi Vichiani.

ROBERTO MAZZOLA

Opere di Giambattista Vico

- De nostri temporis studiorum ratione. Dissertatio a Iob. Baptista a Vico neapolitano, eloquentiae professore regio, in Regia Regni Neapolitani Accademia XV. kal. nav. MDCCIIIX ad literarum studiosam iuventutem solemniter abita, deinde aucta, Napoli, Mosca, 1709, pp. 126 [Opere]*
- De antiquissima italorum sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda. Libri tres Iob. Baptistae a Vico Neapolitani Regii Eloquentiae Professoris, Napoli, Mosca, 1710, pp. 130+2 inn. (esemplare postillato) [Opere]*
- De rebus gestis Antonj Caraphaei. Libri quatuor. Excellentissimo Domino Adriano Carapheo. Trajacetinorum Duci Forolivensium Dom. XII S.R.I. Comiti Hisp. Magnati Amplissimo Inscripti, Napoli, Mosca, 1716, pp. 501 [Opere]*
- Job. Baptistae Vici de universi Juris uno principio et fine uno. Liber Unus ad Amplissimum Virum Franciscum Venturam a Regiis Consiliis et Criminum Quaestorem Alterum, Napoli, Mosca 1720, pp. 195; Job. Baptistae Vici Liber Alter qui est de Constantia Jurisprudens ad Amplissimum Virum Franciscum Venturam a Regiis Consiliis et Criminum Quaestorem Alterum, Napoli, Mosca, 1721, pp. 260; Job. Baptistae Vici Notae in duos libros Alterum de Uno Universi Juris Principio &c Alterum de Constantia Jurisprudens Excellentiss. Domino Job. Baptistae Philomarinio Rocca Aspidis Principi, Perdifumensium Duci, Castriabbatis Comiti, Ditionis Cutri, Cutronei, Sancti Job. Minagi Castellarum, Urbis Polycastri, Sami, aliorumque Oppidorum Dynastae Dicatae, Napoli, Mosca, 1722, pp. 4 inn.+84 [Opere]*
- Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo, edita in Angelo Calogera, Raccolta d'Opuscoli scientifici, e filologici, Tomo primo, Sotto la Protezione dell'Altezza Serenissima di Dorotea Sofia Co: Palatina del Reno, Duchessa di Parma, Piacenza &c., Venezia, Zane, 1728, pp. 145-256 [Opere]*
- De mente heroica. Dissertatio abita in Regia Accademia Neapolitana XIII Kal. Novembris Anno 1732, Napoli, Paci, 1732, pp. 20 [Opere]*
- Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle Nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti. All'Eminentiss. Principe Lorenzo Corsini amplissimo Cardinale dedicati, Napoli, Felice Mosca, 1725, pp. 270+12 inn. [Opere]*
- Cinque libri di Giambattista Vico De' Principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni. In questa seconda Impressione Con più*

propria maniera condotti e di molto accresciuti. Alla Santità di Clemente XII Dedicati, Napoli, Mosca, 1730, pp. XII-480 [Opere]

Principj di Scienza nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle Nazioni. In questa Terza Impressione dal medesimo autore in gran numero di luoghi Corretta, Schiarita e notabilmente Accresciuta, Napoli, Stamperia Muziana, 1744, pp. 14 inn.+52 [Opere]

Biblioteca Vichiana scelta

MANOSCRITTI CONSERVATI ALLA BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI

Scienza nuova 1744 (XIII – D. 79) [CD1]

Correzioni, miglioramenti ed aggiunte Terze poste insieme con le Prime e Seconde e tutte coordinate per incorporarsi nella Terza impressione della Scienza nuova (CMA4) (XIII – D. 80) [CD2]

Spese matrimoniali per la figlia Luisa (XIV – G 20. 1) [CD2]

MANOSCRITTI APOGRAFI CONSERVATI ALLA BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI

Delle Cene sontuose de' Romani (XIII – B. 73) [CD2]

Institutorum Oratoriarum liber unus (1711) (XIX – 42 fasc. IV 1) [CD2]

SCRITTI DI GIAMBATTISTA VICO

Al discreto lettore, in La sifilide di Girolamo Fracastoro tradotto da Pietro Belli, Napoli, Parrino, 1731 [CD2]

Latinae orationes nunc primum collectae, a cura di F. Daniele, Napoli, Raimondo, 1766 [CD2]

Lettera all'abate allora, poi monsignor D. Giuseppe Luigi Esperti, pubblicata nel 1792 da Francesco Saverio Esperti [CD2]

Lettera ed altri pezzi inediti, Trattati un ms. esistente nella Real Biblioteca Borbonica, e pubblicati dal Can. Antonio Giordano, bibliotecario della mede-

sima. Aggiuntavi l'*Orazione* e l'*Ode* composta per la morte di Angela Cimmini Marchesina della Petrella, Napoli, Giovanitti, 1818 [CD2]

Q. *Horatii Flacci De Arte Poetica Librum cum notis Ioannis Baptistae Vici*, a cura di A. Giordano, Napoli, Biblioteca Analitica, 1819 [CD2]

Opuscoli, raccolti e pubblicati da Carlantonio De Rosa (marchese di Villaro-
sa), 4 voll. Napoli, Porcelli 1818-1823 [CD1]

vol. I, Napoli, Porcelli, 1818

vol. II, Napoli, Porcelli, 1818

vol. III, Napoli, Porcelli, 1819

vol. IV, Napoli, Fernandes, 1823

TRADUZIONI

Della Antichissima sapienza degli italiani tratta da' latini parlari. Opera di Giambattista Vico dalla latina nell'italiana favella recata, Milano, Silvestri, 1816 (trad. attribuita a Vincenzo Monti) [CD1]

Mémoires de G. Vico écrites par lui-même, suivis de quelques opuscoles, lettres, etc, précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages par J. Michelet, Bruxelles, Société Belge de librairie, 1837 [CD3]

Delle Istituzioni Oratorie. Opera inedita volgarizzata dal latino dal padre Don Luigi Parchetti, Novi, Moretti, 1844 [CD3]

Dell'unico principio e dell'unico fine dell'universo diritto, a cura di Costanzo Giani, Milano, Lombardi, 1855 [CD1]

Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Nach der Ausgabe von 1744 übersetzt und eingeleitet von Erich Auerbach, München, Allgemeine Verlagsanstalt, 1924 [CD3]

SCRITTI SU GIAMBATTISTA VICO

Damiano Romano, *Apologia sopra il terzo principio della Scienza Nuova*, Napoli, Porsile, 1749 [CD1]

Bonifacio Finetti, *Apologia del genere umano, accusato di essere stato una volta bestia*, Venezia, Radici, 1768 [CD2]

Nicola Sala, *Vita di Gambattista Vico napoletano* [c.a.1780] (Biblioteca Nazionale di Napoli, ms. XIX-42 fasc.VI 2) [CD2]

- Francesco Colangelo, *Saggio di alcune considerazioni sull'opera di Gio. Battista Vico intitolata Scienza Nuova*, Napoli, Trani, 1822 [CD1]
- Giuseppe Ferrari, *La mente di G. B. Vico*, Milano, Classici Italiani, 1835 [CD1]
- Carlo Cantoni, *G. B. Vico. Studi critici e comparativi*, Torino, Civelli, 1867 [CD1]
- Niccolò Tommaseo, *G. B. Vico* (1872), Torino, Utet, 1930 [CD2]
- Robert Flint, *G. Battista Vico*, Firenze, Coppini e Boccone, 1888 [CD1]
- Baldassarre Labanca, *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici*, Napoli, Pierro, 1898 [CD1]
- Giovanni Rossi, *Vico ne' tempi di Vico*, in «Rivista Filosofica» I parte, I (1899) 6, pp. 294-319; II parte, IX (1907) 5, pp. 602-634 [CD1]
- Raffaele Cotugno, *La sorte di Gian Battista Vico e le polemiche scientifiche e letterarie dalla fine del XVII alla metà del XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1914 [CD2]
- Giuseppe Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, in *Per il secondo centenario della «Scienza Nuova» di G. B. Vico (1725-1925)*, Roma, Edizione della «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1925 [CD2]
- Gioele Solari, *Vico e Pagano*, in *Per il secondo centenario della «Scienza Nuova» di G. B. Vico (1725-1925)*, Roma, Edizione della «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1925 [CD2]
- Andrea Sorrentino, *La retorica e la poetica di Vico. Ossia la prima concezione estetica del linguaggio*, Torino, Bocca, 1927 [CD2]
- Benvenuto Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*, Firenze, Le Monnier, 1936 [CD2]

OPERE DI INTERESSE VICHIANO

- Leonardo Di Capua, *Parere divisato in otto ragionamenti, nei quali partitamente narrandosi l'origine e 'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, Bulifon, 1691 [CD3]
- Giambattista De Benedictis (Benedetto Aletino), *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica*, Napoli, Raillard, 1694 [CD3]
- Giacinto Gimma, *Elogj accademici della Società degli Spensierati di Rossano... pubblicata da Gaetano Tremigliozzi consiglier-promotoriale, colle Memorie*

- storiche della Società stessa aggiunte dal medesimo nella Seconda Parte*, Napoli, Troise, 1703 [CD3]
- Costantino Grimaldi, *Risposta alla terza lettera Apologetica contra il Cartesio creduto da più d'Aristotele di Benedetto Aletino*, Colonia, Hecht, 1703 [CD3]
- Leonardo Di Capua, *Lezioni intorno alla natura delle mofete*, Colonia, 1714 [CD3]
- Giacinto Gimma, *Idea della storia dell'Italia letterata*, 2 voll., Napoli, Mosca, 1723 [CD3]
- Paolo Mattia Doria, *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degl'Antichi e dei Moderni ed in particolare intorno alla filosofia di Renato des Cartes. Con un progetto di una metafisica*, Venezia, 1724 [CD3]
- Giambattista Capasso, *Historiae philosophiae synopsis sive de origine et progressu philosophiae: De vitis, sectis et systematis omnium philosophorum*, Napoli, Mosca, 1728 [CD3]
- Nicola Gaetano Aragona (dell'Aquila d'), *Degli avvertimenti ai suoi nipoti intorno alle passioni dell'animo*, Napoli, Mosca, 1732 [CD3]
- Giuseppe Pasquale Cirillo, *Brieve ragguaglio dell'Accademia degli Oziosi. Istituita in Napoli nell'anno 1733 in casa del Signor D. Niccolò Maria Salerno patrizio salernitano de'Baroni di Lucignano*, Napoli, Vocola, 1734 [CD3]
- Giuseppe Pasquale Cirillo, *Orazione per le auguste nozze delle Maestà di Carlo di Borbone Re delle due Sicilie e di Maria Amalia Valburga Sassonia Principessa Regal di Polonia. Recitata nell'Università di Napoli*, Napoli, Mosca, 1738 [CD3]
- Vita di Bernardo Maria Giacco*, in *Orazioni Sacre di frate Bernardo Maria Giacco, Di Napoli cappuccino*, Napoli, Muzio, 1746, vol. I, pp. 1-51 [CD3]
- Lorenzo Boturini Benaduci, *Oratio ad divinam sapientiam*, València, Bordazar, 1750 [CD3]
- Vita di Gherardo De Angelis dell'Ordine de' Minimi, da lui stesso descritta, a richiesta del P. Ignazio della Croce, Visitator generale degli Agostiniani Scalzi, in Altre Orazioni Sciolte*, Napoli, di Simone, 1754, vol. I, pp. I-XXXV [CD3]
- Enrico Mandarini, *I codici manoscritti della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, Napoli-Roma, 1897 [CD3]

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 cartelle 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*, «Lettere italiane», XXIV (1972), 1, pp. 30-44.

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;

Ivi [tondo], p. 28 = stessa opera.

Ibid. [corsivo] = stessa opera e stessa pagina.

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 maiuscolo il nome e il cognome dell'Autore recensito; per le schede dell'*Avvisatore* sarà indicato prima il cognome dell'Autore (in maiuscolo) e poi il nome (in tondo minuscolo):

a) PAOLO CRISTOFOLINI, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 165 (recensione).

b) WESTFALL Richard, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, Einaudi, 1989, pp. XX-490 (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>De const.</i>	<i>De constantia iurisprudentis</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>De rat.</i>	<i>De nostri temporis studiorum ratione</i>
<i>Notae</i>	<i>Notae in duos libros</i>
<i>Or. I... VI</i>	<i>Orazioni inaugurali</i>
<i>Coniur.</i>	<i>De parthenopea coniuratione</i>
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</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>Sn25</i>	<i>Scienza nuova (1725)</i>
<i>Sn30</i>	<i>Scienza nuova (1730)</i>
<i>Sn44</i>	<i>Scienza nuova (1744)</i>
<i>Sin.</i>	<i>Sinopsi del Diritto universale</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>

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

XXX (2000)

F. TESSITORE, *Trent'anni*; A. VARVARO, *In memoria di Giorgio Fulco*; G. FULCO, *Precisazioni e interrogativi per un ammiratore di Vico*; L. BIANCHI, «E contro la politica de' Governi di Baile, che vorrebbe senza Religioni poter reggere le Nazioni»: note su Bayle nella corrispondenza di Vico; M. SANNA, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda lockiana»*; A. STILE, «La corpulenza del Padre Malebranche»; P. TOTARO, *Il «lezio di Ser Benedetto»: motivi spinoziani nell'opera di Biagio Garofalo*; R. MAZZOLA, «Le scrivo ciò che non ho potuto confidare alle stampe»: Vico e Giacco; M. CONFORTI, *Echi dell'Accademia Medinaceli nell'epistolario vichiano*; M. RASCAGLIA, *Gli interlocutori di Vico nei manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli*; F. PIRO, *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno nella percezione di Vico*.

SCHEDE E SPUNTI

F. LOMONACO, *Pietro Piovani e il Centro di Studi Vichiani*; C. DEL ZOTTO, *Marginalia su due versioni danesi della Scienza nuova 'terza'*; R. RUGGIERO, *Le rivendicazioni di Tacito. In margine alle Vici vindiciae*; R. MAZZOLA, *Vico e l'antica sapienza italiana*; A. M. DAMIANI, *La secolarizzazione politica nella Scienza Nuova; Ancora sul Vico di Venturi*. Note di G. Galasso e F. Tessitore.

XXXI-XXXII (2001-2002)

G. CACCIATORE, *Congedo*; M. SANNA, *Inventio e verità nel percorso vichiano*; A. STILE, *I luoghi della contemplazione*; M. RICCIO, *Il governo dei popoli tra equità naturale e «ri-flessiva malizia»*; R. MAZZOLA, *L'«idea dell'opera» di Giambattista Vico*; A. ATZENI, *La struttura del «certo» nelle opere giuridiche vichiane*; S. MARIENBERG, *L'agire semiotico in Vico e Hamann*.

SCHEDE E SPUNTI

G. CACCIATORE, *Passioni e ragione nella filosofia civile di Vico*; A. STILE, *La razionalità imperfetta. Recenti studi intorno a Malebranche*; G. FURNARI LUVARÀ, *Topica, retorica e scientia civilis nel De nostri temporis studiorum ratione*.

XXXIII (2003)

A. STILE, *Il Centro di studi vichiani*; M. SANNA, *La Scienza nuova del 1730 e la sua edizione critica*; P. CRISTOFOLINI, *Cinematica di un'edizione: la Scienza nuova del 1730*;

D. MARSHALL, *Questions of receptions for Vico's De antiquissima italarum sapientia*; N. S. STRUEVER, *The pertinence of Rhetorical Theory and Practice for current vichian scholarship*; P. GUARAGNELLA, *Dalla «Politica poetica» alla «ragion di stato» nella Scienza nuova*; B. A. NADDEO, *Vico Anthropologist: from Civic to World History*; M. RIVA, *Vico e il «mostro civile»*; A. BATTISTINI, *Le idee di un cervello «alquanto vesuviano». Melchiorre Cesarotti interprete di Vico*; S. TROVATO, *Un aspetto della fortuna di Vico a Venezia: il caso di Emilio De Tipaldo*; A. SCARSELLA, *Nota su Noventa e Vico*.

SCHEDE E SPUNTI

F. TESSITORE, *Vico religioso e moderno*; G. CACCIATORE, *Storia, memoria, immagini tra Vico e Hegel*; J. COTTINGHAM-V. GESSA KUROTSCHKA, *Ragione e passioni/passioni e ragione. Note su metafisica, antropologia ed etica in Descartes e Vico*; S. TROVATO, *I Germani di Vico e Strabone*; D. PICCINI, *Verum et factum non convertuntur. Vico e la «ragione ermeneutica»*; A. SCOGNAMIGLIO, *Girolamo Borgia e la sua raccolta lirica manoscritta*.

XXXIV (2004)

G. CACCIATORE, *Interpretazioni storicistiche della Scienza nuova*; M. SANNA, *La metafisica come questione di metodo*; E. NUZZO, *L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della Scienza della Storia in Vico*; M. MARTIRANO, *Vico in alcuni momenti della tradizione risorgimentale italiana*; M. RICCIO, *Lecture del conflitto sociale e retaggi vichiani alla prova della rivoluzione*.

SCHEDE E SPUNTI

A. SCOGNAMIGLIO, *Religione e diritto nel De uno*; R. DIANA, *Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico*; G. CERCHIAI, *La «sua tale e non altra riuscita di letterato». Alcune note sulla formazione dell'idea di «genio interiore» in Vico*; R. RUGGIERO, *Allievi meridiani di Vico?*; M. VANZULLI, *Sulla relazione di ideale e fattuale, di metafisica e storia nel passaggio dal De uno alla Scienza nuova*; A. GISONDI, *A proposito di un teologo e giurista del settecento. Giulio Nicolò Torno (1672-1756)*; H. GUIDO, *Primo commento critico dei lavori su Vico nella cultura brasiliana*; F. MASINI, *Vico in Cina e la Cina in Vico*.

XXXV (2005)

F. TESSITORE, *Per Eugenio Garin*; G. CACCIATORE, *Ricordo di Nicola Badaloni*; L. POMPA, *The Imaginative Universal*; J. MARTINEZ BISBAL, *Il timone. La trasmigrazione marittima dei famoli ribelli*; F. LOMONACO, *Note su un esemplare postillato della Scienza nuova 1730*.

SCHEDE E SPUNTI

P. GIRARD, *L'ingenium chez Gracián et Vico*; P. CRISTOFOLINI, *«La medicina eroica» e il «fiscicare presente». La Sifilide di Fracastoro nella prospettiva vichiana*; J. NAGY, *Breve rassegna sulla fortuna di Vico in Ungheria*; M. SANNA, A. BATTISTINI, G. CACCIATORE, J. TRABANT, P. CRISTOFOLINI, *Note sull'Edizione critica della Scienza nuova 1730*.

XXXVI (2006)

F. LOMONACO, *Pietro Piovani e il «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» (Con una «Lettera aperta» in appendice).*

SCHEDE E SPUNTI

Poesia e filosofia: G. CACCIATORE, *Introduzione*; E. BERTI, *Tragedia e filosofia in Aristotele: l'Antigone*; V. GESSA KUROTSCHKA, *Il sapere, la norma, la poesia. Su Vico e Aristotele*; M. SANNA, *Una natura secum ipsa discors: Vico e i «mostri poetici»*; S. FORTUNA, *Osservazioni sulla nozione di aspetto nella Scienza nuova di G. B. Vico*; G. OEXLE, *Gianbattista Vico e la storicità del mondo. Discutendo con Giuseppe Cacciatore*; GIOVANNI ANTONIO LOCANTO, *Il nuovo mondo nella Scienza nuova. Tra storia sacra e profana*; ROBERTO MAZZOLA, *Scienze e Società nel tardo illuminismo meridionale*; J. R. HERRERA, *La concepción viquiana de «sociedad civil».*

XXXVII (2007)

V. PLACELLA, *Ricordo di un vichista importante: Salvatore Monti*; F. LOMONACO, *Rodolfo Mondolfo interprete del Vico di Fiorentino*; A. SCOGNAMIGLIO, *L'origine del linguaggio. Spunti su alcuni motivi vichiani nella Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*; R. DIANA, *«Memore evidentemente dell'esempio vichiano». Croce e l'autobiografia intellettuale*; A. DI MIELE, *La cifra nel tappeto. Note su Paci interprete di Vico.*

SCHEDE E SPUNTI

G. G. VISCONTI, *Vico. I 'corsi' e i 'ricorsi'. La Provvidenza storica e umana*; E. SERGIO, *Hobbes a Napoli (1661-1744): Note sulla ricezione della vita e dell'opera di Hobbes nel previchismo napoletano e nell'opera di Vico*; P. CICCARELLI, *Storicità del diritto. A proposito di un recente saggio sulle tracce di Vico nel Settecento italiano*; R. MAZZOLA, *Scienza e Filosofia della natura nella Napoli del tardo Settecento. Note sul Plantarum rariorum Regni Neapolitani di Domenico Cirillo.*

STUDI VICHIANI

fondati da P. Piovani
diretti da G. Cacciatore e F. Tessitore

I numeri da 1 a 46 sono editi da Alfredo Guida (Napoli), i successivi dalle Edizioni di Storia e Letteratura (Roma)

1. Rodolfo Mondolfo, *Il «verum-factum» prima di Vico*
2. Arthur Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*
3. Amedeo Quondam, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina*
4. Gianfranco Cantelli, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*
5. Santo Mazzarino, *Vico, l'annalistica e il diritto*
6. Michele Rak, *La parte storica. Storia della filosofia e libertinismo erudito*
7. Guido Fassò, *Vico e Grozio*
8. Antonio Corsano, *Bayle, Leibniz e la storia*
9. Maria Donzelli, *Contributo alla bibliografia vichiana (1948-1970)*
10. Salvatore Monti, *Sulla traduzione e sul testo delle Orazioni inaugurali di Vico*
11. Maurizio Torrini, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*
12. Mario Sina, *Vico e le Clerc: tra filosofia e filologia*
13. Nicola Siciliani De Cumis, *Il Vico di Francesco Fiorentino*
14. Andrea Battistini, *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana (1971-1980)*
15. Enrico Nuzzo, *Verso la «Vita civile»*
16. Attila Faj, *I Karamazov tra Poe e Vico*
17. Antonino Pennisi, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia e filologia civile da Vico a Cuoco*
18. Claudia Pandolfi, *Per l'edizione critica della «Principum Neapolitanorum Coniurationis Anni MDCCI Historia» di G. Vico*
19. Fabrizio Lomonaco, *Lex regia. Diritto, filologia e «fides historica» nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*
20. Stephan Otto, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*
21. Fabrizio Lomonaco, *Nuovo contributo all'iconografia di Giambattista Vico (1744-1991)*
22. Massimo Lollini, *Le muse, le maschere e il sublime*
23. Eric Voegelin, *La «Scienza nuova» nella storia del pensiero politico*
24. Francesco Botturi, *Tempo linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «Storia ideale eterna»*
25. Paolo Amodio, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del bonheur. Studio sull'abate Galiani*
26. *L'edizione critica di Vico. Bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile
27. Maurizio Martirano, *Quinto contributo alla bibliografia vichiana (1991-1995)*
28. Guido De Paulis, *Giambattista Vico. Commento all'«Arte poetica di Orazio»*
29. *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, H. Poser, V. Gessa Kurotschka e M. Sanna

30. Silvia Caianiello, *Catalogo vichiano internazionale*
31. *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile
32. *Momenti vichiani del primo Settecento*, a cura di G. Pizzamiglio e M. Sanna
33. Maurizio Martirano, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*
34. Manuela Sanna, *La «Fantasia, ch'è l'occhio dell'ingegno»*
35. Nicola Perullo, *Bestie e Bestioni. Il problema dell'animale in Vico*
36. Monica Riccio, *Governo dei molti e riflessione collettiva*
37. Maurizio Martirano, *Sesto contributo alla bibliografia vichiana (1996-2000)*
38. Annarita Placella, *Gravina e l'universo dantesco*
39. *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano
40. *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo e M. Sanna
41. *Gianvincenzo Gravina e il De romano impero liber secundus*, a cura di C. San Mauro
42. *Vico nella storia della filologia*, a cura di S. Caianiello e A. Viana
43. Rena A. Syska Lamparska, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*
44. Enrico Nuzzo, *Vite e scritti di capitani: attorno alla vita di D'Andrea Cantelmo di Leonardo Di Capua*
45. Conni-Kay Jørgensen, *L'eredità vichiana nel Novecento letterario. Pavese, Savino, Levi, Gadda*
46. Carla De Pascale, *Filosofia e politica nel pensiero italiano fra Sette e Ottocento. Francesco Mario Pagano e Gian Domenico Romagnosi.*
47. Vincenzo Vitiello, *Vico. Storia, linguaggio, natura.*

Finito di stampare nel giugno 2008
dalla LOGIMAR srl - Torino