

BOLLETTINO DEL CENTRO  
DI  
STUDI VICHIANI

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

Anno XXXIX

1/2009

Terza serie



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno XXXIX - 1/2009 - 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](http://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

Registrazione presso il tribunale di Salerno al n. 361 del 10/11/1971

*Direzione*

Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Giarrizzo, Fulvio Tessitore

*Consiglio scientifico*

Paolo Cristofolini, Antonio Garzya, Fabrizio Lomonaco,  
Josep Martinez Bisbal, Enrico Nuzzo, 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. Le opinioni espresse nei lavori pubblicati, ovviamente, risalgono alla responsabilità degli autori. 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](mailto:stile@unina.it).



## SOMMARIO

ENRICO NUZZO, Gli studi vichiani di Eugenio Garin. II p. 7

### SCHEDE E SPUNTI

FABRIZIO LOMONACO, Pensiero e vita civile nella Napoli vichiana di fine Settecento: da Filangieri a Pagano » 71

RENA A. SYSKA-LAMPARSKA, Il neovichismo di Stanisław Brzozowski e la sua antologia di scritti vichiani » 105

In occasione della ristampa anastatica del *De universi juris uno principio et fine uno*. Contributi di RICCARDO CAPORALI, ENRICO NUZZO, MARCO VENEZIANI » 131

### RECENSIONI

JOSÉ M. SEVILLA, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura Hispánica. 1737-2005* (Fulvio Tessitore) » 171

GEORGES SOREL, *Étude sur Vico et autres textes*, présentés et annotés par A.-S. Menasseyre (Manuela Sanna) » 174

MAURIZIO MARTIRANO, *Vero-Fatto* (Fabrizio Lomonaco) » 178

*Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, a cura di A. Battistini e P. Guaragnella (Annarita Placella) » 182

## ARCHIVIO VICHIANO

Antologia brzozowskiana degli scritti di Giambattista Vico ricostruita in base ai manoscritti custoditi negli Archivi della Biblioteca Nazionale di Varsavia, a cura di Rena A. Syska Lamparska	» 195
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	» 217

## GLI STUDI VICHIANI DI EUGENIO GARIN

### II

1. Nella prima parte del presente lavoro non mi ero limitato a presentare – nelle sue due ultime sezioni – una disamina ravvicinata degli interessi e studi relativi a Vico e alla cultura filosofica meridionale del ‘primo Garin’: vale a dire dello studioso che operò dagli anni ’30 fino ai primi anni ’40, quando, tra il 1940 e il 1942, fu largamente composta *La filosofia*, pubblicata nel 1947 nella vallardiana ‘Storia dei generi letterari’, che avrebbe poi assunto il titolo di *La storia della filosofia italiana*<sup>1</sup>.

In specie nelle prime due sezioni della parte già presentata del saggio avevo ritenuto opportuno – a proposito della globale vicenda della riflessione gariniana su Vico, la cultura filosofica meridionale, i rapporti tra stagione umanistica e stagione settecentesca – non soltanto proporre alcune considerazioni sulla generale opposizione, e sul precoce distinguersi, della concezione e pratica gariniana della storiografia filosofica rispetto a quella di matrice neoidealistica, ma anche di avan-

<sup>1</sup> E nella quale nel secondo volume, *Dal Rinascimento al Risorgimento*, appaiono i capitoli su «La diffusione della nuova cultura» e su «Giambattista Vico» che ho esaminato in particolare nella quarta e ed ultima sezione della prima parte di questo contributo. Nell’elaborare la prima parte di questo mio saggio non avevo ancora incontrato l’efficace contributo di M. TORRINI, *Dall’Illuminismo al Rinascimento. Gli esordi storiografici di Eugenio Garin (1937-1947)*, in «Historia philosophica. International Journal» IV (2006), pp. 121-126. In esso trova sostegno la veduta interpretativa che nel singolare «passaggio a ritroso dall’illuminismo all’umanesimo» precocemente Garin colse tra i due fenomeni una grande affinità, «una contiguità prima che una continuità», sostanziata, in una visione non riduttiva delle lettere, dal «rifiuto delle grandi sistemazioni», dall’ansia di «un rinnovamento globale di tutta l’enciclopedia del sapere» (ivi, p. 124). Argomenti e pagine di questo contributo si reincontrano in uno successivo, la cui lettura devo all’amichevole interessamento dell’autore: ID., *Eugenio Garin e gli studi vichiani*, in *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le ‘Disputationes’ contro l’astrologia divinatoria*. Atti del Convegno di studi. Mirandola, 16 aprile 2004-Ferrara 17 aprile 2004, a cura di M. Bertozzi, Firenze, 2008, pp. 19-29.

zare talune indicazioni critiche e anticipazioni di un giudizio complessivo su caratteri di quella vicenda.

Così in primo luogo iniziavo a rispondere alla domanda delle ragioni per le quali, a mio parere, Vico, nonché, chiaramente, non essere l'‘autore’ di Garin, non può essere nemmeno annoverato tra suoi ‘grandi autori’ (altra domanda è quali siano gli autori da lui ‘sentiti’ come più significativi): cominciando a reperirle sul piano di un assai generale impianto metodologico, ma sarebbe più giusto parlare di un perspicuo ‘stile di pensiero storiografico’, poco propenso a individuare e seguire appunto ‘grandi autori’<sup>2</sup>.

In secondo luogo, anche in relazione a ciò, mi pareva di potere individuare il principale contributo gariniano agli studi vichiani in una rilevante lezione di metodo: una lezione ricavabile, oltre che dai generali risultati di una precipua riflessione teorico-metodologica, da diversi apporti critici di specifiche indagini e anche generali prospettazioni interpretative.

In tale direzione mi era parso anche di segnalare una relativa, non insignificante, continuità della vicenda della riflessione gariniana in tema di ‘studi vichiani’ (nel senso accennato) dal punto di vista metodologico, ma anche, in certa misura, in linea più generale<sup>3</sup>.

Continuare a seguire ora i tratti di ‘continuità’ o viceversa di ‘discontinuità’ di tale riflessione chiama in gioco non soltanto capitoli di

<sup>2</sup> In tal senso nella prima parte di questo lavoro mi soffermavo sul contrasto tra la concezione neoidealistica (e in ispecie gentiliana) della storia della filosofia, e del rapporto tra filosofia e cultura, e quella gariniana. Quest'ultima, estranea, al contrario di quella, all'elezione dei caratteri speculativi sistematici e al gusto delle sintesi totali, non predilige neppure marcare, nonché le cime dei ‘grandi autori’, gli ‘alti’ e ‘bassi’ negli scenari disegnati, ma piuttosto magari preliminarmente ricercare ciò che è ‘prima’ e ‘attorno’ alle figure esaminate. E poi la ‘discrezione’ del gusto di Garin tende, se non a tenere ‘segreti’, a fare trapelare con misura già una qualche predilezione per autori divenutigli cari (come l'‘amaro’ Leon Battista Alberti particolarmente consentaneo al vieppiù rattristato, malinconico uomo e studioso degli ultimi tempi).

<sup>3</sup> Già negli anni '30-'40 – ho sostenuto – Garin, sia pure evidentemente con minore sicurezza di principi metodici e con più limitati apporti di indagine analitica, aveva collegato strettamente la riflessione vichiana a quella esercitata dalle voci più significative della cultura meridionale su problematiche (anzitutto il nodo irrisolto dei rapporti tra ‘fisica’ e ‘metafisica’) che attendevano, sollecitavano, nuove risoluzioni, riformulazioni (come era avvenuto segnatamente, con il rovesciamento operato fra i due termini, in Vico e Doria); e l'aveva in effetti collocata sullo sfondo di un Settecento già plurale, non ‘metonimicamente’ identificato con un Illuminismo chiusamente razionalistico.

una 'storia culturale' degli studi vichiani, letti 'attraverso Garin', ma anche il tema della più intima vicenda intellettuale dello studioso, che sappiamo non poco mossa, pure in presenza della costanza di alcuni interessi problematici di fondo.

In proposito avevo in precedenza dichiarato la scelta programmatica di non provare a seguire sistematicamente le posizioni 'filosofiche' di Garin lungo la loro complessa traiettoria. E ciò tanto più in ordine alla prima e poco studiata fase (essa stessa ulteriormente periodizzabile) della sua attività: anche caratterizzata in certi momenti dalla forte venatura 'spiritualistica' della declinazione di eminenti esigenze spiccatamente 'moralì', prima che 'genealogiche', 'teoriche' (parlavo dell'intensa presenza dello spirito di una religiosa eminenza della morale, non assorbibile in un'ulteriorità speculativa); esigenze assai difficili da distinguere dai suoi più sentiti interessi 'problematico-tematici'.

D'altra parte, più di una sollecitazione poteva venire ad una simile scelta. Da un lato quella a lavorare in sede di ricostruzione di una storia culturale degli studi vichiani, così non omettendo almeno un sintetico confronto con le principali voci coeve, negli anni '30, dei Nicolini, De Ruggiero, Corsano, etc. Dall'altro una sollecitazione 'interna' veniva appunto da consistenti tratti di continuità della metodologia praticata da Garin nella concreta ricerca storiografica in genere, ed in quella pertinente agli studi vichiani in particolare: con una relativa continuità dello stesso atteggiamento gariniano verso la cultura, il tempo di Vico (in notevole misura anche verso il Settecento).

Nel confermare tale taglio di indagine, occorre però dire che il più segreto, e forse più rilevante, senso delle novità o degli spostamenti di impostazione o giudizio intervenuti sui termini in gioco (Vico, ambiente napoletano, ma insieme pure Rinascimento, scienza moderna, Illuminismo, etc.) rischia di sfuggire se conferme o variazioni non vengono opportunamente anche ricondotte a momenti di una meno esteriore biografia intellettuale dello studioso. In tal senso l'esorbitante lunghezza di questo lavoro potrebbe forse essere in parte 'scusata' se si intende che in esso, intrecciato al compito preminente di rendere un profilo analitico degli studi vichiani di Garin, si configurano due ulteriori movenze di discorso: 'attraverso gli studi vichiani di Garin', l'una diretta anche a seguire, sullo sfondo, svariate direttrici dei più generali studi vichiani, l'altra interessata a seguire momenti della generale vicenda intellettuale dello studioso.

Anche alla luce di questa dunque possono essere esaminate le pronunce più rilevanti della complessiva posizione critica di Garin

maturata – sulla materia investita da questo contributo – dalla fine degli anni '40: tra le quali porrei un episodio poco tenuto presente della sua ricerca storiografica, il saggio *Cartesio e l'Italia* del 1950, prima di quelli, più rilevanti e conosciuti, rappresentati dalla raccolta di saggi che costituisce il libro del 1970, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, e dall'intervento su *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento* pubblicato nel 1978<sup>4</sup>.

2. Pare superfluo ribadire che modificazioni o curvature intervenute nel più interno nucleo dell'ispirazione problematica dello studioso, dopo quelle già rinvenibili negli anni drammatici della guerra e dei primissimi anni del dopoguerra<sup>5</sup>, dovevano trovare espressione pure nelle sue posizioni critiche maturate sul terreno della più 'autonoma' indagine storiografica.

E ciò ovviamente a maggior ragione allorché la figura dello studioso presto tanto prestigioso ed autorevole per il già imponente lavoro storico effettuato si intrecciò largamente con quella dell'intellettuale che spiccò nel dibattito culturale, 'civile', italiano come un suo ricono-

<sup>4</sup> Cfr. E. GARIN, *Cartesio e l'Italia*, in «Giornale critico della filosofia italiana» (d'ora in poi reso con la sigla GCFI) XXIX (1950), pp. 385-405; *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, 1970; *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, Roma, 1978, anche in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 69-93. Nel caso di quest'ultimo contributo si tratta della «Prolusione» per il Congresso Internazionale Vico-Venezia, 21-25 agosto 1978, che, pubblicata fuori commercio dall'editore Armando, non si legge però nei relativi atti: *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, 1982. Lo scritto fu poi incluso nella «Seconda edizione rivista e accresciuta» della raccolta dal *Rinascimento all'Illuminismo*, Firenze, 1993, pp. 197-217. Per comodità del lettore darò daccapo i dati bibliografici dei testi già citati nella prima parte di questo mio contributo.

<sup>5</sup> Nicola Terranova, in pagine del suo 'ritratto' di Garin (non senza momenti, chiaramente fatti trasparire, di una sua fattiva 'ispirazione') già richiamato nella prima parte di questo lavoro, riporta l'esperienza di una cospicua «tentazione religiosa» che colse Garin negli anni drammatici della guerra. «A un certo punto della guerra ebbi una 'fortissima tentazione' religiosa, che incise in me molto profondamente, anche se con venature 'tolstoiane' [...] Fu una cosa molto seria e molto profonda» (N. TERRANOVA, *Eugenio Garin*, in «Belfagor» XI, 1956, p. 436). Aggiunge l'autore (ma non è certo il caso di discutere la sua tesi) che «questa 'tentazione' religiosa si lascia scorgere ancora nel volume sull'*Umanesimo italiano* [del 1947], sia come 'preoccupazione religiosa' (preminenza del problema religioso su tutti gli altri problemi), sia come nuovo indulgere ad un modo di intendere la filosofia in senso 'pio', come 'docta religio', come 'poesia filosofica'; svalutando così l'ordinamento logico dei procedimenti e dei sistemi».

sciuto punto di riferimento negli anni del dopoguerra, specialmente a partire dalla metà degli anni '50. In tali accesi anni di dibattiti culturali tanto spesso segnati da una cifra 'civile', quando non immediatamente 'ideologico-politica', anni di pressione alle 'prese di campo', venne ridefinendosi in modo rilevante l'ispirazione che resse allora l'insieme dell'attività intellettuale di Garin: sia pure nella già detta persistenza dei più robusti interessi problematici e, più in profondità, della caratterizzazione 'morale' del suo atteggiamento di fondo, non contraddittoriamente perciò piuttosto declinata in direzione dell' 'etico-civile', dell' 'etico-politico'<sup>6</sup>; per non parlare, per il momento, di una cifra ancora più profonda, segreta, a lungo persistente, di quell'ispirazione, vale a dire quella che chiamerei del 'trasporto verso la connessione' (verso ciò che si dà, a partire dall'umano, come 'integrale', non scisso).

In un tale quadro – e magari pensando proprio all'acutissimo senso gariniano della 'connessione' – pare appunto difficile separare: l'impegno di riflessione che veniva dall'esigenza di un'esplicita tematizzazione e trattazione delle problematiche teorico-metodiche, che doveva ac-

<sup>6</sup> È appunto la persistente presenza di una simile attitudine di fondo alla preoccupazione morale, aperta all' 'eticità' della sua traduzione mondana, anche nel 'costume morale' di una nazione (nel segno peraltro di una tradizione 'risorgimentale' ereditata dal neoidealismo italiano), che può fare considerare non 'esteriore' l'impatto dell' 'irruzione' di Gramsci nel pensiero di Garin. La cui importanza fu da questi ampiamente riconosciuta: come chiaramente attestano i *Colloqui* con il Cassigoli, anch'essi tenuti presenti nella prima parte di questo saggio, ma già le pagine del suo 'ritratto', appena richiamato, effettuato dal Terranova. «La lettura di Gramsci ebbe su me una ripercussione singolare e per tanti aspetti mi fece vedere le cose *in un luce tutta diversa*» (ivi, p. 441). Peraltro, in proposito, la sua vicenda personale appare di sostanziale limpidezza, se si pensa alla distanza dal fascismo in diversi modi manifestata, nei modi possibili, negli anni '30, fino alla fine della guerra (e spunti in proposito si rinvengono anche nel contributo appena citato del Terranova, pur da utilizzare con la dovuta cautela). Almeno per se stesso Garin era in grado di applicare tranquillamente – mi sembra – quella categoria (e nota tesi di Cantimori) di 'nicomedismo' che poteva essere esercitata, e fu esercitata, in modi ipocritamente assolutori verso gli intellettuali passati per un 'lungo viaggio' (o anche 'breve viaggio') attraverso il fascismo. In proposito Garin ebbe a ricordare, ma in sostanza a respingere, la critica di avere personalmente «troppo concesso alla tesi cantimoriana del 'nicomedismo'» (cfr. E. GARIN, *Premessa a Intellettuali e potere nel XX secolo*, Roma, 1996 [nuova edizione], p. XIII). La sua presa di campo sul terreno 'teorico' e 'civile', con le sue implicazioni anche sul piano dell'indagine storica, deve perciò essere considerata di rara serietà negli anni del dopoguerra, in un periodo caratterizzato da tante, e troppe volte disinvolute, 'conversioni' (come sappiamo meglio anche sulla base di recenti interventi storiografici). Ma ciò rischia di portarci ancora più lontano dal nostro argomento.

compagnare, adeguatamente fondare, una rinnovata storia della filosofia, della cultura; l'impegno in una vastissima serie di ricerche filologicamente esemplari; ancora, la ridefinizione, peraltro dinamica, di interi quadri critici (specie riguardo all'amata età umanistico-rinascimentale, ma anche all'intera vicenda dell'umanesimo dagli albori umanistici al secolo XVIII).

Di un tale rinnovamento dell'ispirazione, dello 'spirito', della meditazione gariniana diverse furono le implicazioni sul piano della ricerca storiografica che qui interessa seguire.

Per il nostro discorso probabilmente le meno rilevanti possono essere considerate quelle prodottesi sul piano di una più 'pura' riflessione di metodo. Quella sulla «filosofia come sapere storico» è piuttosto rilevante come attestazione di una chiara, tematizzata maturazione teorica, in una chiave peculiarmente 'storicistica', di una concezione dei caratteri, e compiti, 'plurali' e 'storici' della filosofia. Una concezione, certo, ora esplicitamente tradotta – e decisamente dichiarata contro le visioni speculative e sistematiche della storiografia filosofica – in una precisa veduta metodologica, ma già in effetti in passato sommessamente profilata, e largamente praticata, dallo studioso: quando non confliggeva con una visione nella quale pure esigenze 'umanistico-spiritualistiche' si intrecciavano con la viva attenzione, già di un particolare segno 'storicistico', al pluralismo etico e alla determinatezza dei fenomeni storici, lontano dalle tentazioni genealogiche delle grandi sintesi speculative; e comunque si appoggiava sul costume rigoroso della serietà della ricerca filologica, che non disdegnava anche la probità della minuta, minuziosa, ricerca erudita.

Più consistente invece l'implicazione, sul piano delle urgenze storiografiche, nell'assunzione del compito di ripensare complessivamente la storia intellettuale italiana, o almeno larghissimi suoi capitoli. Anche in questo caso in realtà il tipo di interesse, di compito, non era inedito, ed in effetti era stato anche implicitamente trasmesso da Gentile al giovane studioso nell'affidargli il secondo volume dell'opera vallardiana. Più in genere qui si recuperava anche la grande eredità della curvatura 'pratica' di tanta parte, specie risorgimentale, della 'tradizione filosofica italiana', fatta propria e 're-istituuta' dalla recente tradizione neo-idealistica: e del resto fatta propria, in termini assai misurati, dal 'giovane Garin' segnatamente appunto nella storia vallardiana, e non poco sotto forma di forti accenti 'desanctisiani' (e non soltanto sulla cultura della Controriforma). Ora a rendere sentitamente urgente quel compi-

to, e a modificarne risolutamente caratteri e portata, sicuramente interveniva in particolare, come è stato detto, «la meditazione di Gramsci sulla funzione dell'intellettuale nella società italiana», contribuendo a «far scattare quella potente molla d'interesse per il contemporaneo», quell'«impegno civile» che si esprimeva in lavori quali le *Cronache di filosofia italiana*<sup>7</sup>.

L'implicazione più visibile del rinnovamento dell'ispirazione dell'indagine storiografica gariniana fu dunque il compito di ripensare e ricostruire processi culturali recenti della storia della cultura italiana tra Ottocento e, soprattutto, primo Novecento. Ma anche processi più lontani furono investiti, e in effetti in maggiore profondità. Senza però – va detto – che l'avvertito Garin cedesse alla tentazione di istituire nuove meccaniche ricostruzioni di sapore 'genealogico' di una grande tradizione italiana quali quelle avanzate con riferimento ancora a Vico (come Rinascimento-Galileo-Vico-Labriola-Gramsci): alle quali soltanto forzatamente avrebbero potuto essere piegate sue tesi scaturite viceversa in primo luogo sul terreno dell'indagine storico-filologica, quali quelle – sulle quali si verrà – della 'continuità' fra la cultura rinascimentale, anticipatrice della scienza moderna, e Galileo, e tra questi e Vico. Il punto è assai delicato, e richiederebbe precisazioni ed approfondimenti che vanno rimandati ad altra sede. Basterà qui aggiungere che certamente non manca di operare in Garin l'idea, implicita o anche esplicita (specie negli anni '50-'60), di una tradizione italiana di segno umanistico, e anche storicistico (nella quale in ultimo si inseriva Gramsci). Ma quell'idea, a parte che non conduce mai ad astratte genealogie, va ricondotta al nucleo davvero essenziale e persistente della meditazione, dell'ispirazione, di Garin: l'idea, il valore, di una *humanitas* integra, che trova nell'umanesimo il suo inizio moderno, e con questo una modernità non esaurita. Tant'è che a questo processo umanistico della modernità sono consentaneamente ricondotte svariate esperienze e figure: dai moralisti inglesi (in inediti precoci accostamen-

<sup>7</sup> Le parole citate sono di D. DELLA TERZA, *Eugenio Garin, critico della cultura contemporanea*, contributo apparso in «Belfagor» XXXVI (1981), pp. 381-397, poi raccolto nel volume dello stesso autore, da cui cito, *Letteratura e critica tra Otto e Novecento: itinerari di ricezione*, Cosenza, 1989, p. 218. L'autore in tale contributo saggiava una ricognizione dei debiti e dei confronti di Garin con Gentile, Croce e Gramsci che, sistematicamente condotta, costituirebbe consistente parte di uno studio organico sulla biografia intellettuale dell'insigne studioso.

ti di 'contiguità' e affinità con l'età umanistica) a Cartesio a Rousseau, magari fino a Sartre<sup>8</sup>.

Per quanto attiene più strettamente al nostro argomento fu dunque fortemente 'autonomo' il ripensamento che investì segnatamente il grande quadro dei tempi che vanno 'dal Rinascimento all'Illuminismo'. Ovviamente l'impegno dello studioso che si stava affermando come un indiscusso maestro degli 'studi rinascimentali' si volse preminentemente nella ridiscussione del primo termine, nel riuscito sforzo in primo luogo di restituire quel fenomeno alla sua complessità (il che ne implicava anche una periodizzazione interna), liberandolo ulteriormente dai caratteri di univocità, unilinearità, di tante interpretazioni e definizioni.

Entro un tale mai smesso lavoro critico, il cui 'ricominciamento' si può situare nel saggio del 1949, *Umanesimo e Rinascimento*, seguito a *Der italienische Humanismus* del 1947, la considerazione equilibrata di un complesso fenomeno, atteggiamento spirituale, incrementava l'immagine di un umanesimo integrale, irriducibile ad ogni arbitraria, insostenibile unilateralità interpretativa: a quella tradizionale di un umanesimo angustamente 'letterario' e 'figurativo'; a quella 'paganeggiante' della tradizione critica 'burckhardtiana'; a quella simmetricamente unilaterale della direttrice 'gilsoniana-burdachiana' (se si può definirla tale); e così via. Viceversa veniva irrobustita la centralità assegnata all'*homo faber*, nel senso della cruciale dignità della civile, costruttiva e 'diffusiva', operosità umana, ma anche nel senso dell'esercizio (con la ragguardevole strumentazione ermetica, magica, etc.) della *potentia*

<sup>8</sup> Il cui «existentialisme» come «humanisme» poteva essere avvicinato alla concezione di Pico dell'uomo creato da Dio come «libera possibilità di esistere» (E. GARIN, *Mezzo secolo dopo*, in «Belfagor» LIII, 1998, pp. 153 sgg.). Sul tema interviene felicemente Giuseppe Galasso in un bel saggio nel quale vengono argomentatamente sottolineate la precocità e ampiezza, nonché la complessità, delle componenti storicistiche nel pensiero, nella storiografia del grande studioso: cfr. G. GALASSO, *Storicismo, filosofia e sapere storico*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Firenze, 2003, in partic. pp. 36-37, 49-50. Nella traiettoria della meditazione storicistica di Garin efficacemente Galasso individua il passaggio da uno «storicismo del mestiere» ad uno «storicismo robusto connesso in forma esplicita o implicita all'elaborazione storiografica relativa all'Umanesimo», fino ad «una proiezione storicistica più direttamente calibrata sulla vita come dramma» (ivi, p. 49). È un tema che meriterebbe una specifica trattazione: ad esempio estesa a un'indagine di quanto vi sia in ultimo di 'gentiliano', e 'platonizzante' (prima che di 'kantiano'), nel costante accento posto da Garin sul carattere di tensione inesausta, verso mete mai conseguite, proprio del filosofare.

conoscitiva e operativa dell'uomo sulla natura<sup>9</sup>. In tal modo la tesi di una parabola finale del Rinascimento di estenuazione nella 'pedanteria' degli *studia humanitatis*, ma anche di estensione del rinnovamento degli studi nella direzione della 'natura', poteva aprirsi al giudizio di una maggiore intrinseca continuità tra Rinascimento (unitaria stagione umanistico-rinascimentale, rispetto ad esempio a Kristeller), Seicento (con la scienza moderna considerata 'erede' dell'affermazione 'umanistica' della potenza umana sulla natura) e Settecento (con Vico a suo agio tra presenze o svolte 'neoumanistiche'). Di qui dunque una consentaneità di fondo con la tesi cantimoriana di un'unica età umanistica, su cui occorrerà ritornare, anche per interrogare esiti e implicazioni di questa posizione.

In questa complessiva direzione si dispongono gli interessi e gli interventi di interesse vichiano, nella stagione degli anni '50-'70. Essi si possono seguire lungo le linee: dell'interesse, innanzitutto metodologico, degli apporti eruditi alla conoscenza della cultura meridionale; degli apporti ai quadri critici generali entro cui si colloca Vico; degli apporti che vengono dalle pagine a lui espressamente dedicate. Ma prima ancora è da esaminare il saggio poco su citato su *Cartesio e l'Italia*. Un saggio apparso nel 1950, si è detto, cioè in anni di uno snodo ancora particolarmente complesso della meditazione gariniana, tra 'ricominciamenti' interpretativi della stagione umanistico-rinascimentale (il saggio *Umanesimo e Rinascimento* è del 1949, si è visto) e istanze peculiarmente 'spiritualistiche' ancora vive. Un saggio nel quale Cartesio è

<sup>9</sup> Il saggio *Umanesimo e Rinascimento* uscì in *Questioni e correnti di storia letteraria. Problemi e orientamenti critici di lingua e letteratura italiana* (diretti da A. Momigliano, vol. III, Milano, 1949, pp. 350-404). Di recente esso è stato esaminato – opportunamente congiungendolo agli interventi che di lì a qualche anno seguirono di Delio Cantimori (*La periodizzazione dell'età del Rinascimento*) e di Carlo Dionisiotti (*Discorso sull'Umanesimo italiano*) – da C. VASOLI, *Note sulla discussione critica del concetto di Rinascimento nella cultura italiana dell'immediato secondo dopoguerra*, in *Filosofia, storia, letteratura. Scritti in onore di Fulvio Tessitore*, a cura di G. Cacciatore, D. Conte, F. Lomonaco, E. Massimilla, Roma, 2007, pp. 186-195. Sul punto della marcata valorizzazione – compiuta da Garin negli anni '50-'60, rispetto a talune precedenti posizioni – dell'intervento umano nella vita civile, ma anche sulla natura, nella direzione del mondo della scienza moderna, nel chiudere questa pagine sono stato confortato dalla lettura del bel saggio di Michele Ciliberto: *Eugenio Garin interprete del Rinascimento*, da lui amichevolmente messi a disposizione prima della sua pubblicazione sulla «Rivista di filosofia», che sul tema riprende e approfondisce indicazioni precedenti entro la delineazione di un'attesa 'biografia intellettuale' di Garin.

come mai, se non erro, letto in una stringente chiave ‘umanistica’ e quindi in strettissima ‘connessione’ con il Rinascimento; e Vico, con qualche sorpresa per il lettore, non soltanto e non tanto vi viene definito «il più grande dei cartesiani d’Italia», ma è sottoposto, del tutto inusualmente, ad un forte rilievo critico, per l’aver smarrito il senso, la fede, di una «parentela profonda con la natura», e di una «connessione» con Dio.

3. «*Tutto* si fa chiaro quando si ritrovi l’uomo di Cartesio». E *tutto* diviene chiaro quando lo si faccia convergere con l’Umanesimo, e la sua metafisica la si faccia muovere «*tutta* nell’atmosfera delle filosofie della Rinascenza». Vico invece, pur rivelandosi «il più grande dei cartesiani d’Italia», lascia senza seguito «l’istanza di Cartesio che nella connessione dell’uomo con Dio intuiva la giustificazione di una *parentela profonda con tutta la natura*, e quindi sottintendeva una fede nelle possibilità teoretiche e pratiche dell’uomo – che è poi quel che si cela sotto i tempi, o i miti, della veracità divina e della corrispondenza delle sostanze»<sup>10</sup>.

Con una baldanza concettuale e stilistica che ha accenti ‘gentiliani’<sup>11</sup>, il tanto ‘equilibrato’ Garin può qui sorprendere (ma non sarebbe l’unica volta) chi sia abitato ad attendersi caute, e più volte ‘irenistiche’, proposte di nessi e di differenze: mentre in queste pagine Cartesio viene così energicamente riattratto entro la Rinascenza, e Vico viceversa viene allontanato verso il Settecento, comunque nel tempo concettuale della secolarizzazione di una scissa natura...<sup>12</sup>

Ma andiamo con ordine. Questo saggio del 1950 ha tre punti tematici, fortemente connessi, da seguire per il discorso qui condotto: l’interpretazione di Descartes e dei suoi rapporti con il pensiero rinascimentale; la presentazione, fortemente conseguente alla prima del tema delle presenze cartesiane nella cultura italiana fra Seicento e Settecento; il giudizio sui rapporti tra Vico e il grande filosofo francese.

<sup>10</sup> *Cartesio e l’Italia*, cit., pp. 391, 393, 400, 403; il corsivo è mio.

<sup>11</sup> Ma che, al di là del rovesciamento di molte tesi, del più ‘profondo’ pensiero di Giovanni Gentile probabilmente trattiene qualcosa dell’esigenza ultima dell’assoluta unità centrata sul soggetto.

<sup>12</sup> Ma già in precedenza Garin aveva posto Vico nel tempo del maturare di un processo di ‘laicizzazione’ della natura che aveva la sua genesi nella posizione umanistica del *regnum hominis*. Su ciò, ed in particolare su di un saggio del 1938, preferisco venire più avanti.

Sul primo punto la lettura assolutamente unitaria del pensiero cartesiano in chiave ‘umanistica’, tanto decisa da richiamare lo stile di lontane tesi relative alla ‘circolazione del pensiero’ in Europa, si lega evidentemente a quella di un Rinascimento sottratto a ipoteche interpretative centrate sull’incidenza delle eredità della filosofia scolastica; così come Cartesio viene sottratto all’«allacciamento strettissimo col Medioevo attraverso la Scolastica post-tridentina» al quale lo costringevano pur magistrali analisi quali quelle condotte da Gilson. Tutte le numerose divergenti interpretazioni del pensiero cartesiano, gli stessi elementi di «contrasto» rinvenibili in esso sui quali quelle possono poggiarsi, vengono meno quando di esso si colga il principio unitario di un’«eroica ricerca» della centralità dell’umano, di quell’«uomo cartesiano» del quale peraltro «si deve vedere» l’essenziale «destinazione pratica». Allora, se «il senso dell’itinerario cartesiano» è quello dell’uomo che trova «in sé il fondamento del mondo, onde tornarvi attore e dominatore», «è chiaro che il rapporto col pensiero del Rinascimento si colora di un’evidenza precisa», e che in esso si decide l’effettivo «tempo ideale di Cartesio»<sup>13</sup>. Questo infatti «non si coglie se non attraverso quei due secoli di pensiero, il ’400 e il ’500, che mutarono in tutto la prospettiva del filosofare». «La metafisica cartesiana non nasce dal tronco della scolastica post-tridentina, ma si muove *tutta* nell’atmosfera delle filosofie della Rinascenza»<sup>14</sup>.

Può non apparire a prima vista chiaro. Ma qui, mi pare, cominciamo a venire a più stretto contatto con il punto nevralgico, il nodo interpretativo, che consentirà di tenere insieme fino alla fine – entro il quadro di un’unitaria età umanistica – interpretazione del Rinascimento, interpretazione della scienza (e filosofia) moderna, interpretazione di Vico (Vico che ‘completerà’ Galileo), e del Settecento nel suo complesso.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 390-392. «Il contrasto cartesiano fra matematicismo, meccanicismo e filosofia della libertà; il conflitto fra un ordine fisico rigoroso ed una vocazione umana all’opera, si risolve in quel punto al quale tutta la sua metafisica richiama senza posa: nell’atto primo in cui, ributtate nel niente tutte le cose e tutte le verità, l’uomo s’incontra con la propria verità e con Dio e scopre la sua eccedenza». «Solo se teniamo presente questo Cartesio, fondatore di una metafisica che conserva all’uomo tutta la ricchezza delle sue dimensioni [...], solo così dissolveremo l’immagine scolasticizzata di un esile cogito». «Tutto si fa chiaro quando si ritrovi l’uomo di Cartesio» (ivi, pp. 390-391).

<sup>14</sup> Ivi, pp. 392-393. E si veda questa bella espressione: «la solitudine di Cartesio [...] non è che la trascrizione drammatica della visione di sé che fu dell’Umanesimo. Appunto là dove una storiografia di maniera sottolineava un’opposizione, bisogna invece accentuare una convergenza» (ivi, p. 392).

Tale nodo sta nella piena anticipazione che Garin rinveniva nella filosofia rinascimentale dell'indagine scientifica moderna. Ora però lo studioso individuava tale anticipazione segnatamente nella più tradizionale movenza del fare centro, con il pathos di un eroico entusiasmo intellettuale, sulla mente dell'uomo, sull'uomo «al cuore dell'intera natura»: onde una più profonda consonanza dell'«eroica» metafisica cartesiana con questo Rinascimento<sup>15</sup>. Di lì a non molto invece avrebbe individuato con maggiore precisione tale anticipazione (come del resto aveva iniziato a fare già in precedenza) nell'attitudine del pensiero rinascimentale di matrice neoplatonica ermetizzante e pitagorizzante a leggere matematicamente la natura: onde una più forte, e precisa, eredità di quel pensiero rilevata nella metafisica galileiana del grande libro della natura, scritto in caratteri matematici e «partecipativamente» leggibile chiaramente dalla mente umana<sup>16</sup>. Nell'uno e nell'altro caso Vico, il quale aveva decretato i limiti conoscitivi del soggetto umano, e l'impossibilità di conoscere dall'interno la natura (e su quest'ultimo punto Garin riconoscerà, più correttamente, che sarebbe stato in effetti «cartesiano»), era, e sarebbe stato, allontanato considerevolmente da quel Rinascimento neoplatonico al quale da una lunga tradizione interpretativa era stato marcatamente ricondotto.

Consequente a quanto detto era la trattazione del secondo punto, vale a dire dell'accoglienza e delle vicende del pensiero cartesiano in Italia, e specialmente negli ambienti della cultura meridionale. «Non

<sup>15</sup> «La filosofia del Rinascimento aveva talmente anticipato l'indagine scientifica, che Bruno e Campanella salutano in Copernico e Galileo solo gli sperimentatori e i matematici che confermano e dimostrano le ipotesi e le intuizioni del pensiero filosofico» [...] Quello a cui bisogna guardare è il rinnovamento compiuto dai filosofi che prepararono il clima mentale per le indagini e le ipotesi nuove». Anche ad accogliere con misura il linguaggio del mutamento dei «paradigmi», resta l'impressione che presentasse dei rischi l'«amore per la connessione» esercitato sul piano storiografico, in tal caso spingendo a sottacere gli scarti teorici propri dell'abbandono del microcosmo realizzato dalla scienza moderna. «Basta che leggiamo le pagine di Ficino sul Sole, tutti slanci mistici, e noi troviamo che la sua centralità è ormai vissuta e scontata; che psicologicamente siamo non solo nel clima dell'eliocentrismo, ma in quello della riduzione matematica della scienza della natura» (ivi, pp. 393-394).

<sup>16</sup> Invece il saggio del 1950 sottolineava in modo vibrante che era il far centro sulla «filosofia dell'uomo» ciò che dava luogo alla ben maggiore ampiezza della metafisica cartesiana. «Il tentativo di inserire la ricchezza della nuova scienza della natura sul piano della filosofia dell'uomo dette a Cartesio quell'ampia prospettiva metafisica che mancò a Galileo» (ivi, p. 394).

accidentalmente, dunque, il pensiero di Cartesio fu accolto in Italia come di casa proprio là dove era viva la grande eredità del Rinascimento», cioè tra galileiani e continuatori della tradizione di Bruno e Campanella. Giustamente affermava Garin che «l'opera del Descartes, anche indipendentemente dalle sue precise strutture, appariva continuatrice di un moto di umanizzazione e mondanizzazione del sapere», e tale da fare assurgere il suo autore a simbolo di una ricerca libera e spregiudicata, nel quale potevano riconoscersi tutti i 'cartesiani d'Italia', pur nella varietà, anche confusa, degli interessi e orientamenti seguiti<sup>17</sup>. L'efficace sintesi che seguiva in alcune pagine dedicate a tali cartesiani (tra i quali Gregorio Caloprese, Francesco Maria Spinelli, Paolo Mattia Doria) si basava su di una serie di dirette letture che venivano da un interesse lontano, già attivo negli anni '30 come sappiamo, e che negli anni seguenti si sarebbe espresso in una serie di puntuali interventi minuti e di preziose proposte di indagine. Su di essi si verrà tra poco. Per il momento occorre venire al terzo punto, a Vico.

L'analisi condotta da Garin in queste pagine sul pensatore napoletano può essere appuntata sui seguenti momenti: il rilievo della piena 'consapevolezza' della posta in gioco, per così dire, nel confronto con Descartes, e in genere con la scienza moderna (un punto che resterà fermissimo, e sarà alla base dell'immissione sicura del pensatore napoletano nel suo tempo storico, e quindi anche alla radice delle polemiche sui 'contemporanei', sull'isolamento di Vico); la valutazione positiva della critica agli esiti meccanicistici nei quali aveva finito con il prendere il sopravvento una direttrice del pensiero cartesiano; il giudizio negativo sul movimento di perdita della 'connessione' tra uomo, Dio, natura che Vico aveva realizzato, e non soltanto nei confronti della grande filosofia rinascimentale, ma anche della 'più profonda istanza cartesiana' che, si è visto, di tale filosofia raccoglieva l'esigenza 'connettiva' e 'partecipativa'.

È nella cifra della chiara 'consapevolezza' del pensiero, della situazione problematica e teorica che Vico ha di fronte che si deve leggere l'affermazione che questi 'si fa innanzi' come 'il più grande dei cartesiani d'Italia': un'affermazione che rivela un certo sapore neoidealistico, segnatamente crociano, nel procedimento concettuale, e anche stilistico, di tipo dialettico<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 396-397.

<sup>18</sup> Vico «si deve dir cartesiano per ragioni ben più profonde delle reminiscenze di Descartes nella sua prima orazione del 1699, o dell'esaltazione del 'grande Cartesio'»

Vico dunque, secondo Garin, «s'era reso ben conto del gran merito di Cartesio d'aver voluto far convergere i risultati della filosofia rinascimentale dell'uomo con la scienza di Galileo»<sup>19</sup>. Tuttavia aveva dovuto opporsi energicamente al meccanicismo al quale «aveva finito» con l'approdare Cartesio quando aveva schiacciato «sulla trama logica tutto l'esistente», quando «il fascino della chiarezza aveva preso il sopravvento»<sup>20</sup>.

In questa operazione qualcosa d'estremamente importante tuttavia si era perso. Con sottile argomentazione esegetica, Garin osservava che Vico nel seguire, affascinato, «l'immagine cartesiana della fisica», vista poi impossibile, aveva abbandonato il lascito rinascimentale della visione di una «parentela» con una natura della quale l'uomo fosse «attore»<sup>21</sup>; ma con ciò aveva messo da parte anche «l'istanza di Cartesio»

nel suo discorso sulla mente eroica del 1732 [...]. Né tanto ha da dirsi cartesiano per aver Cartesio rotto il suo sonno dommatico, quanto perché tutta la sua profondissima polemica anticartesiana fu condotta nella consapevolezza chiara della validità del pensiero discusso» (ivi, p. 400). Non ci si può soffermare qui a rilevare ed esporre antecedenti di un tale giudizio, e ancor più di un generale abito argomentativo dialettico. In diversi luoghi – per recare solo un esempio – Croce, pur insistendo sul totale rovesciamento effettuato da Vico di punti nodali della filosofia cartesiana, come della valutazione del valore delle scienze praticata da Descartes, aveva additato come con sicurezza quegli andasse «diritto al cuore» delle questioni (cfr. B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, Bari, 1980<sup>6</sup>, p. 12). Piuttosto diversa la posizione di Gentile, che ad esempio in una pagina imputava al filosofo napoletano di non avere colto che «l'intuizione fondamentale cartesiana (metafisica) è direttamente opposta alla platonica e neoplatonica», in quanto la prima è affisa al problema della verità, la seconda a quello della certezza (G. GENTILE, *La prima fase della filosofia vichiana*, scritto del 1912 poi raccolto in *Studi vichiani. Seconda edizione riveduta e accresciuta*, Firenze, 1927, p. 40).

<sup>19</sup> Con una movenza interpretativa che parrebbe discosta dall'interpretazione di Galileo sulla quale insisterà (e sulla quale si verrà) come dell'autore della piena fiducia nella corrispondenza della mente umana al grande libro della natura, qui Garin aggiunge che al contrario «Galileo, nonostante la sua fiducia nella matematica, aveva sempre sentito la divergenza fra la realtà e la sua trascrizione quantitativa» (*Cartesio e l'Italia*, cit., p. 401).

<sup>20</sup> Ivi, p. 402. «Vico, invece, colse in pieno il rapporto fra la ricchezza dell'*atto creativo*, che è quello che solo ci fa persone e ci immette nella vita dello spirito, e il momento della distinzione, della definizione, della limitazione». Allo stesso tempo «gli sembrò che la scienza nuova come metafisica della mente umana rispondesse al più profondo bisogno di Cartesio, ch'era quello di *trovare nell'interiorità il centro della vita spirituale*, senza entrare tuttavia in conflitto con la scienza sperimentale» (*ibid.*; il corsivo è mio).

<sup>21</sup> «Affascinato dall'immagine cartesiana della fisica, e vistala cadere, Vico [...] si lascia sfuggire la portata di quella scienza-potenza che converte l'obbedienza in azione,

che, si è visto, nella *connessione* dell'uomo con Dio «intuiva la giustificazione di una *parentela* profonda con tutta la natura» e quindi una sottintesa «fedele» in tutte le possibilità umane<sup>22</sup>.

Sono espressioni eloquenti, le quali, con altre consimili incontrate, attestano non soltanto di un episodio ragguardevole, e peculiare, della riflessione storiografica di Garin assieme su Descartes e Vico (i quali con più di un tratto mutato appariranno sullo scenario storiografico gariniano), ma, di più, di un momento significativo della sua meditazione, nel quale le venature spiritualistico-idealistiche del suo umanesimo paiono non trascurabili<sup>23</sup>. Ma quelle espressioni attestano anche di qualcosa di più profondo, mi pare.

Sullo sfondo, mi pare, stava un atteggiamento non passeggero, ma, pur non statico, 'di lunga durata', centrato sull'«umanità integrale», e quindi pure di critica umanistica alla scienza senza l'uomo, allo scientismo, al meccanicismo<sup>24</sup>. Esso qui si esprime in una valutazione 'tesa',

e trasforma il mondo, e fa dell'uomo, ancora una volta, un *creatore*, o almeno un *concreatore* della natura» (ivi, pp. 402-403); il corsivo è mio, ma qui riproduce lo 'spaziato' dei caratteri che nel dettato di Garin hanno un loro senso, come sapeva bene l'autore (e se ne sarebbe ben ricordato nel considerare i criteri di un'edizione critica nella discussione sul progetto di edizione delle opere di Vico).

<sup>22</sup> Ivi, p. 403.

<sup>23</sup> Si veda quanto afferma Garin a proposito della «feconda polemica» di Vincenzo Gioberti, «così avverso al soggettivismo cartesiano e così grande ammiratore di Vico», il quale coglieva «il senso dell'atto creatore della mente proprio nella sua partecipazione [e qui Garin adotta un'eloquente spaziatura dei caratteri] all'atto divino [...] Ma con ciò quel fiero anticartesiano [...] proprio lui veniva a rispondere alla più profonda istanza cartesiana che nella suprema contrazione dell'*io* aveva voluto ritrovare Dio, e solo attraverso Dio le cose» (*ibid.*).

Il lettore si tranquillizzi (se può...). Non è certo il caso di seguire anche la trattazione di Descartes da parte di Garin, oltre quella di Vico, già oggetto qui di una così prolungata ricostruzione storiografica. Sarà sufficiente richiamare il cambiamento di 'tono', se non altro, che caratterizza la preziosa quanto robusta sezione introduttiva a CARTESIO, *Opere*, Bari, 1967: si veda E. GARIN, *La vita e le opere di Cartesio. Nota bibliografica*, pp. V-CCXI. Ma una citazione è forse opportuna: «L'«esatto significato» di Cartesio, la sua fecondità, la sua forza non esaurita, la sua presenza, sono probabilmente nella direzione indicata da Leibniz. Nulla è tanto pericoloso, di fronte a Cartesio, quanto la formula unitaria, la riduzione ad un denominatore semplificante» (ivi, p. CLXXXIV).

<sup>24</sup> Non a caso questo scritto del 1950 si chiude con il riferimento all'«umanità integrale che il Rinascimento italiano aveva affermato con tanto vigore» (e le cui dimensioni «la concezione cartesiana della centralità dell'uomo», pur «estenuandone» le dimensioni, aveva riaffermato nella sostanza): *Cartesio e l'Italia*, cit., p. 405.

complessa, tanto di Descartes che di Vico (e nel complesso in certa misura più positiva verso Descartes che, come di consueto, verso Vico). Ma ciò si spiega bene se quell'atteggiamento lo si riconduce appunto alla sua cifra più comprensiva, quella che ho chiamato del 'trasporto verso la totalità'. Se il pensiero rinascimentale ha perseguito incessantemente (almeno nella sua 'anima neoplatonica') il compito di tenere integralmente, armonicamente, insieme uomo, Dio, natura, ebbene, Cartesio, il Cartesio totalmente umanistico qui disegnato da Garin, non smentisce, ma accoglie, almeno inizialmente, tale eredità nel segno fondativo di una metafisica totalizzante (che in una certa misura sanerebbe, o conterrebbe, lo scarto posto tra 'res cogitans' e 'res extensa').

A mio parere tale complessivo atteggiamento (antiscientistico forse perché nel suo fondo attraversato da una vena 'totalistica', nel senso che teme la scissione, la disconnessione) risulta fondamentale per intendere la pur dinamica posizione filosofica di Garin, non facile da portare in primo piano dato il carattere 'sommesso' del suo stile di pensiero. È stato con finezza osservato che si tratta di «un pensiero che ha scelto di sperimentare la propria consistenza rispecchiandosi nella filigrana del pensiero altrui [...] Il compito d'un interprete di secondo grado [...] è reso dunque arduo dall'atteggiamento esplicitamente descrittivo, sottilmente mimetico che il discorso e l'esegesi gariniana di preferenza assumono»<sup>25</sup>.

Ebbene, in questo momento dell'intensissima, straordinaria, attività di indagine di Garin, può essere probabilmente saggiata favorevolmente una cifra segreta della sua meditazione, se essa corrisponde a quanto si è ipotizzato. Vale a dire l'esigenza di 'connessione', il bisogno o la nostalgia di 'integrità': certamente, primariamente, entro l'uomo e tra gli uomini (secondo la curvatura 'intersoggettiva' dell'integrità fortemente cresciuta e tematizzata di lì a qualche anno attraverso Gramsci); ma pure – almeno secondo un'esigenza mirabilmente espressa nell'umanesimo rinascimentale – tra l'uomo e la natura (onde la carenza di una qualche valutazione positiva della caduta del cosmo con la scienza moderna, almeno come luogo teorico liberatorio di una nuova non rassicurata 'umanologia'); in ultimo – se non altro ancora nei modi della stagione umanistica – tra l'uomo e Dio. È ipotesi da avanzare con la massima cautela: ma forse l'assoluto disincanto dell'«ultimo Garin» ha in sé pure l'occulta nostalgia negata di un umanesimo integrale

<sup>25</sup> DELLA TERZA, *op. cit.*, p. 220.

tradito, facilmente tradito, tradibile, se affidato alle troppo deboli risorse di un'umanità non soltanto priva di fondamenti, bensì anche di fedè, pur illusorie, ma miticamente produttive di agire. Difficile rinvenire nelle pagine di Garin la 'celebrazione', che si legge in quelle di Piovani, della liberazione 'umanologica' dal cosmo come la chiave di un umanesimo assolutamente 'moderno'. In ordine a ciò probabilmente può essere rilevata la radice della differenza più profonda degli itinerari 'teorici' e 'storiografici' di Garin e di Piovani, che investivano non poco Vico. Ma è un discorso che si è appena accennato, e che andrebbe sviluppato altrove interrogando il 'tensionale umanesimo integrale' (come lo chiamerei) di Garin: ad esempio interrogando la 'convivenza', se ha da essere trovata, di quella moenza indicata dell'atteggiamento umanistico' di Garin (il quale, sia chiaro, ha sposato i valori e le istanze della 'modernità') con quella della consentaneità con la celebrazione 'pichiana' dell'uomo senza natura che fa la sua natura.

Ma ora è il momento di venire a modalità di esercizio 'sul campo' dell'investigazione storiografica condotta da Garin negli anni '50 in materia di studi vichiani: in specie ancora in tema di cartesianesimo nella cultura italiana e meridionale, ma anche con alcune pagine precipuamente 'vichiane'.

4. Fra gli interventi di interesse vichiano della stagione degli anni Cinquanta non sono da trascurare già quelli più minuti che si incontrano nell'eloquente mole dei rendiconti di lettura affidati alle «Note e notizie» del «Giornale critico della filosofia italiana». Si tratta di rendiconti che attestano ad un tempo l'ampiezza degli interessi e la costante fedeltà ad una precisa veduta di metodo storiografico, sia nel tenere vigilmente d'occhio la letteratura critica che veniva alla luce sulla cultura meridionale entro i vasti tempi nei quali andava studiato Vico (e quindi i contributi che investivano figure quali Giacinto Gimma, Giuseppe Valletta, Francesco D'Andrea, Gianvincenzo Gravina, Paolo Mattia Doria, Lucantonio Porzio, e così via), sia nel fare affiorare su tale materia proposte di linee di ricerca e tesi critiche da riaffermare o approfondire.

La lezione di metodo generale che pure da quegli interventi emerge può racchiudersi in un termine, anzi in una 'parola' (a tenere presente la distinzione fra 'termine' e 'parola' operata da Leopardi nello *Zibaldone*): la complessità. E sono complesse, spesso intrecciate, in un regime esso stesso complesso di continuità e discontinuità, le idee, le

tradizioni, i filoni culturali, perfino le ‘scuole’, e da considerare nella specificità di particolari e dinamiche situazioni culturali, da ricondurre anche a concrete operazioni culturali.

Dai contributi che avevano operato lunga questa direzione, in anni nei quali si andava configurando ciò che si sarebbe convenuto di definire come il ‘nuovo corso degli studi vichiani’ (nel 1961 usciva la tanto importante *Introduzione a G. B. Vico* di Badaloni), veniva avvalorata l’importanza dell’indagine attorno ad una ben contestualizzata «collocazione storica» di Vico. Lavorando con rigore di metodo, lontano ugualmente dalla sterile «pedanteria erudita che accumula dati alla rinfusa e dalla arbitraria e ‘fantastica’ sollecitazione dei testi», anche la pretesa «solitudine» del pensatore napoletano, tradizionalmente conclamata, «viene a sparire senza che nulla si tolga alla grandezza del filosofo»<sup>26</sup>.

Guardando a Vico, ma non soltanto a lui, dinanzi al compito di ricostruire adeguatamente scenari ancora in larga misura indefiniti della cultura meridionale, più in genere italiana, tra secondo Seicento e Settecento, anche ciò che poteva sembrare a prima vista soltanto minuziosa cura del dettaglio filologico si rivelava lavoro necessario alla corretta comprensione di testi da disporre in precisi contesti; secondo una pratica di laborioso impegno alla quale peraltro non si erano sottratti anche i grandi protagonisti della cultura filosofica neoidealista, come ancora in particolare Croce testimoniava nel secondo dopoguerra<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Si veda la nota *Francesco d’Andrea nella storia del previchismo* attorno al libro di B. DE GIOVANNI, *Filosofia e diritto in Francesco d’Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Milano, 1958, apprezzato per «dottrina ed acume», «ricchezza di risultati» e appunto «rigore del metodo», in *GCFI*, XXXVIII (1959), pp. 285-286. Per note più pertinenti propriamente a Vico si vedano soprattutto in *GCFI*, XXXI (1952), p. 525; XXXIV (1955), pp. 136 e 555; XXXVI (1957), pp. 131-132 e 411 (dove affiora il tema Vico-Bayle); XL (1961), pp. 136 e 407-408. Altre indicazioni possono essere agevolmente tratte dalla *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin. 1929-1999*, Roma-Bari, 1999, che pubblicata nella sua IV versione in occasione del 90° compleanno dello studioso, fu anche messa in rete.

<sup>27</sup> Tant’è che dalla rilettura di contributi di quei protagonisti, magari per correggerne inconsueti errori filologici di collocazione di testi, veniva la sollecitazione ad approfondire caratteri e significati di questi. Come, ad esempio, dal riesame di pagine di Croce del 1925, riedite ancora nel 1949, su *Gravina l’«Illuminante»*, Garin era sollecitato a rivedere «l’attendibilità come fonte intorno ai ‘luminosi’ napoletani del commento alle *Satyre* del Sergardi nell’edizione delle opere pubblicata a Lucca nel 1783, da considerare invece «un documento interessante per comprendere la polemica antiilluministica della fine del secolo» (cfr. *Dell’«Hydra mystica» del Gravina*, in *GCFI*, XXXV, 1956, pp. 577-578; e ancora, la successiva, *A proposito del Gravina*, ivi, XLIX,

Garin offriva così, a sostegno di prospettazioni generali di metodo e di compiti di ricerca storiografica, puntuali indicazioni per studiare la complessità delle posizioni, tendenze, 'sette' in campo, nella concretezza delle specifiche opere di singole figure. Così, in particolare nel caso cruciale delle «polemiche cartesiane», il «pitagorico-platonico» Astorini «era un esempio caratteristico della complessa posizione dei moderni», laddove «Lullo, e magari Bruno, si incontravano con la nuova fisica; la tradizione platonica si congiungeva con quella lucreziana». Che era – si badi – «uno schema già operoso nel secolo XV, e che ritroveremo costantemente presente nell'opera di Tommaso Rossi, *Dell'animo dell'uomo disputazione unica*», cioè in una figura pugnacemente attiva sull'altro fronte<sup>28</sup>.

1970, pp. 150-152, dove – nel ribadire e precisare la propria tesi in garbata polemica con asserzioni del «pregevole volume» del Quondam su Gravina del 1968 – si rinven-gono le espressioni citate). Già in precedenza, recensendo la nuova edizione degli *Aneddoti di varia letteratura*, Garin era intervenuto sulla nota che, rielaborata, lì si leggeva su *Il Vico e Lucantonio Porzio*, pubblicando una lettera del Porzio al Magliabechi del 1704: si veda ID., recensione a B. CROCE, *Aneddoti di varia letteratura*, Bari, 1953-1954, in «Rassegna della letteratura italiana» LVIII (1954) 7, p. 244. Ritornando successivamente sull'argomento, sollecitato da un saggio di Nicola Badaloni, Garin anche qui non mancava di suggerire indicazioni utili a chi avesse voluto soddisfare il compito di elaborare studi organici su figure minori, quali appunto il Porzio, o il Gimma, indispensabili ad avere un'adeguata cognizione dell'intricato mondo culturale italiano, e meridionale in particolare, tra secondo Seicento e primo Settecento, entro il quale erano già complesse, non unilineari, le posizioni di 'moderni' ed 'antichi' in reciproco confronto. Cfr. la nota di E. GARIN, *Dei rapporti di Lucantonio Porzio*, in *GCFI*, XXXVIII (1959), pp. 423-424. Al Gimma era dedicata un'informata nota che seguiva poco dopo, concludendo con una sollecitazione a portare attenzione alle sue opere, le quali «nel panorama molto variato della cultura meridionale del '700 [...] possono avere un significato non trascurabile» (ID., *Giacinto Gimma*, in *GCFI*, XXXVIII, 1959, pp. 426-427).

<sup>28</sup> E in effetti «Tommaso Rossi, tanto lodato dal Vico, voleva abbattere Epicuro e Spinoza [...] Ma chi legga l'opera dell'ottimo Abate infulato di San Giorgio, riporta, proprio come temeva, l'impressione che egli 'vegna più tosto a fortificare, e confermare, gli argomenti Lucreziani'» (cfr. la nota di ID., *Le polemiche cartesiane*, in *GCFI*, XXXVIII, 1959, pp. 286-288). Le parole del Rossi si leggono nella «Prefazione» della sua opera *Dell'animo dell'uomo disputazione unica nella quale si sciolgono principalmente gli argomenti di Tito Lucrezio Caro contro l'immortalità*, in Venezia, 1736, ma che ora si può leggere nella recente edizione di T. ROSSI, *Opere filosofiche*, a cura di A. De Spirito, Roma, 2006: per le parole citate cfr. p. 183. Non è certamente il caso di entrare in questa sede nel merito di particolari ipotesi, indicazioni critiche particolari che si leggono in queste o in altre pagine delle 'note' gariniane.

Tra le precise indicazioni di grossi impegni storiografici da assolvere, la più pressante riguardava una tematica – la storia del cartesianesimo in Italia – che, presente fin nelle prime ricerche giovanili, centrale nelle pagine comprese in *Dal Rinascimento al Risorgimento*, oggetto delle pagine del contributo del 1950 sopra ricordato, non avrebbe cessato di essere presente all’attenzione dello studioso. In proposito, ammoniva in quegli anni Garin, «la storia, e la valutazione, dei cartesiani d’Italia, va fatta soprattutto guardando, più che ai ‘metafisici’, e ai manipolatori di manuali per le scuole, preoccupati di ridurre Cartesio a presupposti scolastici o agostiniani, agli scienziati»<sup>29</sup>. «Ogni tentativo di seguire la circolazione delle idee che si chiudesse in un campo specificamente ‘filosofico’ sarebbe, per questo periodo, un fallimento»<sup>30</sup>. Diversi studi in tale direzione, e non poco sollecitati dai suggerimenti di Garin, sarebbero venuti negli anni dell’imminente ‘nuovo corso’ degli studi vichiani. Ma non l’auspicata, adeguata storia organica del cartesianesimo in Italia. Tanto che ancora svariati anni più tardi lo studioso dichiarava perentoriamente che continuava a mancare una «storia decente di Descartes in Italia»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Le polemiche cartesiane*, cit., p. 288.

<sup>30</sup> ID., *La diffusione del cartesianismo*, in *GCFI*, XXXVIII (1959), pp. 427-428. Nella nota precedente – *Guido Grandi e La diffusione del cartesianesimo*, ivi, pp. 424-426 – si discute in effetti di Paolo Mattia Doria, a cominciare dalle sue «elucubrazioni matematico-metafisiche», prodotte quando già, dopo il 1710, si era andato manifestando «un ritirarsi del suo pensiero sempre più verso le fonti platoniche, anzi ficiniane», con una «battaglia antimoderna» destinata a diventare ossessiva «furia antimoderna». Anche in questo caso Garin suggeriva una precisa linea di ricerca (che chi scrive aveva a suo tempo ipotizzato di seguire sistematicamente): prima, o oltre che studiare gli inediti del Doria (allora, come ben si sa, non ancora pubblicati), «gioverà dedicare alle [sue] moltissime e lunghissime opere a stampa maggiore attenzione». L’interesse di Garin per Paolo Mattia Doria, e in ispecie per il suo ritorno a Ficino, risulta peraltro piuttosto ricorrente in tali «Note e notizie»: cfr. *GCFI*, XXIX (1950), p. 524; ivi, XXXV (1956), pp. 137-140 e 448.

<sup>31</sup> «Se ci fosse – ma purtroppo non c’è – una storia decente di Descartes in Italia, ci colpirebbe subito la singolare avventura del suo pensiero, e gli itinerari così diversi delle singole opere, quasi del tutto a sé la *Géométrie*; con una sua sorte autonoma la medicina (non pochi medici sono cartesiani, o si interessano a Cartesio), la fisiologia, l’uomo ‘fisico’ in genere, la psicologia e le passioni dell’anima, con forti venature materialistiche. C’è poi il Cartesio della *Dioptrique* e delle *Météores*, del sistema del mondo. Lo scienziato, insomma, è discusso, sfruttato, a ondate successive, in prospettive diverse, del resto in sintonia con la vicenda europea» (ID., *Descartes e l’Italia*, in *Descartes: il metodo e i saggi*. Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubbli-

Una simile storia si collocava comunque entro una questione problematica più ampia, essenziale, che si presentava in tante delle forme della tanto complessa configurazione della 'modernità' nella cultura meridionale tra Seicento e Settecento: come – si è intravisto – nelle forme della regressiva 'rinascita ficiniana' del Doria divenuto aspramente antimoderno, o del ripresentarsi di uno 'schema' attivo nel Quattrocento nell'effettuale produzione di un dichiarato 'antimoderno' come Tommaso Rossi, o, ancora, nelle svariate forme di presenze di tematiche e idee 'rinascimentali' in tanti autori schierati tra i 'moderni', per non parlare di Vico. Si trattava della questione dei rapporti tra Rinascimento e Vico e il suo tempo. Su essa si verrà di qui a poco: non prima di avere però portato l'attenzione su alcune interessanti pagine dedicate a Vico nel bel lavoro del 1957 su *L'educazione in Europa. 1400-1600*.

Si tratta di un libro centrato su di una concezione non chiusa, ma partecipata, diffusiva (non 'pedante'), del sapere, che consentiva al suo autore di riprendere, potenziare, estendere la veduta di Hazard circa «i numerosi rapporti che saldano al Rinascimento» e la «cultura tra la fine del Seicento e il principio del Settecento», «quel momento così importante nella storia della coscienza europea»: nelle parole dell'autore de *La crise de la conscience européenne* un vero e proprio «secondo Rinascimento», se si pensa al riproporsi in primo luogo di una medesima fiducia nell'umano, non più subordinato al divino<sup>32</sup>.

In questo tragitto, tra i 'moderni' che riproponevano l'atteggiamento non superstizioso verso gli 'antichi', Vico meritava non soltanto di essere associato ad autori come Toland, ma di essere considerato tra di essi per più aspetti «il più rivoluzionario»<sup>33</sup>.

Se dell'«ispirazione umanistica» Vico riproponeva «l'amore del mondo antico e delle sue favole, l'accento posto sul momento estetico,

cazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, a cura di G. Belgioioso, G. Cimino, P. Costabel, G. Papuli, Roma, 1990, pp. 13-14).

<sup>32</sup> «E Paul Hazard mostrava anche come non si trattasse di una somiglianza vaga, o di una discutibile ipotesi interpretativa, ma di un rapporto preciso, e ben documentabile» (ID., *L'educazione in Europa 1400-1600*, Bari, 1957, che però cito dall'edizione laterziana del 1976: p. 261).

<sup>33</sup> Tra i «moderni del '700», così «Toland poteva intonare i suoi inni a Platone e a Cicerone; e Vico, in apparenza così arcaico, così antico, accanto a Platone poteva mettere, fra i suoi 'autori', proprio il filosofo dell'*Enciclopedia*, Bacone, e nella polemica omerica, storicizzando il 'vero Omero', poteva apparire il più rivoluzionario dei moderni», portando «a lucido compimento il concetto di progresso avanzato dai moderni» (ivi, p. 266).

il rispetto per l'insegnamento dei classici», ancor più definitiva e precisava il «rispetto per l'uomo e il senso dell'umano» nella comprensione delle autonome forme di vita dell'umanità fanciulla, delle sue peculiari 'logiche' e 'fisiche', quindi di ciò che precede l'evoluto, il civilizzato, il razionale, nelle forme del primitivo, del mitico, del poetico<sup>34</sup>.

In proposito Garin poneva opportunamente in guardia dal cadere nell'equivoco di identificare il «mondo 'poetico'» di cui discorreva Vico con la «sfera dell'estetica, dell'arte», che, in quanto tale, ha a che fare con la matura ragione: facendo delle età fanciulle il mondo di un «bello» al quale sarebbe seguito quello del «vero»<sup>35</sup>.

Viceversa appare discutibile la movenza interpretativa di non ricondurre ad una cifra unitaria la posizione di Vico sul fenomeno religioso, ritenuta oscillante tra un'assai ardita, radicale critica di esso, di significato duramente illuministico, ed esigenze e preoccupazioni arcaiche e conservatrici<sup>36</sup>: come se l'autentico disegno di costruire una risposta fermamente ortodossa, ma non ossequiosamente pia, ai più radicali 'moderni' che impugnavano verità ed utilità dei fenomeni religiosi, non potesse, e dovesse, passare per l'adozione di tesi e argomentazioni pure insidiosamente assai ardite (ma non certo al punto di contemplare la scomparsa del fatto religioso). Ma ciò, si sa, è materia ancora tra le più discusse e controverse nell'ambito degli studi vichiani: sulla

<sup>34</sup> Ivi, p. 275.

<sup>35</sup> «Proprio perché nelle età fanciulle tutto è 'poesia', questa 'poesia', che è la dimensione unica e totale della mente umana, non è da identificarsi con la poesia prodotta nelle età mature [...] Perciò non può dirsi che la fanciullezza del mondo viva nella bellezza (poesia), e l'età matura nella verità (scienza); il bello è un valore di un mondo in cui alberga anche il vero: bello e vero sono le categorie di una compiuta umanità» (ivi, p. 276). Era una giusta posizione, efficace in specie nei confronti di vedute di matrice neoidealista, crociana; anche se non mancava qualche non persuasivo cenno ai «toni 'romantici' di tante pagine vichiane».

<sup>36</sup> «Sono continue le oscillazioni fra la tesi più ardita di una riduzione del fatto religioso a un aspetto della mentalità primitiva destinato a scomparire con l'avvento della ragione, e il bisogno, alimentato in parte da elementi prudenziali, di distinguere fra religioni 'favolose' e religioni 'vere'. Da un lato si affaccia in Vico una critica radicale del fenomeno religioso, che lo avvicina singolarmente agli illuministi; dall'altro si manifestano con toni molto arcaici preoccupazioni conservatrici» (ivi, p. 277). Era una posizione sicuramente influenzata da risultati critici della storiografia neoidealista (in particolare dagli esiti del più 'maturo' giudizio crociano sulla questione); ma probabilmente non esente anche da modi di un più generale operare dell'indagine proprio di quella, con la tendenza a dissociare dall'interno un'ispirazione in suoi momenti più o meno dialetticamente opposti.

quale peraltro la posizione di Garin si sarebbe fatta ancora meno cauta, piuttosto sottolineando – come si vedrà – il carattere di estrema ardittezza del pensiero vichiano, e quindi ancora più connettendolo alla stagione dell'Illuminismo.

5. Garin, si è detto, assumeva largamente – e largamente per correggerlo, ridimensionarlo – il tema storiografico consueto del rapporto tra Rinascimento e Vico, quindi tra Rinascimento e secolo dell'Illuminismo. Tanto che non deve essere assunto in un senso restrittivamente cronologico il titolo del libro *Dal Rinascimento all'Illuminismo*. I densi saggi in esso raccolti già non offrivano soltanto importanti apporti specifici su singoli autori e temi (che spaziavano da Cornelio all'*Ars Magna* di Astorini, a *Giuseppe Valletta storico della filosofia* fino ad *Antonio Genovesi storico della scienza*), ma anche veri e propri disegni di ricostruzione di ampi quadri storico-critici, come anche i titoli annunciano: *Da Campanella a Vico*, saggio che nel libro risulta cruciale, e su cui varrà quindi la pena di concentrarsi, *Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano*, *Per una storia dei rapporti fra Bayle e l'Italia*, anche *La storia 'critica' della filosofia nel '700* (da ricondurre ad un interesse storiografico che ricomprendeva anche i contributi su Valletta e Genovesi). Di più, quei saggi – uniti da un solido filo tematico e problematico – tracciavano larghi tratti del disegno complessivo di un'intera vicenda della cultura italiana, e in particolare meridionale, appunto dal Rinascimento a Vico, di questi configurando una precisa collocazione in essa, e proponendo una lettura d'insieme<sup>37</sup>.

Il ripensamento di quel tema (il rapporto 'tra Rinascimento e Vico') – estremamente pronunciato in particolare rispetto al modello neo-idealistico gentiliano – coinvolgeva dunque tutti i termini in questione: il Rinascimento, la scienza moderna, Vico, il Settecento. Ad essere sottoposto al ripensamento più ragguardevole già da tempo era stato soprattutto il primo termine, il Rinascimento. Quanto al secolo XVIII, non è un caso che Garin non abbia in genere seguito il nascosto movimento 'metonimico' (solo successivamente poi in effetti messo in forse dalla storiografia tardonovecentesca) di dire tutto il complesso '700 tramite il concetto di 'illuminismo', e abbia preferito di massima un

<sup>37</sup> Per un'ampia, puntuale, presentazione del volume si può rinviare alla recensione, già segnalata nella I parte di questo lavoro, di Cesare Vasoli apparsa nel 1971, nel fascicolo I di questo «Bollettino».

concetto di periodizzazione ad uno ben più impegnativo come il primo. Quel ripensamento permetteva d'altra parte di ritrovare, approfondire, una vicenda diffusa nel Settecento, la svolta neoumanistica. Ed in tal senso esso consentiva infine di rinvenire con forza un'affinità problematica tra Rinascimento e secolo dell'Illuminismo, e tra quello e Vico in particolare, piuttosto che una continuità su singoli contenuti teorici propriamente filosofici: così pur cautamente, misuratamente, consentendo con la tesi di un'unica 'età umanistica' procedente dal Quattrocento al Settecento.

In proposito della raccolta di saggi del 1970 è innanzitutto da vedere l'*Avvertenza*, con l'esplicito riferimento alla tesi di Cantimori, «non nuova ma certamente suggestiva», di «connettere in un periodo unico il rinnovamento umanistico e l'avvio all'illuminismo»: tesi da leggere nel suo «senso reale», cioè nel «richiamo alla costanza dei temi in una sostanziale permanenza di problemi e prospettive», e che in tal senso resta «felice e feconda sul terreno della storia della cultura»<sup>38</sup>.

Garin sapeva bene che la tesi dell'«età umanistica», poggiante su di un'idea di continuità, era sottoponibile e sottoposta a svariate obiezioni. Proprio allora una critica acerba era venuta da Franco Venturi, il quale rinveniva anche nei più seri e organici tentativi di sintesi compiuti a quel tempo negli studi sull'illuminismo, «la tentazione di volgere indietro lo sguardo», di una «reiterata fuga verso le origini e il passato», invece che il disegno di guardare a quanto gli illuministi «avevano portato di nuovo, di storicamente efficace»<sup>39</sup>. Era un'impostazione che a Venturi faceva venire in mente appunto il modello interpretativo, per lui inaccettabile, di Delio Cantimori, «che faceva finire l'età umanistica con la rivoluzione francese, chiudendo anch'egli in un solo

<sup>38</sup> Lo stesso motivo della «'coscienza' del rinascere», indicato come caratterizzante gli inizi dell'età umanistica, «perdura, anche se viene via via trasformandosi in una sottile discussione storica circa il rinnovamento, e il rapporto con l'antichità che si rinnova, e di quale antichità si tratti»: lungo un percorso che, per essere considerato unitariamente, consente di seguire il rapporto con l'antico «alle origini» (nella forma soprattutto del «programma» e del «mito») e quindi «alla fine» (nella forma di «un lucido discorso storiografico e di una filosofia della storia») (*Dal Rinascimento all'Illuminismo...*, cit., p. 7).

<sup>39</sup> F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, 1970, pp. 12-13. Dopo avere richiamato *The Heavenly City* di Carl Becker come un fortunato tentativo di «far coincidere filosofia e storia dell'illuminismo», Venturi si riferiva in particolare alla grossa opera, uscita pochi anni prima, di P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation*, London, 1966.

mondo ideale gli scolastici, gli umanisti fino alla soglia dell'illuminismo, da Petrarca a Rousseau, come egli scrisse un giorno»<sup>40</sup>.

In effetti era invece lontana dalla sensibilità gariniana la prospettiva di una 'storia politica delle idee', per così dire, che conduceva Venturi alle sue note tesi e periodizzazioni sull'«Illuminismo riformatore»<sup>41</sup>. Non a caso, Garin era stato e si sarebbe mostrato poco attento all'illuminismo italiano riformatore dopo Genovesi, o alla stessa questione del 'Vico politico', riformulata in quegli anni anche con un radicale rovesciamento dall'impostazione neoidealistica. La prospettiva metodica teorizzata e praticata da Garin prevedeva sicuramente una significativa, essenziale, contestualizzazione delle idee, ma in sostanza questa veniva di fatto 'circonscritta', sul piano 'orizzontale', alle forme e modi dei 'discorsi culturali' (con un fastidio forte verso i 'discorsi sociologizzanti, sia pure negli anni '50 con qualche apertura che Piovani non avrebbe condiviso). Ciò prestava il fianco a possibili critiche di disinteressarsi ai nessi tra le 'idee' e le 'cose'. Garin lo sapeva bene, e parava in anticipo il possibile rimprovero a ricerche quali quelle raccolte nel libro presentato, «di estenuarsi in una storia della cultura, e delle idee, non saldata agli eventi reali»: in effetti «solo una preliminare ricostruzione esaustiva a livello culturale consentirà di ripercorrere poi in tutte le articolazioni il moto dalle cose alle idee e dalle idee alle cose»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> VENTURI, *op. cit.*, p. 13.

<sup>41</sup> Garin – sia chiaro – apprezzava moltissimo il lavoro di Venturi, uno storico il quale «ha rinnovato la maniera di vedere l'Illuminismo in genere e quello italiano in particolare (*Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, a cura di R. Calligoli, Firenze, 2000, p. 26).

<sup>42</sup> E. GARIN, *Avvertenza a Dal Rinascimento...*, cit., p. 17. E, prendendo posizione nei confronti del chiacchiericcio tanto corrente in quegli anni su rapporti tra «idee» e «cose», aggiungeva nella stessa pagina: «comunque è certo che a nulla giovano superficiali e banali accostamenti, o ipotesi di immediate determinazioni, o, peggio, richiami generici a situazioni politico-sociali. I nessi, quando vi sono, non possono essere individuati se non conducendo spregiudicatamente avanti l'analisi, e ricercando le effettive incidenze delle cose sulle idee, nella misura in cui sono specifiche e documentabili, e nei limiti posti dall'indagine». Tutto giusto. Risulta chiara tuttavia la lontananza della sensibilità storiografica gariniana anche da prospettive e pratiche assai serie di 'storia politica delle idee': come ad esempio – nel caso degli studi vichiani – quella che conduceva in quegli anni Giarrizzo ad un'innovativa lettura 'politica' di Vico, in apporti fecondi (anche se non sempre persuasivi) al 'nuovo corso' di quegli studi; secondo una direzione (trovare in ultimo il punto di riferimento e di valutazione delle idee in precisi contesti o 'fatti' di ordine politico) della quale non è certo il caso qui di indicare analogie o differenze con quella intrapresa da Venturi.

In tal senso pare opportuno ancora segnalare l'interesse assai vivo in Garin a seguire, sul 'piano verticale', la trasmissione di valori, problemi, idee, lungo vasti periodi storici: in primo luogo appunto l'età che andava dall'esperienza umanistico-rinascimentale (ormai 'liberata' da una continuità 'gilsoniana' con le eredità medievali) a quella settecentesca. «Indicare [...] il perdurare e intrecciarsi e trasformarsi di alcune 'idee', nel giro di problemi costanti, fra Quattrocento e Seicento», questo era lo «scopo» – dichiarava Garin nell'*Avvertenza* – delle pagine raccolte nel libro del 1970<sup>43</sup>.

Ecco allora l'accento posto sulla «continuità problematica», su di «una sorta di linguaggio comune» che accomuna i pur diversi tempi che vanno dal Quattrocento al Seicento, al Settecento ancora, sull'agire in essi anche di temi, quali quelli platonico-pitagorici, astrologici, ermetici che tanta storiografia corrente tendeva a considerare del tutto attardati ed estranei alla costituzione della scienza moderna. Di questa così, trasformata in un «mito», erano sfuggite «la complessità, la carica ideologica, le componenti 'metafisiche' – tutti gli elementi, infine, che spesso ne costituirono il maggior nerbo proprio ai fini di un rinnovamento culturale»<sup>44</sup>.

L'accento posto sulla trasmissione e reviviscenza dei temi ermetici, astrologici – che in particolare aveva recuperato e rivalutato la nuova interpretazione gariniana del Rinascimento a partire dalla fine degli anni '40 – costituiva l'elemento di maggiore novità entro la sostanziale riaffermazione della tesi già sostenuta (ed esaminata in precedenza) in *Dal Rinascimento al Risorgimento* (l'opera ripubblicata, non senza svariate significative modifiche, nel 1966, cioè poco prima dell'elaborazione di queste pagine): la tesi appunto dei collegamenti e intrecci tra scienza moderna e tradizione rinascimentale (allora tenuta presente piuttosto negli apporti e nelle eredità del naturalismo italiano).

Di lì a qualche anno il fastidio per le operazioni di troppo facile, sprovveduto, sociologismo crescerà, come testimonia una lettera a Piovani del 12 ottobre del 1976 sulla quale si verrà.

<sup>43</sup> Ivi, p. 8.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 7, 12-13. «Naturalismo, dunque, insieme a platonismo ed ermetismo, così come la fisica timaica e il pitagorismo si troveranno a convergere con l'atomismo democriteo. Le vie della storia sono molto meno semplici di quelle degli storici che separano la luce della 'scienza moderna' dalle tenebre del misticismo platonizzante, dell'ermetismo e del neopitagoreismo» (ivi, p. 12).

Garin offriva ora sull'argomento argomenti precisi, appropriate indicazioni. Così le indagini della Yates, della Jacob, etc., corroboravano una nuova considerazione degli intrecci delle idee anche negli autori della 'Rivoluzione scientifica', come le presenze dell'ermetismo, «attraverso Bruno e Toland», fino a D'Holbach<sup>45</sup>.

Dell'impostazione critica precedente tornava anche, ulteriormente ripensata, la tesi della separazione tra 'fisica' e 'metafisica', un nodo problematico che giungeva, come un compito da assolvere, fino a Vico. In proposito v'era un punto fondamentale per affrontare, intendere, la stagione della seconda metà del Seicento, e dunque in particolare «il moto della cultura italiana fra gli anni della morte di Campanella e di Galileo, e quelli della prima formazione di Vico». «Il motivo profondo per cui nella seconda metà del Seicento riemersero dovunque le tematiche rinascimentali» stava nel fatto che – dinanzi all'esigenza della nuova scienza della natura di recare in sé, più in genere richiedere, anche «una nuova logica, una nuova antropologia e una nuova ontologia» – «i ritorni alle ontologie pitagorico-democriteo-platoniche, alle antropologie umanistiche», venivano incontro alla «doppia necessità di colmare i vuoti 'metafisici' lasciati dalle nuove fisiche e di bloccare le controffensive delle metafisiche tradizionali»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> *Ibid.*. La proposta estensione dell'influenza di talune idee però non appare sempre convincente. Certo, «la teoria delle grandi congiunzioni [...] costituisce lo sfondo indispensabile per intendere tutto un filone del pensiero europeo lungo vari secoli: il mutare 'fatale' delle religioni e degli imperi, le 'epoche' storiche, lo spostarsi 'geografico' delle civiltà da paese a paese». Ma sembra piuttosto discutibile che occorra guardare a tale «alfabeto astrologico» per non farsi sfuggire anche «alcuni sensi» della vichiana «teoria dei corsi e ricorsi» (ivi, pp. 10-11). La presenza che questa pure attestava ancora nel pensiero del filosofo napoletano di un antico immaginario 'ciclico' non mi pare che fosse carica di cifre astrologiche. Si tratta però di ben poca cosa. In effetti l'insieme delle prospettazioni e sollecitazioni che venivano da una direttrice storiografica nella quale accanto ai lavori di Garin si iscrivevano quelli della Yates, della Jacob, restava comunque di grande rilievo e fecondità anche per l'avvio di nuove indagini relativi alla cultura meridionale settecentesca: come quelle sul Principe di Sansevero, sull'«ermetismo illuministico», etc., condotte da Vincenzo Ferrone (nei libri del 1982, del 1989), il quale non mancava di riconoscere i debiti contratti in particolare con quegli studi di Garin.

<sup>46</sup> *Id.*, *Da Campanella a Vico*, in *Dal Rinascimento...*, cit., pp. 86-88. Si tratta del testo della relazione tenuta nel maggio del 1968 al Convegno internazionale «Campanella e Vico» presso l'Accademia Nazionale dei Lincei: testo già presentato, ma senza note, in «Cultura e scuola» VII (1968), pp. 5-17; poi nei relativi atti, *Campanella e Vico*, Roma, 1969, pp. 11-34.

Del resto, atomismo democriteo-epicureo (e assai meno accettabilmente lucreziano) e platonismo avevano potuto accompagnarsi l'un l'altro nella costituzione e negli sviluppi della scienza moderna<sup>47</sup>. E dunque non a caso nella seconda metà del Seicento, nella vivacissima cultura meridionale, «corifei il Cornelio e il Di Capua [...], la nuova scienza aveva cercato di chiarire i propri fondamenti teorici [...] nella direzione delle filosofie corpuscolari; le proprie origini storiche [...] entro l'ambito delle concezioni rinascimentali della natura»<sup>48</sup>. Solo che (e la cosa riguardava chiaramente tanto la formazione che gli esiti, segnatamente, i primi, della meditazione di Vico), «di là dalla filosofia corpuscolare si riaffacciavano tutti i grandi problemi: punti metafisici, punti matematici, o minimi materiali? Viventi e animati, o *machinulae* inserite una «grande macchina»<sup>49</sup>?

Le risposte prodotte nella cultura napoletana sul finire del Seicento, e poi ancora nel primo Settecento, vanno intese, secondo queste pagine di Garin, tenendo presente i cambiamenti importanti che conobbe allora il cartesianesimo entro «un forte spostamento di piani», ma anche correggendo debitamente «la periodizzazione d'uso, che trova concordi Doria, Vico e Giannone, di un momento atomista-gassendista intorno all'84, seguito, circa un decennio dopo, da un trionfo renatista». Mentre Cartesio era stato per gli Investiganti «un maestro di metodo, magari di fisica, non di metafisica», un «altro cartesianesimo», ricco anche di «inflexioni platonizzanti» si affermò nell'infuocato clima polemico di fine Seicento, quando peraltro la difesa dei moderni (e belle in proposito sono segnatamente le pagine su Valletta), dagli attacchi violenti dei tradizionalisti sostenitori della Scolastica, «non più retaggio dei medici», fu «assunta dai giuristi, e ripresa dagli umanisti»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> «Alessandro Koyré – ricordava Garin – vedeva non a torto la rivoluzione scientifica appoggiarsi all'ipotesi di atomi democritei collocati in uno spazio platonico-euclideo» (ivi, p. 92).

<sup>48</sup> E quando i moderni avevano dovuto strenuamente difendersi, con Valletta soprattutto, dagli attacchi dei tradizionalisti, «tutta la cultura italiana del Quattrocento e del Cinquecento era chiamata a raccolta in una unica crociata anti-aristotelica ed anti-scolastica» (ivi, p. 91).

<sup>49</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 104-107, 113. Si tratta di vedute critiche, su periodizzazione e caratteri del cartesianesimo, sulle quali non è questo il luogo di reintervenire; al più posso consentirmi di rinviare ad un mio libro: E. NUZZO, *Verso la 'Vita civile'. Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, 1984, in partic. pp. 77 sgg.

«In questo clima va collocato anche il nuovo richiamo a Platone», che è ormai piuttosto «quello metafisico-dialettico del *Parmenide*, politico-morale della *Repubblica*, e finalmente neoplatonico-cristiano dell'agostinismo. Platonismo, quindi, ma non necessariamente in contrasto col cartesianesimo e con i moderni»<sup>51</sup>. È in questa congiuntura che «Vico si forma, non isolato ma singolarmente sensibile a *tutte* le sfumature di una situazione, in un dialogo ora partecipe ed ora polemico», entro il quale anche il «ritorno» a tematiche (giuridico-storico-filosofiche) e «amori» e «gusti» (ermetismo, teologia poetica) dei quattrocentisti è «*consapevole* delle conquiste della nuova scienza fisica e dei suoi limiti»<sup>52</sup>. Ed è in questo più generale disegno storiografico, nel quale l'«antico» si intreccia con il «moderno», nel quale il platonismo non si pone di necessità in contrasto con la scienza moderna, al contrario alimentandone la genesi e ritornando nelle concrete condizioni del suo diffondersi, che Vico «completa» Galilei.

A volere trovare altre parole chiave nel discorso di Garin – a proposito di Vico e del tempo suo, e dell'annosa questione (poi ancora spesso abusata) della sua «arcaicità» o «modernità» – dopo quella di «complessità» (e quelle connesse o conseguenti della «concretezza», della «connessione», dell'«intreccio»), la principale è appunto quella del «completamento», che (accompagnata anche da quella della «consapevolezza») si sostituisce a quella «idealistica» del «superamento».

La scienza nuova dell'uomo, che non distrugge le altre ma le *completa* nei metodi e nei campi d'indagine, ha da spiegare l'umano con se stesso, senza reificarlo o isolarlo in una solitudine monastica, ma ritrovandone le dimensioni sociali e la natura storica con quel metodo genetico che solo gli si addice» (e che su questo «punto capitale» è

<sup>51</sup> *Da Campanella a Vico*, cit., pp. 113-114. Sul «significato del termine platonismo dopo il '90, a Napoli» si possono raffrontare le pagine di Garin a quelle precedenti di Nicola Badaloni: cfr. N. BADALONI, *Introduzione a G.B. Vico*, Milano, 1961 (d'ora in poi BADALONI [1961]); per le parole citate, p. 290.

<sup>52</sup> *Da Campanella a Vico*, cit., p. 115 (il corsivo è mio). E già Badaloni – con il quale Garin molto concorderà – aveva affermato che «Vico è cosciente di essere sulla linea della scuola di Galileo» (BADALONI [1961], p. 332). E si veda quanto affermato in precedenza: «Nel suo complesso [...] la filosofia di Vico deve essere interpretata come un aggiornamento sul piano della filosofia civile del metodo sperimentale degli investiganti» (ivi, p. 291). Si tratta di un'interpretazione poi confermata, anzi indurita in un'affermazione quale quella che «Vico è dunque un seguace di Galilei» (ID., *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, 1984; d'ora in poi BADALONI [1984], pp. 3, 23).

davvero ‘distruttivo’ del cartesianismo). L’opera di Vico «si colloca veramente al livello di quella di Galileo e la *completa*»<sup>53</sup>.

Si tratta di pagine nel valutare le quali (accanto ad altre analoghe) è doveroso metodicamente tenere sempre presente che esse non si collocano nel corpo di una sistematica ricostruzione del pensiero vichiano. Tuttavia quanto finora detto attorno all’operosità gariniana in ordine a Vico e alla cultura meridionale, entro il più ampio quadro della storia della cultura moderna – con i preziosi apporti specifici che il libro del 1970 poi presentava, e che non è il caso di richiamare diffusamente<sup>54</sup> – consente di parlare di una vera e propria peculiare ‘lettura’ del pensatore napoletano.

Su questa, ma prima ancora sulla lettura della vicenda globale tra Rinascimento, scienza moderna, illuminismo, si può già avanzare qualche momento di ‘giudizio’.

<sup>53</sup> Da *Campanella a Vico*, cit., pp. 116-117. Vico rispondeva al «bisogno di una nuova antropologia, capace di *completare* la nuova scienza della natura senza ridurre tutto l’uomo a natura». Rispondendo alla sfida avanzata da Bayle in «quel capolavoro stupendo che è la *Scienza nuova* del ’25», egli «intendeva convincere d’errore i pirronisti d’ogni genere, *completando* con la nuova scienza dell’umanità e le sue immutabili leggi la nuova scienza della natura [...] Antico o moderno? Con tutto l’arcaismo di tante sue citazioni e la inattualità di tante sue tesi, Vico, a circa un secolo di distanza, *consapevolmente* cercò di fare per il mondo delle nazioni quello che Galileo aveva tentato per il mondo della natura. E deve dirsi che, nel metodo e in vasti campi di ricerca, la sua pretesa non pare vana. L’opera sua, se ricondotta entro la sua reale prospettiva storica, si colloca veramente al livello di quella di Galileo e la *completa*» (ivi, pp. 115-117; il corsivo è ovviamente mio).

<sup>54</sup> Nel libro così dotto e denso di suggestioni critiche è il caso di ricordare le pagine dedicate precipuamente a Vico nei due saggi – veri e propri disegni di lavori organici offerti agli studiosi – *Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano* e *Per una storia dei rapporti fra Bayle e l’Italia*: in specie, rispettivamente, pp. 154-161 (sul tema, sul quale occorrerà tornare, degli antecedenti della teoria del «verum-factum»), ma anche pp. 161-167 (sui critici di Vico, Damiano Romano, Germano Federico Finetti, etc. e sulla necessaria distinzione, quanto all’atteggiamento verso Hobbes, fra il terreno gnoseologico-teologico e quello politico), e pp. 179-182 (Bayle fu «di continuo presente a Vico», «l’idea della città degli atei [...] verrebbe di dire che suscitò la *Scienza nuova*»), ma pure pp. 182 sgg. (per le discussioni ‘bayliane’ che implicarono Francesco Antonio Piro, Francesco Maria Spinelli, Antonio Genovesi, Francesco Longano, etc.). Ma anche altri saggi sollecitavano originalmente ricerche su tematiche ancora poco trattate: quelli pertinenti ad esempio alla storia della filosofia tra Seicento e Settecento riguardavano un’area problematica indagata soltanto dopo sistematicamente e fruttuosamente (ad opera del ‘gruppo padovano’ di studiosi raccolti sotto la guida di Santinello in un’opera davvero rilevante).

Su tale vicenda si può accennare a diversi interrogativi, taluni dei quali compendiabili nella domanda circa un 'rischio della continuità' che potrebbe intravedersi in un'attitudine non di superficie della pratica storiografica di Garin. Di questa dovrebbe essere superfluo ribadire i grandissimi meriti, specie laddove espressa nella vigile attenzione agli elementi di individualità e complessità che l'effettiva vita delle idee conosce nelle concrete situazioni storico-culturali. Tuttavia può suscitare qualche interrogativo l'impressione di un rischio che l'attenzione alle ragioni della continuità, alle permanenze ed ai 'ritorni' delle idee, lasciasse talora troppo sullo sfondo i dati del forte mutamento o delle marcate distanze. E ciò pur senza ovviamente mai negarli, anzi tematizzandoli. Come avviene proprio facendo del rapporto tra Galileo e Vico il nodo ultimo del discorso attorno a Vico. Così per un verso si insisteva a tal punto – per rispondere alla giusta esigenza della 'complessità', ma in qualche modo anche a quella del 'completamento' – sul momento della continuità nella genesi 'pitagorizzante' del linguaggio geometrico-matematico della scienza moderna, e sulla labilità del supporto ontologico ricercato e ritrovato, da correre forse il rischio di appannare la novità e produttività del 'risultato' oggettivo comunque dati. Per altro verso, soprattutto, si rischiava di appannare – specie con la figura del 'completamento' – gli eventuali 'limiti' di lucidità di chi a quel linguaggio si opponeva, magari per vie diverse, e non sempre consapevoli, pervenendo alla definizione di nuovi orizzonti conoscitivi. In particolare dubbi e problemi riguardano Vico: sia per quanto attiene agli elementi di effettiva 'consapevolezza' delle «conquiste della nuova scienza fisica e dei suoi limiti»; sia per quanto attiene alla sua propensione, intenzione, a fare proprie quelle conquiste (pure non poche...) da lui intese per poi 'completarle'; sia, di conseguenza, per quanto attiene ai dati di 'continuità' o 'discontinuità' rilevabili nella traiettoria della sua meditazione.

Sulla portata e consapevolezza in Vico delle conquiste della moderna scienza della natura si sarebbe aperta, segnatamente ad opera di Paolo Rossi, la ben nota polemica sui 'contemporanei', sui caratteri di 'arcaicità', sull'isolamento di Vico. Su ciò si dirà brevemente qualcosa più avanti. Per adesso si può ribadire che era ed è, ad avviso di chi scrive, lecito nutrire dei dubbi sull'intenzione e capacità di 'completare' i risultati della scienza moderna da parte del filosofo napoletano. Questi indubbiamente comprese – su ciò Garin aveva ragione ad insistere – il nodo del significato essenziale di una lettura geometrica della

natura che riposava su di una sua ontologizzazione. Ma basta ciò a ritenere Vico pienamente consapevole di una condizione epistemica di crisi nella quale sarebbe intervenuto per 'completare' l'operato di Galileo? O non piuttosto Vico si impegnò a impugnare conquiste (non tutte conosciute o intese) della scienza moderna, tentando sugli inizi una nuova sistematica 'fisica-metafisica ipotetica' (in uno sforzo comune anche a grandi oppositori di direttrici della scienza moderna, ma davvero più 'consapevoli', come Leibniz...)? E non è piuttosto dall'abbandono del discorso sulla natura, ma non della 'natura' di un'ontologia antropologica (con qualche forse pallido, ma significativo, recupero della conatività del reale nella conatività umana della 'vis veri'), che sorge il Vico della 'scienza nuova' del mondo civile delle nazioni: magari piuttosto con un recupero di momenti metodici del cartesianesimo (con la critica stringente dei saperi della memoria)? In tal senso è in gioco anche il problema delle 'discontinuità' nella vicenda della meditazione vichiana: tra la neometafisica 'platonizzante' (con la proposta di Badaloni di individuare apporti del neoplatonismo, specie inglese, che Garin non appariva molto propenso a discutere) del *De antiquissima*, la metafisica ancora 'deduttivistica' del *De uno* e della stessa 'Pars prior' del *De constantia*, e la successiva conquista della scienza delle costanze universali del «mondo civile delle nazioni»; incomprensibile, si è detto, senza il confronto 'moderno' con la riflessione epistemologica di matrice cartesiana, ma anche intrecciata a irrinunciabili premesse teologico-metafisiche.

Anche per saggiare ulteriormente tali domande, comunque per seguire analiticamente l'itinerario della meditazione gariniana sulla materia, bisogna valicare le pagine del volume del 1970. Si può cominciare con l'interpellare quelle dell'*Introduzione* al volumetto di Arthur Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, apparso nello stesso anno nella nuova collana di «Studi vichiani» diretta da Pietro Piovani (che esordiva in uno con il Centro di studi vichiani e con il suo «Bollettino»)<sup>55</sup>.

6. Garin richiamava il lavoro di Child nel citato saggio *Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano*, ma qui si limitava a suggerire che «verrebbe [...] fatto di dire che solo in Hobbes ha

<sup>55</sup> A. CHILD, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey* [*Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, Berkeley-Los Angeles, 1953, pp. 271-310], tr. it. Napoli, 1970; *L'Introduzione* di Garin all'edizione italiana si legge alle pp. 7-12.

coerente applicazione ‘umanistica’ il nesso *verum factum*, perché in lui lo stato è veramente opera umana, e soltanto umana, senza interventi provvidenziali», adombrando soltanto una lettura di Vico che ‘prende sul serio’ il fondamento provvidenziale della storia del mondo umano. Nelle pagine dell’*Introduzione* l’evidenziazione della marcata divergenza di fondo tra i due autori, sulla scorta delle tesi dello stesso Child (e pure di Löwith in ordine alla priorità di Hobbes sulla tematica in questione), apriva la strada ad una nitida considerazione dei rapporti di Vico, oltre che con Hobbes, in primo luogo con Galilei, in ordine ad ontologia e metodo della scienza moderna della natura, e dell’uomo.

La validità della scienza fisico-matematica riposa, nella concezione galileiana, sull’idea che la «costituzione matematica della realtà», la «struttura matematica dell’essere», sia disponibile, leggibile dall’uomo, in «una omogeneità fondamentale fra Dio, mondo e mente umana», quindi in una riducibilità della materia a pure dimostrazioni. Da questo punto di vista Vico, il quale invece «insisterà sull’esteriorità, rispetto alla mente, degli elementi delle cose naturali» e sull’alterità ed il carattere «informe» della materia, sarebbe stato ben più vicino a Cartesio (e infatti «qui Vico resta cartesiano»), il quale aveva anzi esasperato «la radicale eterogeneità» tra cose e mente umana, ed allo stesso nominalista Hobbes. Per altro verso Vico, rifiutato il «modello galileiano», «l’ideale della scienza galileiana», sul piano della fisica, lo recuperava nella «nuovissima» sua «scienza civile», applicandolo al mondo dell’uomo, che la sua mente invece riconosce a sé omogeneo. Con una differenza essenziale però rispetto al modello hobbesiano del «fare» come «creazione dal nulla di un corpo sociale», dal momento che il fare vichiano poggia sul «fondamento assoluto» della provvidenza divina «architetta» del mondo delle nazioni, del quale l’arbitrio umano non produce le «guise», ma soltanto «eventi». Con l’individuazione di «limiti molto precisi del ‘fare’» umano in Vico, Garin non esitava a procedere alla «riduzione a più esatte proporzioni» del celebre tema vichiano<sup>56</sup>.

Era una lettura ‘essenziale’, ma assai chiara ed efficace del pensiero di Vico, sulla quale pare opportuno avanzare ancora alcune considerazioni su almeno tre punti principali, che corrispondono ad altrettanti nodi problematici della storiografia vichiana: il problema del *verum factum*, più in genere del *facere* in Vico; il problema dei rapporti tra

<sup>56</sup> E. GARIN, *Introduzione* a CHILD, *op. cit.*, pp. 9-12.

Vico e Galilei; il problema dei rapporti tra Vico e il Rinascimento (che, sia pure implicitamente, a mio parere, le pagine sopra esaminate pongono con forza).

Sul primo punto la posizione qui assunta da Garin risultava, a mio avviso, nella sostanza assai giusta, e opportunamente idonea a correggere le svariate linee critiche riconducibili ad una generale direttrice del disconoscimento o della sottovalutazione di premesse e caratteri di ordine metafisico-teologico del discorso vichiano: a partire dall'esegesi dei maestri del neoidealismo, che peraltro – si è detto – non era rimasta senza tracce nella precedente considerazione gariniana della trattazione vichiana del fenomeno religioso. Anzi si può al più dire che nel suo carattere di rapida sintesi in queste pagine il discorso di Garin rischiava di eccedere nella correzione dei teorici della centralità del *facere*, almeno sull'essenziale punto dell'apertura alla responsabilità etico-politica dell'arbitrio umano nei tempi umani: senza il riconoscimento della quale andrebbe ammesso che la cruciale ispirazione 'pedagogico-civile', 'etica', della meditazione di Vico sarebbe presto venuta meno, contravvenendo alla mai smessa indicazione che la 'filosofia deve giovar al genere umano'. Ma, occorre ripeterlo, si trattava di una lettura 'essenziale', la quale anche dopo non avrebbe affrontato il problema della 'soglia di protezione', per così dire, che garantisce la provvidenza vichiana. Allo stesso modo Garin non entrava, e non sarebbe entrato, nei particolari del nodo problematico relativo a portata ed esiti del *verum-factum* sul piano epistemologico dopo la sua 'eclisse' nel *Diritto universale* e la scoperta del *verum-certum*<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Restava in sospenso, per cominciare, il problema critico del segno propriamente 'costruttivistico' o meno (argomentatamente problematizzato in qualche successivo apporto alla storiografia vichiana sul tema) della concezione vichiana del sapere geometrico-matematico. Opportunamente, doverosamente, inseribile come un momento fondamentale di riflessione storiografica in una 'storia del costruttivismo', Vico difficilmente può essere considerato un 'costruttivista'. Tanto meno, con maggiore difficoltà inseribile in una storia dell'ermeneutica (filosofica), può essere considerato 'filosofo ermeneutico', del cominciamento 'interpretativo' del reale. Su ciò la sobria lezione di Garin può essere sicuramente invocata.

Ma il nodo del *verum-factum* ha una portata ben più estesa. Agli inizi degli anni '70 la questione tanto rilevante dei rapporti (di continuità, discontinuità, autonomia, compatibilità, permeabilità, etc.) dei due principi di conversione, del *verum-factum* e del *verum-certum*, era ampiamente dibattuta, specie ad opera – come ben si sa – delle diverse (in ultimo opposte) interpretazioni di Fassò e di Badaloni, implicando questioni che esulavano da un piano strettamente epistemologico. Non a caso Badaloni evi-

Quanto al secondo punto, il problema del nesso Galilei-Vico, si capisce assai bene, dalle limpide pagine dell'*Introduzione* al lavoro di Child, in che senso Vico di fatto ('oggettivamente', si potrebbe dire) completi Galilei. Per la loro limitata funzione quelle pagine non potevano però aiutare a intendere come (e se) il modello galileiano – appunto poggiato sull'idea dell'omogeneità tra sapienza divina, mondo naturale e mente umana – abbia potuto operare, sulla genesi e maturazione della scienza del mondo civile delle nazioni, in modo specifico, determinato: e non invece come un assai generale, generico, ideale di comprensione razionale di una sfera della realtà<sup>58</sup>.

In connessione con ciò si pone infine il punto dei rapporti tra Vico e il Rinascimento, cioè dell'implicito drastico loro ridimensionamento in Vico, nel 'Vico maturo'. Questi, si sa, ribaltava il Vico della *prisca philosophia*, e quindi anche delle eredità assunte dal Rinascimento

denziava l'«appoggiarsi» dello stesso scritto *De constantia iurisprudentis* «ad un richiamo alla metafisica della *vis* e del *conatus*» (N. BADALONI, *Introduzione* a G. VICO, *Opere giuridiche*, Firenze, 1974, p. XXXIV). È un dibattito sul quale non è certo questo il luogo per reintervenire: chiedendosi, ad esempio, se quel 'richiamo' non manifestasse una residua dislocazione del 'conatus' sul piano di una 'metafisica antropologica' (senza più organico fondamento 'cosmologico'); o ribadendo una personale propensione a rinvenire una sostanziale autonomia della scoperta e utilizzazione del *verum-certum*, quale effettiva architrave della riflessione genetica di Vico, capace di operare anche senza il *verum-factum* (come del resto avveniva lungo il *Diritto universale*). Ma è un dibattito che occorre rammentare per segnalare che Garin su di esso non ritenne di intervenire, di fatto così mancando di confrontarsi in primo luogo con Badaloni, alla cui lettura 'europea' e 'moderna' di Vico per il resto era piuttosto vicino. Sul nodo teorico del *verum-factum* in Vico, sulla questione storiografica che lo ha investito, più in genere sulla complessa e difficile storia del nesso, dall'antichità alla contemporaneità, si dispone ora dell'ottimo lavoro di M. MARTIRANO, *Vero-Fatto*, Napoli, 2007.

<sup>58</sup> E non a caso il motivo 'Galilei-Vico' nella storiografia vichiana è rimasto in sostanza più volte detto, ripetuto, che affrontato con effettuale esplicatività, spesso affidato ad indicazioni generiche circa l'assunzione nel pensiero vichiano dello 'sperimentalismo' galileiano. Anche su ciò non è improprio intervenire qui 'dall'esterno', segnalando diversi possibili percorsi critici, idonei almeno a contribuire a intendere la complessità della questione. In tal senso a chi scrive è apparso fruttuoso rinvenire nell'orizzonte della filosofia e della scienza moderna, motivi e specifici contenuti di sollecitazione, ai quali poteva attingere l'impresa di fondare una scienza del mondo umano, provenienti piuttosto dall'orizzonte del razionalismo cartesiano e postcartesiano: con le discussioni su 'probabile' e 'necessario', con la produzione di logiche analitiche e sintetiche (quindi anche di una 'logica dal semplice al complesso' attivabile nel rinvenimento di una sequenza di necessari momenti di produzione dell'umano), e così via.

spiccatamente ‘ermetizzante’. Ma anche il Vico che ‘completava’ Galilei in effetti lo ribaltava – si è visto – sul punto della ‘omogeneità’ (o viceversa ‘eterogeneità’) ‘natura-mente’. Ebbene, questo era il punto sul quale Garin aveva da tempo individuato, ribadito, con ricchezza e acutezza di argomentazioni, gli elementi di continuità tra il Rinascimento ‘pitagorizzante’, per così dire, e la nuova scienza. Questa, infatti, di tale Rinascimento assumeva in particolare la fiducia che questo mondo rispecchi platonicamente il mondo razionale divino «per il tramite dell’intermediario matematico: ‘numero, pondere et mensura’»<sup>59</sup>.

È scritto con chiarissimi caratteri matematici quel gran libro della natura (su cui Garin ha scritto pagine molto belle) che al contrario Vico – si può dire – aveva presto richiuso, dopo avere provato ad adentrarsi nella sua opacità con la neoplatonizzante, ma non ‘pitagorizzante’ (o almeno non ‘modernamente pitagorizzante’), costruzione ontologico-cosmologica condotta nel *De antiquissima*<sup>60</sup>. D’altra parte, la

<sup>59</sup> «Alla radice di gran parte della nuova scienza, da Leonardo a Galilei, accanto al desiderio tutto rinascimentale di non lasciare intentata via alcuna, è viva la certezza che il sapere ha aperta innanzi a sé la possibilità di una salda cognizione». Ma ciò è possibile per la convinzione che al «mondo razionale che costituisce l’eterna ragione divina, il verbo divino [...], si conforma e si adegua questo mondo il quale, platonicamente, rispecchia l’ideale razionalità per il tramite dell’intermediario matematico: ‘numero, pondere et mensura’. La mente umana, raggio del Verbo divino, è nelle sue radici impiantata essa pure in Dio» (E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Torino, 1966, vol. II, p. 617).

<sup>60</sup> Sul tema dell’assoluto rivolgimento di significato, con Galilei, del tema della lettura dei caratteri del «libro della natura» Garin è più volte, efficacemente, ritornato: cfr. E. GARIN, *Alcune osservazioni sul libro come simbolo*, in «Archivio di filosofia», 1958, 2-3 (*Umanesimo e simbolismo*), pp. 91-102; il volume è stato edito anche con il titolo *Umanesimo e simbolismo*, Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Umanistici, Venezia 19-21 settembre 1958, a cura di E. Castelli, Padova, 1958; *La nuova scienza e il simbolo del libro*; poi – dopo l’ampia ‘scheda’ su *La nuova scienza e il simbolo del libro*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XXIX (1974), pp. 328-334 – in ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1979, pp. 451-465. Già avvicinandosi al tema in occasione della traduzione in inglese del lavoro di E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, il cui cap. IX era dedicato a «Das Buch als Symbol» (cfr. la scheda *Il noto volume di Curtius*, in *GCFI*, XXXIII, 1954, p. 443). Garin ne denunciava aspramente l’assoluta carenza: «l’assenza di ogni ‘storicizzazione’ svuota di qualsiasi rilievo tutta l’indagine, che si riduce ad una accidentale enumerazione di ‘esempi’ dell’uso traslato del termine *libro*, ove la raccolta dei ‘casi’ non riesce mai veramente indicativa, data la mancanza di prospettiva reale dei luoghi adottati» (*La cultura filosofica...*, cit., p. 451). Pagine come questa non vanno

differenza fondamentale tra Galilei (e Ficino) e Vico, e dunque tra questi e le più fertili eredità rinascimentali, in materia di conoscenza della natura, era già chiara nelle pagine ripubblicate nel 1966, con il titolo di *Storia della filosofia*, appena richiamate. Se

Galileo si incontra con Ficino e con Vico nella valutazione dell'umano sapere entro l'ambito della matematica, egli va certamente ben oltre la posizione vichiana nel valorizzare la matematica, più strettamente saldandosi con quegli indirizzi pitagorizzanti che venne talora superando, ma di cui non si liberò mai al tutto<sup>61</sup>.

Dunque Vico non 'recuperava' nemmeno il Rinascimento spiccatamente 'pitagorizzante' (e la sua sottostante idea, di ispirazione 'platonico-cristiana', di una costituzione conoscitiva umana 'metessica' del divino, verrebbe di dire). E ciò a conferma che l'interpretazione di Vico del maestro degli studi umanistico-rinascimentali andava in una direzione opposta all'antico e perpetuato «mito storiografico» secondo il quale quegli «sarebbe, per interessi e per letture, un figlio attardato del Rinascimento», «anzi dell'Umanesimo quattrocentesco»<sup>62</sup>.

Era un'interpretazione della quale i tratti di discontinuità ora indicati, tra Vico e cultura rinascimentale, a diversi lettori forse non sono risultati del tutto chiaramente visibili. E ciò soprattutto, probabilmente, per lo stile del pensiero storiografico gariniano, così attento alle ragioni della complessità – nel lavoro di ricostruzione di complicate tessiture di idee, dottrine, posizioni, in un gioco di rinvii, ritorni, intrecci, e allontanamenti, risignificazioni, e così via, nella pluralità dei specifici contesti – da non fare risaltare gli elementi di discontinuità pure lasciati emergere. Nel quadro storiografico che si è ricostruito (con sullo sfondo la 'continuità problematica' di una grande età umanistica...) l'attenzione ai momenti 'rinascimentali' della genesi del linguaggio della nuova scienza di Galileo riduceva il tradizionale scarto tra questa e l'età rinascimentale, nel mentre il 'nesso dialettico' Gali-

mai dimenticate quando si voglia intendere e valutare come Garin segua i percorsi 'verticali' delle idee.

<sup>61</sup> *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. II, p. 844. Si può osservare che nel mentre nelle pagine degli anni '40 la posizione di Galileo era quella di un'«andare oltre», poi di essa verrà sottolineata la dimensione di «ingenuità» propria dell'ontologia che la sorreggeva.

<sup>62</sup> *Vico e l'eredità...*, cit., p. 69.

leo-Vico, con il secondo che ‘completa’ il primo, teneva assieme e nello stesso tempo allontanava i due autori. Non senza, forse, un qualche tratto di paradossalità. Ché, rispetto a Galileo ‘geneticamente’ riaccostato (beninteso con inoppugnabili ragioni di tipo ‘filologico’) a certo neoplatonismo rinascimentale, il Vico che si oppone alla sua «ingenua» ontologia, «una sorta di ontologia pitagorico-platonico-timaica»<sup>63</sup> (salvando il senso costruttivistico dei saperi formali del mondo geometrico-matematico) alla fine risulta su questo terreno molto più ‘avanzato’ (‘consapevolmente avanzato’...) di grandi protagonisti della filosofia e scienza moderna. Sia pure con il ‘contenimento’ di una simile veduta per via, sul terreno conquistato della scienza del mondo delle nazioni, dell’additato fondamento provvidenziale di questo: un punto però già in precedenza risultato in effetti marginale e poi in sostanza lasciato cadere.

Una tale interpretazione dei rapporti di Vico con i principali antecedenti di pensiero tra umanesimo e scienza moderna, ed in particolare con il primo, sarebbe stata ribadita proprio da un’analisi più ravvicinata delle «eredità del pensiero del Rinascimento» nell’opera del filosofo napoletano: anzi per un verso immettendo ancora più decisamente Vico nell’orizzonte del Settecento, anche il più ‘audace’; per altro verso perfino largamente sottacendo la crucialità del ruolo – assunto nella meditazione vichiana dagli inizi, e mai esaurito – delle eredità umanistico-rinascimentali nel campo civile-retorico-pedagogico. Un sottacere per certi aspetti singolare, e che fa risaltare quanto il tracciato ermeneutico seguito da Garin divergesse da quello intrapreso, pur con significative differenze, da Ernesto Grassi e Karl Otto Apel, nel segno della costitutiva appartenenza del pensatore italiano alla ‘tradizione latina’, alla tradizione dell’umanesimo linguistico e civile.

È un tema sul quale bisognerà tornare tra poco nell’esaminare ancora gli scritti gariniani in materia di studi vichiani negli anni ’70. Alcuni di questi si sono già incontrati, e la loro collocazione – nella collana dei quaderni di «Studi vichiani» e nel «Bollettino del centro di studi vichiani» – già dice come gli interessi del maestro degli studi

<sup>63</sup> ID., *Ancora sul «verum-factum» prima di Vico*, in questo «Bollettino» II (1972), p. 61. Per la definizione di «ingenua» della «ontologia pitagorico-platonica su cui Galileo aveva fondato non tanto la sua scienza, quanto la giustificazione della scienza fisica», si veda la lunga nota redatta di lì a qualche anno: *A proposito di Vico e Hobbes*, in questo «Bollettino» VIII (1978), pp. 105-109, le parole citate a p. 109.

rinascimentali per l'autore della *Scienza nuova* fossero stati in quegli anni sollecitati significativamente dal rafforzarsi, attorno a Vico, del 'naturale' incontro tra Garin e Piovani, negli anni di avvio della feconda iniziativa della fondazione del Centro di studi vichiani, dal secondo voluta con un'energia organizzativa non impari rispetto a quella intellettuale.

È un 'incontro' sul quale è, più che opportuno, doveroso portare l'attenzione, peraltro disponendo anche dei dati che lo illuminano ricavabili dalla corrispondenza tra i due insigni studiosi che si conserva presso la Fondazione Piovani. Ma mi pare più proprio soffermarmi su di esso a conclusione di questo lavoro, non abbandonando ora il filo del discorso che si sta conducendo, centrato sull'interpretazione gariniana del rapporto Rinascimento-Vico.

7. Nel saggio del 1978 su *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, Garin, come si è intravisto, procedeva ancora più nettamente a 'inseguire' pienamente Vico nel secolo suo, ancor più sottraendolo ai suoi 'arcaismi', continuando a collegarlo 'dialetticamente' a Galileo per la critica all'ontologizzazione delle costruzioni matematiche, e invece ad allontanarlo al Rinascimento, sicuramente nella configurazione di un suo attardato seguace. In ciò, in primo luogo divaricandosi ancora più marcatamente dalla tradizione interpretativa neoidealista, Garin in certa misura si era già mostrato meno lontano dalla versione opposta a quella 'spaventiana' della tesi della 'circolazione del pensiero': la versione positivista, in dichiarata opposizione con l'altra (almeno in autori come Pasquale Villari), nella quale – imperniata com'era «sulla linea Machiavelli, Galileo, Vico» (cioè la linea della scienza, non quella delle eredità platoniche) – il «binomio Galileo-Vico» era centralmente attivo<sup>64</sup>.

Da questo punto di vista il «mito storiografico» del Vico «isolato dal suo mondo», «per interessi e letture [...] un figlio attardato del Rinascimento», collegato «direttamente agli umanisti del Quattrocento e del Cinquecento», prima che in Croce e Gentile (e poi Mondolfo, Nicolini, e così via), era stato piuttosto consegnato alla «non felice» raffigurazione del pensatore napoletano – arretrato nel suo secolo, «retrivo che si trasformava in rivoluzionario» – compiuta da De Sanctis in un

<sup>64</sup> Si veda ID., *Una ottocentesca contraffazione vichiana*, in questo «Bollettino» II (1972), pp. 69-72, parole citate a p. 70: dove appare chiaro che si tratta di una direttrice critica alla quale Garin guardava tutt'altro che con sufficienza, pur non condividendo l'approdo a generalizzazioni genealogiche.

celebre capitolo della *Storia della letteratura italiana*. «Non felice storico del Rinascimento, De Sanctis non fu felice storico di Vico», afferma Garin (con un giudizio nella sostanza giusto, ma che nella sua necessaria sinteticità lasciava cadere qualcosa della ‘tensione’ della posizione desanctisiana<sup>65</sup>). E così ne aveva disconosciuto le effettive ascendenze umanistico-rinascimentali: riportando erroneamente la metafisica vichiana a quella di Ficino<sup>66</sup>; e invece sfuggendogli «i grandi temi della battaglia teorica condotta secoli prima dagli Umanisti quattrocenteschi» poi riemersi nel Settecento<sup>67</sup>.

È da osservare però che Garin non prolungava in sostanza tali indicazioni in una qualche più ravvicinata disamina dell’effettivo operare di tali temi nella meditazione vichiana, e puntava piuttosto, ancora una volta, a individuare nella crisi epistemologica maturata nel secondo Seicento (e trasmessa al nuovo secolo), rispetto tanto alla fisica-matematica di matrice galileiana che alla fisica-geometrica di matrice cartesiana, il luogo problematico entro il quale Vico, con piena consapevolezza, collocandosi «in pieno dentro il gran dibattito del secolo» avanzava le sue proposte teoriche<sup>68</sup>. Andavano perciò confutati «il preteso

<sup>65</sup> Per qualche considerazione sull’argomento rimando ancora ad un mio scritto: E. NUZZO, *Il ‘giovane’ Croce e l’Illuminismo. La formazione del giudizio crociano sull’Illuminismo*, estratto dagli «Atti dell’Accademia Pontaniana» XX (1971), specie p. 43.

<sup>66</sup> *Vico e l’eredità...*, cit., p. 71. Negli stessi anni, rifiutando di trovare improbabili affinità di Vico con ‘grandi filosofi’ del Rinascimento, Garin sottolineava l’opposizione assoluta di quegli a modelli rinascimentali di matematica, scienza della natura, quali quello cusano, considerati da qualche interprete a lui filosoficamente più vicini. A fronte di interpretazioni azzardate, andava dichiarata «la lontananza abissale fra il modo di concepire la matematica del Cusano e quella del Vico, fra il modo di conoscere le scienze della natura del Cusano e quello del Vico» (ID., *Vico e Cusano*, in questo «Bollettino» VII, 1977, p. 140).

<sup>67</sup> Cioè, «la loro ‘filologia’; il discorso sulle ‘favole antiche’ e sulla poesia che doveva raggiungere, per altro verso, anche Gravina; la riflessione sulle lingue e sulla immaginazione, sui costumi dei vari popoli e sulla vita civile: i temi, insomma, che banalizzati nel Cinquecento, e messi da parte o collocati in altra prospettiva nel Seicento, riemergeranno con forza nuova nel Settecento [...]. Lo studio che del Rinascimento fece il Settecento, nei campi più diversi, ha veramente il sapore di una scoperta» (*Vico e l’eredità...*, cit., pp. 69-71).

<sup>68</sup> Ivi, p. 74. «Vico è ormai perfettamente consapevole di una insanabile divaricazione tra la fisica costruita con la mente del ‘gran Geometra’» (come egli aveva definito Galileo nel 1711, rispondendo alle critiche mosse al *De antiquissima*) e «la concretezza dell’esperienza» (ivi, p. 72). Addirittura – sostiene Garin (ed è davvero difficile

isolamento e la pretesa arretratezza vichiana». Era «un'esperienza europea» quella vissuta da Vico, «sia pure in forme bizzarramente personali», «dal suo angolo napoletano, del resto non trascurabile centro di cultura e molto meno 'angioletto morto' di quanto credeva Gramsci»<sup>69</sup>.

L'affermazione (pronunciata senza l'usata cautela...) che «su una mesa in discussione della concezione meccanica della natura si fonda, pur nella varietà delle sue direzioni, *tutto* il neumanesimo settecentesco», del quale è indice eloquente «il richiamo programmatico a Bacone e non a Cartesio», si lega allora a quella secondo la quale «Vico è esattamente collocato alla svolta neumanistica del Settecento, con una *singolare consapevolezza* della crisi epistemologica della rivoluzione scientifica»<sup>70</sup>.

Era una posizione critica assai condivisibile, a mio giudizio, laddove, sia pure in estrema sintesi, leggeva poi il fondamento della vichiana scienza del mondo delle nazioni, diretta alla conquista del «senso del divenire umano», nella «sempre più lucida scoperta» di esplicative «uniformità», che certo non lasciavano cadere la tensione del rapporto fra le vichiane «eterni idee» e le «individuazioni storiche»<sup>71</sup>.

Era una posizione assolutamente corretta, poi, quanto alla correzione drastica delle letture in chiave 'ficiniana' del platonismo di Vico; con l'indicazione invece, sia pure espressa in termini generali, di ritrovare altrove le eredità dell'umanesimo, in «quello che era stato il centro di tante discussioni fra '300 e '400: i miti pagani, e le grandi

seguirlo in questo giudizio) – Vico «ascolta tutte le voci che nell'Europa a lui contemporanea rifiutano le esasperazioni quantificatrici di Hobbes e di Spinoza» (ivi, p. 74).

<sup>69</sup> Ivi, pp. 76-77. Sulla lettura di Vico da parte di Gramsci, probabilmente indiretta e largamente debitrice verso Croce, cfr. ID., *Vico in Gramsci*, in questo «Bollettino» VI (1976), pp. 187-189. In questa nota Garin riporta per intero (p. 188) la nota pagina dei *Quaderni del carcere* nella quale trova posto anche l'espressione dell'«angioletto morto della 'storia'», dal quale però la «genialità» Vico gli aveva permesso di concepire «un vasto modo»: però (ed è acuta considerazione propriamente 'gramsciana') «aiutato dalla sua concezione unitaria e cosmopolita del cattolicesimo».

<sup>70</sup> Ivi, pp. 79-80 (il corsivo è mio). «Proprio all'opposto di quanto affermava de Sanctis, Vico non solo non torna a posizioni neopitagoriche, o neoplatoniche di stampo ficiniano, ma se ne stacca definitivamente, e ne mostra anzi l'insidia per la nuova fisica, che, invece di essere, come dovrebbe, 'fisica sperimentale', si immedesima con la matematica [...] Gli stessi accenti, che a volte emergono in lui, di una visione tardorinascimentale e proromantica di una vita cosmica, si collegano al rifiuto di un universo macchina di cui la vita, e il senso della vita, e i fini dell'uomo, e i valori, sembrano del tutto esiliati» (ivi, p. 80).

<sup>71</sup> Ivi, pp. 83-84.

religioni, ebraica, cristiana, mussulmana; la poesia, il linguaggio, anzi la molteplicità e il variare delle lingue, il diritto, e poi le scienze della natura e la medicina»<sup>72</sup>.

Ma era una posizione che assai singolarmente rischiava infine di appiattire in qualche modo sia il Seicento che il Settecento: almeno nel senso che del primo veniva sottaciuto tutto il 'resto' non riconducibile al grande dibattito epistemologico, e invece terreno prediletto delle letture e battaglie vichiane (il Seicento dei dibattiti eruditi, teologici, giuridici, etc., attorno ai tempi 'favolosi' dell'umanità, a storia sacra e profana, a determinati saperi e temi di 'storia naturale', a teoria e storia degli istituti giuridici, ai caratteri delle nazioni, etc.<sup>73</sup>); e che del secon-

<sup>72</sup> Ivi, p. 88; ma sulle tematiche umanistico-rinascimentali ancora da investigare, in un confronto di Vico con esse, cfr. anche l'ultima nota, alla p. 93. In quegli stessi anni Garin ribadiva in una nota già richiamata apparsa su questo «Bollettino» che le «risposte vichiane a domande urgenti fra Seicento e Settecento, lungi dall'essere anacronistiche, e poco importa se in positivo o in negativo (perché precorritrici o perché arcaiche), erano al contrario singolarmente 'attuali'» (*A proposito di Vico e Hobbes*, cit., p. 105). Allo stesso tempo Garin rivendicava, con una punta inusitata di orgoglio un po' stizzito (e con il ricorso alla forma impersonale dell'«altri», del «taluno»), dell'aver già nel 1947, «quando l'ermetismo non era di moda», insistito «a lungo, e con forza, sul valore determinante, in Vico, del capovolgimento della tesi rinascimentale» della «sapienza riposta»; e dell'aver posto la tesi della *Scienza nuova* come risposta all'ipotesi di Bayle non per farne «una questione di fonti, quanto indicare una possibile chiave interpretativa» (ivi, p. 106). In tale quadro critico, era in relazione all'esigenza di dare risposta alla questione epistemologica, in un Vico «consapevole dell'urgenza di una sistematica del sapere (di una classificazione delle scienze con la loro caratterizzazione nella 'enciclopedia' del sapere)», che Garin affermava che «sembrano confluire in Vico, e svilupparsi, anche non poche sollecitazioni di ascendenza umanistica, dalla 'scoperta' della filologia al rinnovamento della 'retorica' (da Valla a Ramo) e all'approfondimento della tematica del 'diritto'» (ivi, p. 108).

<sup>73</sup> Un terreno che Garin non aveva molto coltivato. Ma ciò ovviamente nel quadro dell'inusitata, straordinaria, estensione dei suoi interessi di lettura e di indagine. I quali, ad esempio, lo avevano condotto a stilare agli inizi degli anni Settanta un'efficace ricognizione sul 'diverso' nella cultura europea del XVII e del XVIII secolo, sugli esiti ed echi – tra resoconti dei gesuiti e ardite tesi dei libertini – di quelle «scoperte» che avevano inciso enormemente sulle «teorie sempre più complesse, e sempre più fitte, dal Seicento in poi, sullo stato di natura, sul diritto di natura, sul 'relativismo' delle norme e delle credenze»: uno sfondo sul quale «vanno collocate anche le riflessioni di Vico e, per altro verso, Montesquieu, o le pagine di Voltaire 'sur les mœurs des nations'» (ID., *Alla scoperta del «diverso»: i selvaggi americani e i saggi cinesi, in Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, 1975, pp. 355-356). Il testo riproduce, con leggere modifiche, una relazione tenuta nel 1971 ad una tavola rotonda tenuta in occasione del XXIV Maggio musicale fiorentino e

do la centralità (ma non esclusività...) del discorso umanologico era di nuovo tutta ricondotta al rifiuto epistemico dell'universo macchina.

Ed era infine una posizione tale da suscitare interrogativi quanto alla vicenda della riflessione vichiana, dal momento che faticava a persuadere (a parte i riferimenti ad accenti 'protoromantici') in primo luogo il fare fattualmente centro sul *De antiquissima* come testo chiave per la dimostrazione del Vico avverso all'ontologia platonico-pitagorizzante rinascimentale rifluita nel fondamento metafisico della scienza moderna: un testo del quale però non si può tacere il neoplatonismo diffuso nella formulazione di una metafisica che è difficile non considerare densa di elementi 'arcaici', comunque convivente proprio con il neoplatonismo ermetizzante della *prisca philosophia* o *theologia*, il cui abbandono Garin giustamente poneva come secondo «punto fermo» della meditazione vichiana<sup>74</sup>.

Ma era soprattutto una posizione che non ha potuto non suscitare qualche perplessità, anche in chi (come chi scrive) si è riconosciuto non soltanto in una lezione mirabile di metodo ed in un gusto della 'ricerca contestualizzante', ma anche nella direttrice di fondo della linea di indagine che colloca Vico pienamente, e assai produttivamente, nel suo tempo, in fecondo confronto con tendenze in esso eminenti<sup>75</sup>. Sono perplessità che nascono dinanzi al possibile cedere all'insidia del radicale capovolgimento della tesi dell'isolamento del povero professore di retorica napoletano: dinanzi al rischio di eccedere in riconosci-

pubblicata con il titolo *Le civiltà extraeuropee (e in particolare l'Oriente e l'America) nella cultura dell'Europa moderna: miti, influenze, problemi*, Firenze, 1971 (Quaderno n. 2), pp. 25-49 (secondo l'indicazione delle pagine che dà la citata *Bibliografia degli scritti vichiani*, in ciò divergente da quella fornita dall'autore nell'*Avvertenza* al volume, p. XVI).

<sup>74</sup> «Se infatti il primo punto fermo vichiano, fissato già nel '10, è la critica della matematica, o, meglio, dell'uso ontologico delle costruzioni matematiche, il secondo punto, non meno decisivo, è la netta affermazione della fallacia di una sapienza antichissima collocata nelle origini [...]» (*Vico e l'eredità...*, cit., p. 82).

<sup>75</sup> Un 'tempo' da non considerare angustamente, in relazione ad una stagione nella quale in particolare saperi e metodi del mondo umano non conoscevano certamente le logiche dell'aggiornamento' che si potrebbe essere portati ad applicare, e nella quale il lucidissimo, tagliente metodo della conoscenza genetica del mondo umano elaborato dal pensatore napoletano – attraverso il confronto con i teorici tardocartesiani, o dell'ars critica', del tardo Seicento, e ancora del primo Settecento – poteva, sì, tranquillamente più che reggere la sfida con i metodi 'congetturali' non solo di un Rousseau, ma anche dei teorici scozzesi della ricostruzione 'stadiale' della storia della civiltà.

menti di adeguatezza dell'informazione e di pienezza di 'consapevolezza' delle problematiche in gioco; riconoscimenti peraltro non necessari per intendere le ragioni dell'estrema produttività di forme di pensiero che talora proprio nell'opposizione a correnti prevalenti nel loro tempo trovano l'impulso al produrre novità intellettuali.

Ecco dunque un Vico «in perfetta sintonia col suo secolo», collocato «con eccezionale vigore nel tempo, non solo di Montesquieu e di Rousseau, ma anche di Hume e di Kant»<sup>76</sup>. Di più, ecco che, in pagine ('retoricamente' assai belle) di appassionata difesa dell'aggiornata fondazione moderna dell'umanesimo, della centralità dell'umano, non a caso non riemerge più l'indicazione, in precedenza espressa, dell'operare del fondamento provvidenziale nella concezione vichiana dell'agire umano; ma – a proposito delle «credenze religiose» – non a caso si concorda con il rilievo degli accenti feurbachiani rinvenuti da Horkheimer, addirittura dichiarando che Vico – nell'iniziare «una nuova antropologia» e nel fondare «in una prospettiva nuovissima», «una vera e propria enciclopedia delle scienze dell'uomo» (il che è tutto vero), – «nei termini più audaci del più audace Settecento, affronta col fenomeno religioso il problema dei fondamenti della morale e del diritto, della linguistica e dell'estetica»<sup>77</sup>.

Si trattava di una lettura di fatto fortemente 'laicizzante'. Ma era una lettura che aveva forse, a vedere bene, qualche radice assai lontana, e che sopra si è provato a portare alla luce: in una tesi che (espressa con mutate sensibilità) più o meno riaffiorava nella discontinuità stabilita tra da un lato la visione ontologica della natura che univa tanti pensatori della stagione umanistica e ancora Leonardo e Galileo, dall'altro invece la posizione di Vico. È la tesi della religiosità di quella visione, sottoposta invece ad un'opera di 'laicizzazione' nel

<sup>76</sup> *Vico e l'eredità...*, cit., pp. 88, 87.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 84, 87. Sul Vico di Horkheimer (richiamato a p. 86) Garin era intervenuto qualche anno prima in una precisa nota: *Max Horkheimer su Vico*, in questo «Bollettino V (1975)», pp. 143-144. In essa Garin non si era però addentrato in un giudizio su tesi, ben pertinenti, dell'autore tedesco: in particolare sulla rilevanza della svolta vichiana di una fondazione di una filosofia della storia nella ricerca di un 'disegno nascosto sotto la superficie degli eventi'; vale a dire il tema del significato del fondamento provvidenziale, messo in gioco da una lettura (più vicina a quella maturata da Croce) della fortissima 'audacia' vichiana nel trattare il tema della religione, delle religioni. Naturalmente anche qui sottintendendo vedute esegetiche argomentate altrove, in tal caso soprattutto in un mio volume: E. NUZZO, *Tra religione e prudenza. La 'filosofia pratica' di Giambattista Vico*, Roma, 2007.

processo, di cui Vico era uno dei protagonisti, di sottrazione della natura al sapere umano: sottrazione che, peraltro, poteva avere invece benissimo una forte valenza religiosa, da ricondurre in primo luogo all'agostinismo teologico seicentesco (ben lontano da 'platonismi agostiniani' comunemente posti in campo).

In proposito può risultare eloquente un sia pure 'interstiziale' riferimento a Vico in uno scritto gariniano degli anni '30, a proposito del significato in termini di religiosità dell'abbandono della lettura della natura a fondamento 'partecipativo' del divino, in un processo di «laicizzazione» apertosi con la posizione umanistica della conquista della «dignitas» nella «creazione di un *regnum hominis*»: processo che condurrà a separare «umanità e divinità», «quando vichianamente si precluderà ancora una volta all'umano sapere il mondo naturale, da cui lo spirito umano si viene quasi ritirando via via che distingue da sé l'intelletto divino»<sup>78</sup>.

Qui, in queste pagine, in questi anni, il Vico di Garin potrebbe essere letto, in ipotesi, pure come un momento della sua biografia intellettuale: quando – in una fase sua di amarezza e immalinconimento che andava sfociando in paralizzante disillusione – il filosofo napoletano avrebbe potuto divenire davvero, a suo modo, un suo 'autore', idoneo a contrastare, con il conforto della rivendicazione di un umanesimo fondatore della modernità (e sempre più poi laicizzatosi), esiti antiumanistici di questa<sup>79</sup>. In tal senso Vico – il povero Vico, 'commovente' nelle minute traversie della sua vita, eppure insediato nella più

<sup>78</sup> Sono parole che si leggono in chiusura del saggio *La 'dignitas hominis' e la letteratura patristica*, in «La Rinascita» I (1938), p. 146. Insomma, Vico era già visto (e continuerà ad essere visto...) in una condizione intellettuale nella quale il riconoscimento dell'alterità della natura non viene letto anche secondo possibili inflessioni 'religiose'. Può essere interessante sapere che Garin nel 1975 – in una lettera a Piovani – giudicasse quel lontano scritto «ormai troppo vecchio, e tutto consumato, anche se credo che quando uscì, nel '38, un significato lo avesse»; per cui ammetteva di essersi «un po' dispiaciuto» che, senza avvertirlo, fosse stato riprodotto in una dispensa litografata (Torino, 1972; cfr. *Bibliografia degli scritti...*, cit, p. 185).

<sup>79</sup> Si dirà tra poco come in svariate lettere degli anni '70 della corrispondenza di Garin con Piovani, spesso – accanto ad osservazioni, suggerimenti, propositi, relativi agli studi vichiani – emergano le 'confessioni' oltre che di un grande 'fastidio' dinanzi a pochezze e vizi del presente, di una 'singolare stanchezza' intellettuale e umana al venir meno di ogni residua fiducia in un qualche 'procedere' umano (cfr. Archivio della Fondazione Piovani – d'ora in poi reso con la sigla AFP –, lettera del 12 ottobre 1976, cartella 6/i). Sono espressioni che possono essere riportate, a documento di momenti di una biografia intellettuale, non disgiungibile da un vissuto tendenzialmente malinconico, in quegli anni fattosi assai sofferente e 'fastidito'.

avanzata modernità settecentesca – potrebbe essere letto come una figura in una certa misura erede di un altro ‘autore’ di Garin (al modo di Garin...), Pico della Mirandola: suo ‘autore’ quando era stato celebrato, in pagine bellissime, come il pensatore della supremazia dell’uomo in quanto essere senza natura, che fa la sua natura (pur sempre però entro una cornice ‘macrocosmica’...). O potrebbe essere detto che nel nome di una comune ispirazione umanistica forse l’autore al quale allora Giambattista Vico più allora si avvicinava, era Jean-Jacques Rousseau, l’altro pensatore del Settecento nel torno di anni tra i ’60 e i ’70 più da Garin frequentato, e positivamente valutato: forse anche con una punta di consentaneità per una figura nella quale un ‘moralismo’ concettualmente non solitario si intrecciava all’attitudine ad una condizione umana di moralistico solitario<sup>80</sup>. Tanto che, in un concentrato esame dei rapporti tra Vico e Rousseau – un argomento che lo ‘appassionava’ – lo studioso non aveva nascosto di essere ‘tentato’ dall’ipotesi che quei rapporti potessero essere stati anche di conoscenza diretta di idee del pensatore napoletano da parte del ginevrino<sup>81</sup>.

Ma quando si entra, pur con il massimo riserbo, nel gioco tra ‘biografia intima’ e ‘biografia intellettuale’ è necessaria la più alta cautela, come sembrerebbe confermare più di un luogo della corrispondenza intercor-

<sup>80</sup> Di Rousseau Garin sottolineava il carattere intersoggettivo della sua concezione (che poteva richiamare per qualche aspetto anche su ciò quella di Vico), in una competenza, risoluzione circolare, tra morale e politica, per la quale di lui «dicendo col De Jouvenel che è sempre un moralista si viene a dire, di nuovo, che tutti i suoi scritti sono anche scritti politici». Si veda – in pagine sostenutamente dense e intense – E. GARIN, *Introduzione* a J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, tr. it. Bari, 1971, p. XVIII: «Quell’uomo, che è al centro del suo discorso, si fa uomo solo in società». L’uomo non può «più realizzare la propria autonomia ‘morale’ se non nell’unità con gli altri». «Ed è proprio in una filosofia dell’uomo, e della educazione, e rigenerazione dell’umanità [...] è nella sua alta e vigorosa ispirazione morale, nella sua fede operosa – [...] nella sua appassionata visione d’insieme, che sta l’attualità di Rousseau» (ivi, p. LXI). Peraltro si può in proposito osservare come Garin sottolineasse elementi ‘arcaici’, ‘fragili’ del pensiero del ginevrino, più che non facesse e proposito di Vico: cfr. ad es. p. LX.

<sup>81</sup> «Eppure, leggendo, si è fortemente tentati di lasciarsi sedurre dalla battuta di Cassirer, e di supporre qualcosa di più di una convergenza geniale da fonti comuni e su motivi ormai maturi» (E. GARIN, *A proposito del rapporto tra Vico e Rousseau*, in questo «Bollettino» II, 1972, p. 62). Per il forte ‘appassionamento’ al tema, in vista della stesura del suo contributo per il «Bollettino», si veda una missiva dello studioso a Piovani del 1971: «ma nei momenti di tregua non ho smesso di pensare a Vico e Rousseau, che non so se mi riuscirà di condurre in fondo come vorrei, ma che è argomento che mi appassiona sempre di più» (Lettera del 1 dicembre 1971, AFP, cart. 6/c).

sa tra Garin e Piovani, laddove sembrerebbe attestata un'impenetrabilità della disillusione di Garin ad ogni forma di 'conforto' teorico.

Quanto alla sorveglianza metodica dello studioso in materia di 'tradizione umanistico-civile', essa era, opportunamente, assai marcata. È da ritenere che questa sia stata la prima ragione per la quale il maestro degli studi rinascimentali, ancor più quando si avvicinò maggiormente a Vico, fu spontaneamente ostile a immettere questi in una linea dell'umanesimo linguistico, o 'linguistico-civile', che dai suoi fautori (in diverso modo Ernesto Grassi e Karl Otto Apel) era pensata eminentemente secondo un approccio 'teoretico', poco incline al paziente studio delle 'eredità' e 'convergenze'. Anche se non va sottovalutata come a quella fattuale 'ostilità' potesse contribuire la propensione di Garin a privilegiare risolutamente (rispetto alle pagine 'sistematiche' redatte agli inizi degli anni '40) le scoperte sul piano epistemologico di Vico, a lasciare pertanto sullo sfondo del suo pensiero fondamentali tratti di una costitutiva preoccupazione etico-pedagogica, a non individuare (se non per qualche cenno piuttosto vago) nelle tematiche del senso comune, dello stesso linguaggio, le eredità dell'umanesimo in quanto umanesimo civile, *Sprach-Humanismus*.

L'argomento non può essere eluso, richiamato com'è dal fatto che si ha a che fare con le principali ricostruzioni presentate sulla materia da studiosi insigni, e destinate a non incontrarsi, e ciò nonostante il fatto che segnatamente Grassi condividesse la caratterizzazione che in lavori magistrali Garin aveva dato della stagione umanistica in special modo nei termini dell'elezione della 'vita activa', del mondo civile come il luogo della piena espressione dell'umano: nel quale quindi – ribadiva Grassi – la sua natura storica e comunicativa si realizzava negli ambiti, dal forte significato filosofico, della giurisprudenza, della retorica, della filologia.

Quel destino di divergenza potrebbe allora presentare più di una punta di paradossalità, se non ci soccorresse che, come sappiamo, Garin aveva mutato non poco la sua visione dell'età umanistico-rinascimentale, in direzione della più forte valorizzazione delle tendenze ermetiche, etc., e che aveva rinnovato e rafforzato il contrasto alla tradizionale veduta della discontinuità tra il pensiero di quell'età e quello della rivoluzione scientifica<sup>82</sup>.

<sup>82</sup> Si è visto sopra come l'attenzione al nuovo metodo della ricerca scientifica fosse ben presente anche prima in Garin. Oltre a pagine sopra richiamate, si ponga ad esempio mente a quelle, assai belle e vibranti, dell' «Epilogo» de *L'Umanesimo italia-*

Certo, il conseguimento da parte di Vico dei suoi più importanti risultati, se seguito primariamente sul piano epistemico, era ricondotto da Garin pur sempre alla valenza di un pensiero ‘umanologico’ (per usare un termine tanto ‘piovaniano’), all’esigenza umanistica di contrastare il ‘mondo macchina’ (un’esigenza presentata, si è visto, come maturata sulla base di una piena consapevolezza dei termini dell’operazione in gioco). Ma qui a non fare incontrare daccapo studiosi dell’umanesimo tanto profondamente ‘umanisti’ era davvero l’avversione gariniana per le grandi sintesi speculative, che perdevano di vista la complessa concretezza delle determinazioni storiche.

L’interesse di Grassi era tutto diretto a illustrare ed evidenziare il valore filosofico e l’attualità del pensiero vichiano contro le tendenze contemporanee del logicismo antiumanistico. «La tradizione umanistica che raggiunge i suoi vertici con Vico» offre «una risposta essenziale ai problemi di oggi»<sup>83</sup>. Ma a parte i rischi in generale delle operazioni di ‘attualizzazione’ di questa o quella forma di pensiero (e Vico non ne ha corso pochi...), sappiamo come la prospettiva storiografica di Grassi – pur con tutti i meriti indiscutibili delle sue generose prospettazioni (e l’appropriatezza della rivendicazione del valore fondativo della parola poetica nel pensiero vichiano, segnatamente dell’importanza estrema in esso del tema del ‘lavoro’, alla luce del nesso Vico-Marx) – fosse segnata dalla cifra heideggeriana delle tesi sul linguaggio, sulla preminenza della disvelatrice parola poetica, sulla storia della metafisica occidentale, ‘semplicemente’ da correggere nei fraintendimenti della ‘tradizione latina’, dell’Umanesimo, e così via<sup>84</sup>. Se in tale

*no*, che così cominciano: «Se l’umanesimo fu, veramente, rinnovata fiducia nell’uomo e nelle sue possibilità, e comprensione della sua attività in ogni direzione, all’influenza umanistica è giusto rivendicare, come si è fatto, anche il nuovo metodo d’indagine scientifica, la rinnovata visione del mondo, il nuovo moto verso le cose per dominarle ed usarle» (E. GARIN, *L’umanesimo italiano*, Bari, 1964, p. 252).

<sup>83</sup> E. GRASSI, *La priorità del senso comune e della fantasia: l’importanza filosofica di Vico, oggi* (1976), che si legge in italiano in ID., *Vico e l’umanesimo*, Milano, 1990, p. 57.

<sup>84</sup> Così l’umanesimo e Vico venivano riletti sulla scorta dei temi cari a Heidegger dell’apertura dell’orizzonte, del ‘velo-disvelamento’, della «schiarezza della foresta primordiale» (ID., *Retorica e filosofia* [1976], scritto che anch’esso si legge in italiano in *Vico e l’umanesimo*, cit., pp. 122 sgg.). «Con la *Scienza nuova* Vico non delinea un’antropologia o una semplice ‘nuova’ teoria della storia, ma piuttosto il problema del disvelamento originario in cui appare l’uomo. Egli tratta questo problema da una duplice prospettiva. Per una egli è interessato all’essenza e alla struttura della *Lichtung*

direzione sicuramente «Grassi ha trovato in Vico il suo autore», altrettanto sicuramente non ha potuto trovarlo in compagnia di Garin<sup>85</sup>.

Analogamente non si atteggiavano a interessi e gusto di Garin impianto e contenuti della ricerca di Apel: per il quale la tradizione ‘topica’ dello *Sprach-Humanismus*, il cui lascito Vico cominciava a fare proprio a conclusione della tradizione umanistica, andava letta – anche qui con debiti pronunciati verso Heidegger – alla luce del suo «aspetto grandioso e profondamente trascendental-filosofico», del «problema gnoseologico-teoretico e insieme linguistico filosofico»<sup>86</sup>; e per il quale

(*luci*), con cui appare la storia umana, e dall’altro lato egli è interessato al primato della parola poetica» (ivi, p. 128).

<sup>85</sup> Per le parole citate cfr. A. VERRI, *Introduzione all’edizione italiana*, del cit. volume *Vico e l’umanesimo*, p. 11. Nel libro si vedano anche le pagine prefattive del Verene: «Con i suoi lavori sul Rinascimento, Grassi ha mostrato, contro le vedute dominanti, che la concezione umanistica della parola poetica e retorica, e della metafora, contiene un genuino punto di vista filosofico e non semplicemente letterario» (D. PH. VERENE, *Prefazione*, ivi, p. 20).

Da quanto detto con svariati *distinguo* è da assumere la classificazione – la quale ovviamente assolve al compito di prospettare prime generali indicazioni in una rapidissima e meritoria sintesi bibliografica – secondo la quale, «rispetto all’Umanesimo, due sono gli indirizzi: quello che lega Vico alla tradizione retorica e ‘civile’ [...], idealmente guidato per un verso da E. Garin e per un altro da E. Grassi» [...] e l’indirizzo che sottolinea i debiti dal neoplatonismo» (nel quale, almeno per i nessi con il Cusano, può essere posto anche Apel): cfr. A. BATTISTINI, nella *Bibliografia* che chiude l’edizione di G. VICO, *Opere*, 2 voll., Milano, 1990, vol. II, pp. 1912-1913. Ancora con diversi *distinguo* si può immettere la voce critica di Garin tra quelle alle quali è applicabile il giudizio che l’«*umanesimo platonico vichiano*» è «ovunque riconosciuto, ma diversamente connotato» (F. BOTTURI, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1991, p. 21). Si ricordi che Garin era stato in qualche rapporto di consuetudine con Ernesto Grassi, il quale lo aveva sollecitato a scrivere *Der italienische Humanismus*. Sui lontani rapporti con Grassi cfr. *Mezzo secolo dopo*, cit., pp. 151-152.

<sup>86</sup> K.O. APEL, *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico* [*Die idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963], tr. it. Bologna, 1975, p. 187. Secondo Apel si può riattingere a Vico l’idea di una preriflessiva «priorità naturale della ‘topica’ nei confronti della ‘logica’ o ‘dialettica’ riflessivo-formalistica», che «il linguaggio ha sempre consentito agli uomini»: idea compromessa nell’elaborazione della sua logica da Aristotele allorché passa a sostenere «l’analitica formale del procedimento di dimostrazione apodittica in base a premesse ultime (assiomi)»; e invece riaffiorante nella critica ciceroniana al giudizio logico-formale, nel quadro dell’interesse alla dimensione comunicativo-pragmatica del linguaggio proprio dell’umanesimo. Ma è chiaro il taglio speculativo del discorso di Apel, l’intenzione di incorporare la topica, in una «visuale odierna», «in una ermeneutica trascendentale (esisten-

contava poco stabilire effettive connessioni, «su una base storico-reale», tra Vico e autori rinascimentali, come in primo luogo Cusano<sup>87</sup>.

In tutt'altra direzione andava la lezione di Garin, in primo luogo una lezione di metodo improntata ad un senso vivissimo della indi-

ziale) come dottrina di una comprensione dell'essere, possibile in genere ed esplicantesi nel linguaggio» (ivi, p. 186). Ovviamente interessa qui soltanto mettere a fuoco la distanza dagli interessi di Garin di una delle proposte più forti (ma sarebbero poi da citare anche altri autori, come Michael Mooney, etc.) circa i rapporti tra Vico e le 'tradizioni umanistiche'. Per il resto, la dubbia persuasività di impostazioni e prospettazioni di Apel non impedisce che si debba considerare fruttuoso continuare a lavorare attorno ad un loro nucleo essenziale: la natura comunicativo-pragmatica del linguaggio. In proposito, e con riferimento ad Apel, un interprete ha affermato anni fa che «la poetica vichiana non è solo una gnoseologia, ma anche una teoria della comunicazione» (F. BOTTURI, *Poetica e pragmatica. Per una rilettura della filosofia pratica vichiana*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, Napoli, 1999, p. 250).

<sup>87</sup> Le parole citate si leggono in un'ampia nota, densa di calibrati accenti critici, di un esperto studioso di Cusano, G. SANTINELLO, *Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K.O. Apel*, in questo «Bollettino» VII (1977), p. 143 (dove vengono rammentati i documentati apporti di Garin in ordine alla questione dell'effettiva circolazione dell'opera di Cusano nella cultura italiana rinascimentale e primomoderna). Non mancano punti sui quali potrebbe essere utile raffrontare convergenze e divergenze di tesi di Apel con quelle di Garin: come ad esempio sull'importante punto, che si è sopra incontrato, dei caratteri e significati del sapere matematico per Vico, e della sua più generale consapevolezza degli assetti e risultati della scienza moderna. Anche, ancor più, per Apel «la metafisica cristiano-pitagorica della scienza come *mathesis universalis* [...] deve esser posta come base di partenza e sfondo comparativo anche della gnoseologia e della filosofia del linguaggio di Giambattista Vico [...]. Vico muove dalla stessa idea d'una *mathesis universalis* divina che fu determinante per Cartesio». Anche Apel subito tiene a sottolineare una considerevole «differenza fra il Vico e i veri e propri metafisici della *mathesis universalis*»: da ritrovare in un «tratto umanistico-scettico» che sta «in antitesi alla valutazione galileiana della matematica». «Quando il Vico paragona la matematica con l'arte creativa divina, il paragone, contrariamente a quanto avviene in Nicola Cusano, Keplero, Galileo, Leibniz, non include l'idea di una 'rappresentazione' della creazione divina fatta dal geometra umano [...]. Invece che un platonismo cristiano della 'partecipazione' alle idee divine, la teoria vichiana della matematica sembra assolutamente presupporre in molti tratti un finzialismo nominalistico». Ciò però è visto dall'interprete tedesco – a differenza di Garin, il quale, si è detto, individua nella posizione vichiana l'elemento della consapevolezza dei limiti della scienza moderna in una situazione di sua crisi epistemica – piuttosto nel segno della mancanza: a Vico «manca [...] quasi del tutto una più profonda comprensione per quella *interpretatio naturae* tecnico-matematica che all'inizio dell'epoca moderna, proprio sulla linea del suo principio gnoseologico fondamentale, trasforma le speculazioni di un neopitagorismo o platonismo mistico in scienza esatta» (APEL, *op. cit.*, pp. 414-415).

spensabile storicizzazione di ogni espressione di pensiero, sostenuta da un'impressionante dottrina e capacità di investigare sui terreni più disparati offrendo sollecitazioni critiche preziose. Ciò ha fruttificato anche nel campo degli studi vichiani. Anche se, precipuamente in relazione a Vico, probabilmente proprio l'esigenza di sottrarlo all'immagine fuorviante di uno studioso solitario – racchiuso in un 'angoletto appartato' della geografia culturale, invece che attivo in uno scenario fortemente europeo – ha condotto lo studioso a capovolgerla troppo drasticamente, attribuendo, come si è osservato più volte, all'autore della *Scienza nuova* un'«eccessiva» consapevolezza delle scienze della natura, e più in genere della condizione di crisi epistemologica a lui contemporanea. Sull'argomento si aprì – come è ben noto – una polemica non priva di durezza tra Garin e Paolo Rossi, sulla quale si agghiederà adesso appena qualcosa, prima di chiudere sul rapporto, assai bello, che attorno a Vico intrattenne con Garin un altro protagonista (anche se meno avvertito come tale) della cultura italiana del secondo Novecento, Pietro Piovani.

8. Non mancano significativi contributi offerti da Garin nel campo degli studi di interesse vichiano, nel senso largo che si è adottato, dopo il saggio del 1978 su *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*. Si può richiamare la bella sintesi su *Galileo e Napoli*, pubblicata negli *Atti* del convegno del 1984 appunto dedicato a 'Galileo e Napoli', e pure l'intervento su *Antonio Genovesi metafisico e storico*, anch'esso frutto di una relazione tenuta ad un convegno, quello su Genovesi tenutosi a Vico Equense nel 1985<sup>88</sup>.

Tuttavia, essi non apportano spostamenti importanti dei quadri interpretativi elaborati in precedenza sulle tematiche considerate, e tali dunque da sollecitare analisi ravvicinate che appesantirebbero ulterior-

<sup>88</sup> Cfr. E. GARIN, *Galileo e Napoli*, in «Nouvelles de la République des Lettres» I (1984), pp. 7-25, poi in *Galileo e Napoli*. Atti del convegno Galileo e Napoli. Napoli, 12-14 aprile 1984, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, 1987, pp. 1-21; *Antonio Genovesi metafisico e storico*, in *GFCI*, LXV (1986), pp. 1-15, poi anche in «La Provincia di Napoli», numero speciale a cura dell'Istituto Italiani di Studi Filosofici e della Scuola di Studi Superiori in Napoli, X (1988), pp. 58-65, infine nella II edizione, già su citata, di *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, pp. 247-264. Ma è da tenere presente anche uno scritto che testimonia del perdurare di un interesse assai lontano per il 'cartesiano' Fardella: la *Prefazione* a M. FARDELLA, *Pensieri scientifici e Lettera antiscolastica*, a cura di S. Femiano, Napoli, 1986, pp. 3-14.

mente un contributo già assai esteso. Basterà ricordare che Garin ribadiva la tesi del Vico che completava consapevolmente Galileo<sup>89</sup>, curvando l'obiezione vichiana a Galileo di avere mancato di un'adeguata metafisica in una direzione tutta epistemico-metodologica<sup>90</sup>. Così, «Genovesi veniva a collocarsi, portandolo a perfezione, in un programma caratteristico della cultura meridionale: integrare la fisica non solo con la fisiologia e la medicina, ma con una scienza della società e una filosofia della storia»<sup>91</sup>. In tal senso opportunamente lo studioso invitava ad un'interpretazione unitaria di Genovesi, la cui opera, al di là di variazioni e costanti «incongruenze», mostra una «coerente continuità dei temi, degli orientamenti, dei procedimenti metodici», in fedeltà all'ispirazione complessiva retta dal «primato riconosciuto della vita civile e del bene comune», ma anche dal «richiamo a una fondazione teorica generale, 'metafisica'»<sup>92</sup>.

Erano tesi che si situavano entro il generale quadro interpretativo che si è ricostruito, e che in quegli anni fu oggetto di un duro attacco da parte di Paolo Rossi. Questi contestava decisamente le principali proposte critiche sostenute da Garin: che l'«arretratezza» di Vico fosse presunta, che questi si confrontasse con i propri effettivi «contempo-

<sup>89</sup> «Vico credeva, non solo di fissare i principi di una scienza nuova dell'uomo, ma di contribuire a gettar luce sulle basi di quella nuova scienza che Galileo aveva fondato» (E. GARIN, *Galileo e Napoli*, che cito dal volume del 1987, p. 21).

<sup>90</sup> «Intendendo Vico per metafisica una teoria della conoscenza e della scienza, e un discorso sul metodo», fornisce «una fondazione teorica, che egli chiama appunto metafisica» (ivi, pp. 19-20). Su Vico che tenta di fondare, «nel nome di Galileo, la nuova scienza dell'uomo e della storia», Garin ritornava in quegli anni anche in un altro scritto, nella relazione di apertura tenuta al Convegno Internazionale di Studi Galileiani svoltosi a Pisa nel marzo 1983: *Il 'caso' Galileo nella storia della cultura moderna*, in «Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze» VIII (1983), pp. 3-17, e, nello stesso anno, negli Atti del Convegno, *Novità celesti e crisi del sapere*, a cura di P. Galluzzi, Supplemento al fasc. II degli «Annali» appena citati, pp. 5-14. Ma cito dalla ristampa di tale testo in ID., *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, 1989, p. 259. In tale volume è ristampato anche lo scritto *Galileo e Napoli* (pp. 263-285), che lo conclude prima della «Postilla»: con i riferimenti visti alla meditazione di Vico, l'«eroica» e «solitaria» meditazione di Vico», con la quale Garin volle concludere la sua non breve, incisiva *Avvertenza*, p. 14.

<sup>91</sup> *Galileo e Napoli*, cit., p. 4. Sulla sollecitazione anche «galileiana» a ritrovare nel tema dei corsi e ricorsi le leggi della natura storica delle nazioni, secondo un'indicazione che era già stata di Croce, cfr. pp. 4-5.

<sup>92</sup> ID., *Antonio Genovesi metafisico e storico*, che cito dalla II edizione *Dal Rinascimento all'Illuminismo...*, cit., p. 262.

ranei' con 'consapevolezza' delle conquiste e dei limiti della nuova scienza della natura, e che in tal modo si collocasse nella crisi dei fondamenti di questa. Si tratta di una polemica ben nota, e sui cui nodi fondamentali peraltro chi scrive è già intervenuto piuttosto largamente, e sulla quale pertanto non è il caso di soffermarsi<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> Sarà bene tuttavia che, per completezza del discorso, il lettore disponga dei dati bibliografici in proposito. A parte anticipazioni della posizione critica di Paolo Rossi, si può partire da un suo ampio contributo del 1981: P. ROSSI, *Chi sono i contemporanei di Vico?*, in «Rivista di filosofia» LXXII (1981), pp. 51-82. Lo scritto si può leggere poi, in versione integrale, nella nuova, assai accresciuta, edizione del suo essenziale lavoro, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969; *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999, pp. 275-303. In specie alle pp. 300 sgg. si legge la critica alle tesi di Garin, molto netta, anche se doverosamente preceduta dal riconoscimento che il grande studioso «ha scritto anche su Vico pagine fondamentali». Garin replicò con determinazione sulla questione dell'«informazione» da parte di Vico sui suoi «contemporanei», svolgendo le sue osservazioni sia su di un piano metodico generale (sulla 'biblioteca' di un autore), che in relazione determinata alle competenze, letture, informazioni, possedute da Vico (un punto essenziale in gioco era la sua effettiva conoscenza di Bayle): E. GARIN, *Le citazioni di Vico*, in «Giornale critico della filosofia italiana» LX (1981), pp. 380-386. A tali osservazioni controreplicò in una nota P. ROSSI, *Ancora sui contemporanei di Vico*, in «Rivista di filosofia» LXXVI (1985), pp. 465-474; poi nella II edizione de *Le sterminate antichità*, alle pp. 387-396. Di tali pagine ha infine tenuto conto il Garin nel ristampare la sua nota – con il titolo nella citata seconda edizione del suo *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Postilla vichiana*, ivi, pp. 219-230. Non mi soffermo sugli ulteriori svariati interventi di Paolo Rossi su 'Vico arcaico e moderno': espressione che appare già nel titolo di un testo pubblicato nel 1985: P. ROSSI, *Giambattista Vico: arcaico e moderno*, in *Scienza e filosofia. Saggi in onore di L. Geymonat*, a cura di C. Mangione, Milano, 1985, pp. 787-795. La controversia sull'isolamento o meno di Vico, sulla sua effettiva 'biblioteca', che investiva diversi interpreti, pareva per un po' sopita. In verità essa ha conosciuto delle recrudescenze anche accese, delle quali non pare utile dare accurata notizia. Basterà menzionare le fitte pagine sulle 'devozioni vichiane' (specie le 'seconde e ultime') raccolte nella più volte richiamata edizione de *Le sterminate antichità*, pp. 397-479. In esse si fa più volte cruda la polemica in specie con tesi e testi di Caporali, Costa, Cristofolini: testi – taluni di replica (come alla lunga nota di R. Caporali apparsa sulla «Rivista di filosofia» LXXXVII, 1996, pp. 357-377) – per le cui indicazioni si può ricorrere alle stesse pagine di Rossi. Gli scritti sulle «devozioni» si situano specialmente attorno agli anni 1995-1997: in quegli anni si situa anche un puntuale intervento di N. BADALONI, *Una polemica fra storici della filosofia*, in «Rivista di filosofia» LXXXIX (1997), 2, pp. 281-314. Per un'eco su questo «Bollettino» di quella controversia si vedano le calibrate pagine di G. CACCIATORE-F. TESSITORE, *Alcuni 'storicisti' tra 'devoti' e 'iconoclasti' vichiani*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 219-225.

In proposito, nei confronti delle vedute di Paolo Rossi possono essere pure avanzate, come chi scrive ha fatto, talune riserve e ‘controbiezioni’ su problemi di metodo (come sui criteri di utilizzabilità della stessa categoria di autori ‘contemporanei’ ai tempi di Vico) o circa contenuti determinati (dalle ‘conoscenze’ di Vico ad espressioni di sue attitudini comparativistiche tra storia sacra e storia profana); o, su un piano più generale, possono essere sostenute (ma in effetti non ‘contro’ la sua interpretazione) proposte che riguardano l’effettiva ‘attualità’, nel suo tempo, della riflessione dell’autore della *Scienza nuova*: dal suo inserirsi in un dibattito epistemologico e metodologico sullo statuto dei saperi del mondo storico che dal secondo Seicento era consegnato pressoché integralmente al primo Settecento, alla costituzione di un inedito disegno di un’integrale ‘storia della civiltà’<sup>94</sup>. Ma mi è parso di dovere riconoscere la fondatezza di una serie di giudizi – espressi sulla base di ineccepibili principi di metodo (in effetti poi non distanti da quelli pronunciati da Garin) – circa ‘chiusure’, elementi di ‘arcaicità’ (diverso è il tema dell’“isolamento”, che richiederebbe un lungo discorso) del pensiero vichiano: specie per quanto riguarda informazione e consapevolezza dell’enorme rivoluzione intellettuale messa in essere dalla scienza moderna (pur potendosi affermare che Vico aveva colto il nocciolo dell’operazione di matematizzazione della natura da essa compiuta). Elementi di ‘arretratezza’ – Rossi lo ha ripe-

<sup>94</sup> Un dibattito segnato innanzitutto dalle teorie cartesiane (e assai poco da improbabili influenze dello sperimentalismo galileiano), ma dai tratti tutt’altro che univoci, anche nel campo che a quelle teorie si rifaceva, in ordine alla conoscenza necessaria o probabile, o meramente congetturale dei fenomeni storici. Per una discussione delle tesi di Rossi in ordine alle conoscenze che Vico ebbe di Bayle (un punto fondamentale del suo dissenso da Garin) debbo rimandare ad un mio testo: E. NUZZO, *Vico e Bayle. Ancora una messa a punto*, in *Pierre Bayle e l’Italia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, 1996, pp. 123-202, poi, rielaborato, con il titolo *Attorno a Vico e Bayle. Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2001, pp. 165-239. Nello stesso volume sull’inserimento di Vico in un dibattito sulla pluralità dei metodi e sulla costruzione della scienza del mondo storico, il cui impianto non sarebbe mutato di molto nel primo Settecento, rimando a scritti culminati in un ‘capitolo’ del volume appena citato: *La «critica di severa ragione» nella scienza della storia. Vico e l’ermeneutica’ dei tempi favolosi attorno al primo ’700* (pp. 57-108). In tal senso, se Vico viene ‘comparato’ alla cultura storica primosettecentesca, risulta assai ‘avanzato’, a cospetto del corrente dibattito sul piano epistemico, anche della successiva ‘storia congetturale’, e resta più che un antecedente rilevante della ‘teoria stadiale’ della civiltà maturata nell’illuminismo scozzese del secondo ’700. Ma mi fermo qui.

tuto una quantità di volte – l'ammissione dei quali assolutamente non compromette il riconoscimento delle tante straordinarie conquiste vichiane.

Al di là di questo o quel punto, della stessa caratterizzazione di Vico come 'arcaico' o 'moderno' – nei termini di una *querelle* che si è fatta spesso ripetitiva, e riduttiva, e dunque sterile<sup>95</sup> – probabilmente in diverse interpretazioni del genere è in gioco qualcosa di più, che attiene in ultimo ai modi di intendere, meglio praticare, i compiti dello storico della filosofia, della cultura, delle idee.

Nel caso di Garin i più consistenti caratteri del giudizio su Vico – e anche del necessario suo modificarsi (pur con ragguardevoli tratti di costanza problematica e tematica di fondo) – possono, in conclusione, forse essere ricondotti ad una singolare e non statica congiunzione di elementi metodologici e concettuali. In primo luogo una veduta metodica contrassegnata dall'esigenza, precocemente configurata, di collocare ogni autore nel suo contesto storico (nozione complessa e potenzialmente ambigua, ma che in Garin non significa di certo un contesto piattamente 'orizzontale'): la cui pressione ha spinto non poco lo studioso a capovolgere drasticamente la tesi idealistica dell' 'isolamento'. In secondo luogo, d'altra parte, una propensione a non lasciare cadere il compito di disegnare, pur tra molte cautele, quadri storici pur sempre connettivi (specie in relazione all'antico compito di studiare la storia della filosofia italiana, alla quale in effetti è rimasto preminentemente affiso l'interesse all'indagine di Garin): un compito impegnativo, alle cui difficoltà e responsabilità si sottrae lo storico che inclina, per generazione, 'temperamento', gusto intellettuale, ad una più integrale o fredda 'oggettività' nella ricerca storiografica, magari fino all'impiego puramente 'nominalistico' delle categorie utilizzate. Infine, a ciò legato, forse anche l'elemento di un sottofondo 'valorativo', che ha non poco retto o accompagnato la ricerca gariniana, riferito ad una concezione 'integrale' dell'uomo. In fondo non è un caso che sia difficile ricostruire le diverse interpretazioni che Garin ha dato di svariati fenomeni storici e concettuali (dal Rinascimento alla scienza moderna,

<sup>95</sup> Specie se condotta con vedute dicotomiche fino al 'manicheismo': si pensi ad interpretazioni quali quelle dello stesso Mark Lilla (autore comunque di un libro notevolmente documentato), ma soprattutto di Jonathan I. Israel, il quale ultimo, peraltro, costringendo a forza Vico, con Doria, nel «Radical Enlightenment», non tiene presenti – in verità fra altre assenze – né Garin né Rossi...

da Vico al neoidealismo italiano, e così via) prescindendo da caratteri ed evoluzioni della sua biografia intellettuale.

In tal senso Garin ha perseguito un itinerario per certi aspetti affine a quello di Piovani, nel connettere decisamente umanesimo e modernità. Ma per altro verso una certa propensione per la 'connessione' e per la 'continuità', che si è anche in precedenza rilevata (e che è risultata del tutto benemerita quando ha insegnato, ad esempio, a non separare storia della scienza e storia della filosofia), lo ha indotto a non evidenziare i caratteri di scarto tra uomo e natura che proprio la scienza moderna ha prodotto (con gli opposti processi di 'svelamento' e di 'occultamento' che Husserl acutamente riconduceva al 'genio' di Galileo). In tal senso il Vico 'umanologico' di Piovani nasce in una condizione di rottura piuttosto che di completamento, configurandosi, con espressione icastica, come un pensatore 'senza natura' nel processo di integrale responsabilizzazione etica dell'uomo<sup>96</sup>: sia pure con il rischio di sottovalutare premesse metafisico-teologiche del discorso vichiano, ed esiti non 'individualizzanti' della sua 'filosofia della storia'.

Le letture di Garin e di Piovani sono così risultate, almeno su questo punto, non poco distanti, come del resto essi erano consapevoli<sup>97</sup>: come invece non furono distanti i caratteri salienti degli studiosi e degli uomini, naturalmente consentanei nella passione della ricerca improntata al più elevato rigore. Sulle occasioni di incontro fra i due sollecitate da Vico, dalla lungimirante fondazione del Centro di studi vichiani da parte di Pietro Piovani, pare giusto chiudere queste pagine.

<sup>96</sup> Di questo nesso tra abbandono degli spazi rassicuranti dell'ordine del cosmo e costituzione del carattere intrinsecamente 'morale' di una moderna 'umanologia' si rivelava incomprensivo Badaloni quando (tra l'altro collegando le interpretazioni di Pietro Piovani e Paolo Rossi su 'Vico e la natura') si domandava «per quali motivi Piovani trovasse [...] tanto importante modernamente» contrapporre natura e uomo (BADALONI [1984], p. 170).

<sup>97</sup> Non a caso Garin chiudeva le sue intense pagine sugli studi vichiani di Piovani sul tema del Vico «senza natura», sul quale «proprio qui [...] si addensano i problemi». La sottolineatura però del fatto che Vico, oltre che scoprire «il limite, che la 'metafisica' galileiana (molto ingenua) aveva lasciato in ombra, del valore delle matematiche», scopre «la storicizzazione anche delle concezioni 'scientifiche', delle scienze della natura», è idonea piuttosto a confermare, invece che a problematizzare, la tesi dell'abbandono di un interesse vichiano per la natura (tanto meno un interesse 'diffusamente consapevole', direi). Cfr. E. Garin, *Gli studi vichiani di Pietro Piovani*, in questo «Bollettino» XIV-XV (1984-1985), p. 18.

9. Per altezza di qualità e intransigente rigore di studiosi, Garin e Piovani erano fatti per incontrarsi: per quanto differenti per formazione e vocazione, oltre che per ambiti prediletti di studio, stile di scrittura, e dunque impegnati su diversi fronti di riflessione teorica e storiografica; e differenti anche, come del resto è ovvio, per 'personalità', 'temperamento' (il senso drammatico, tragico, dell'esistenza in Piovani non si alimentava di una propensione profonda alla 'malinconia' come in Garin). Ma pure per l'aspetto di personalità non soltanto intellettuali erano considerevolmente uniti da tratti comuni. A poterne parlare adeguatamente, provando a seguire anche le radici vitali di biografie intellettuali che hanno illustrato la vita culturale italiana del secondo dopoguerra, andrebbe detto di una vicinanza profonda nel sentire insieme drammaticità della vita e doverosità dell'impegno nell'ordinario della vita civile, esercitato con austera sobrietà, secondo un costume (anche 'accademico') assai severo: che intransigentemente adottato in Piovani gli faceva assumere la figura di un «sacerdote laico», per riprendere una bella espressione impiegata da Giuseppe Galasso<sup>98</sup>.

Furono comunque studiosi uniti per tanti aspetti: da un comune sentire il rigore della ricerca, e il metodo dell'attenta ricostruzione filologica delle idee, diretta alla 'ricognizione dell'individuale', nella comune ripulsa delle facili sintesi 'genealogiche' e 'sistematiche', arbitrariamente semplificatorie; dall'ampiezza dei loro interessi di lettura e di indagine, che nutriva la possibilità di intervenire largamente su ambiti comuni; dal pur diverso impegno nello stilare anche larghi quadri storiografici, ma con una differente urgenza 'teoretica' in Piovani di mettere a fuoco i grossi mutamenti teorici intervenuti in quella 'modernità'

<sup>98</sup> La corrispondenza intercorsa tra Garin e Piovani mostra il grande riserbo nello stile della comunicazione, espresso non poco, entro un severo costume accademico, nell'indirizzarsi l'un l'altro con la forma del «Lei»: così impedendo che la spinta di una grandissima stima reciproca, che l'impulso di un'effettiva amicizia intellettuale – ma non soltanto intellettuale, se consentiva il discreto ma vivo riferimento alle angosce degli affetti familiari e agli affanni profondi della vita –, quasi potessero 'scadere', se la qualità della 'confidenza', non più protetta da un elemento di austerità, si abbandonasse ad un banalizzato tono 'confidenziale'. Per l'espressione «sacerdote laico» si veda la *Prefazione* all'importante volume (nel quale tra l'altro si leggono pure considerazioni assai equilibrate sulle questioni incontrate degli arcaismi o dell'isolamento vichiani) di G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, 1989, p. 11.

le cui eredità soprattutto ‘umanologico-morali’ aveva tanto a cuore (dettandone anche il nerbo dell’interpretazione di Vico)<sup>99</sup>.

‘Naturale’ fu poi in particolare il loro ‘incontrarsi’ attorno a Vico, allorché Piovani, nel dare continuativa vita al Centro di Studi vichiani, in un momento di rigoglio degli interessi sulla materia, non mancò ovviamente di sollecitare, coinvolgere, lo studioso che, oltre ad essere protagonista indiscusso degli studi rinascimentali, si era affermato come esploratore puntuale di tutta la cultura italiana di interesse filosofico, e in quegli anni era fresco autore, si è visto, di ricognizioni e analisi preziose per una ricostruzione in particolare della cultura meridionale entro la quale si era formata la speculazione del grande napoletano<sup>100</sup>.

Garin seguì con partecipazione l’impresa dal suo nascere, in via privata salutandola augurevolmente e non facendo mancare il contributo dei suoi suggerimenti, opportunamente riconosciuti da Piovani nelle pagine di presentazione de *Il Centro di Studi vichiani* poste in apertura del primo fascicolo di questo «Bollettino»<sup>101</sup>. E sul «Bollettino», nel quale si

<sup>99</sup> Per qualche considerazione sul confronto tra Piovani e Garin in materia di storia delle idee, con una difesa da parte di Piovani della «ricognizione dell’individuale» estesa anche al rilievo di un qualche accento ‘sociologizzante’ negli scritti teorico-metodologici gariniani sulla storia della filosofia degli anni ’50, mi sia consentito di rinviare ancora a mie pagine: segnatamente al saggio *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, poi nel volume *Storia ed eredità della coscienza storica moderna. Tra origini dello storicismo e riflessione sulla conoscenza storica nel secondo Novecento*, Napoli, 2007, in partic. pp. 108 sgg.

<sup>100</sup> Si deve ricordare che Piovani, sul finire degli anni ’60 – oltre a chiamare Garin a collaborare nel modo più autorevole al «Bollettino» e a intervenire, si è visto, nella collana dei «Quaderni vichiani» – volle che fosse riproposto, nella bella collana che si inaugurava presso gli editori Guida, «Gli Opuscoli», un dotto e assai efficace testo di Garin sulla *Giustizia* che era apparso nel 1957 sulla «Revue Internationale de Philosophie»: *La giustizia*, Napoli, 1968. Il volumetto è stato ripubblicato nel 2003, tra l’altro con una *Postfazione* di Tessitore che riconduce quella scelta di Piovani ad un comune sentire, consentaneo ed inquieto, i «valori del moderno», che in quello scritto erano riaffermati nella indispensabile «consapevolezza dei problemi e della crisi del moderno» (F. TESSITORE, *Una nota su ‘La giustizia’ di Eugenio Garin*, in ID., *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2007, p. 424; volume nel quale è stata ripubblicata quella *Postfazione*).

<sup>101</sup> «Mi rallegro per Vico e vi faccio gli auguri migliori, a Lei e a Tessitore», scriveva Garin in una lettera del febbraio 1970. E poco dopo aggiungeva, sulla scorta dei suoi più sentiti interessi di ricerca storico-culturali: «mi raccomando molto le ricerche a tappeto per ‘ambienti’ precisi: il Veneto, la Toscana ecc. Penso che verrebbero fuori utilissimi contributi, e non solo per la storia della fortuna di Vico». Altre

era sentito subito del tutto «a casa»<sup>102</sup>, alla scomparsa di Piovani Garin doveva ricordare con parole commosse come il «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» e, «insieme, gli elegantissimi quaderni di ‘Studi vichiani’» costituissero «il documento di un’attività così intensa da apparire quasi presaga dell’incalzare di una conclusione imminente»<sup>103</sup>.

Dei numerosi contributi di Garin apparsi sul «Bollettino» si è dato conto. Non si è detto però in precedenza dell’apporto di suggerimenti autorevoli che Garin offrì nella discussione *Per l’edizione nazionale di Vico*, in ordine ai criteri da adottare: sull’importanza, giustamente da problematizzare, dell’«ultima volontà dell’autore»; sui caratteri tipografici, sul cui integrale rispetto assumeva una posizione cauta, ma di sicuro, opportunamente, ben più ‘conservativa’ di quella espressa ad esempio da Mario Fubini; sull’apparato delle fonti (anche non esplicitate), la cui adozione egli invece considerava essenziale per la «ricostruzione degli sfondi culturali, delle ‘biblioteche’, degli interlocutori»<sup>104</sup>. Di questi suggerimenti è stato tenuto ben conto nell’avviare un

indicazioni venivano poi attorno al «Vico ‘medievale’». Per quanto si ripromettesse di riflettere più a lungo sul tema, suggeriva che, rispetto a indagini tentate in quella direzione, un lavoro su di esso «andrebbe da un lato limitato nel tempo (il Seicento) e dall’altro esteso nello spazio e definito in rapporto a precisi istituti (scuole e accademie, insegnamento): insomma, la Scolastica in Italia e nel Seicento e, magari, prima metà del Settecento: scuole, manuali ecc. – logica, fisica, metafisica» (Lettera del 20 febbraio 1970, *AFP*, cart. 7/i). Piovani non mancava di ricordare in ciò l’apporto di Garin, «fonte inesauribile di amichevoli e autorevoli suggerimenti» nelle pagine di presentazione del primo «Bollettino» (P. PIOVANI, *Il Centro di Studi vichiani*, in questo «Bollettino» I, 1971, p. 14). In particolare Piovani richiamava, di seguito, la sollecitazione che veniva da Garin a incoraggiare gli studi (di Michele Rak) «sulla genesi e il significato della ‘storia filosofica’» a Napoli. Era una tematica che interessava davvero molto Garin, come sappiamo in particolare dal suo saggio sul Valletta, e come attesta un passo di una lettera indirizzata a Piovani nel 1971, che credo si possa rendere pubblico: «vado vagheggiando – ma non lo dico che a Lei – una storia della storiografia filosofica nell’età moderna, che non concluderò mai, ma di cui vado mettendo insieme i materiali» (Lettera del 3 ottobre 1971, *AFP*, cart. 6/d).

<sup>102</sup> Così diceva finemente in un’affettuosa lettera a Piovani della fine del 1971: «Carissimo, ho avuto poco fa il primo ‘Bollettino’, elegantissimo e pieno di cose. A dirgliene tutto il bene che penso, ho solo un po’ di paura di sembrare vano e presuntuoso, visto che mi ci sono trovato ‘a casa’ dal principio alla fine»: lettera del 1 dicembre 1971, *AFP*, cart. 6/c. I passi sono già stati ricordati da F. TESSITORE, *Per Eugenio Garin*, in questo «Bollettino» XXXV (2005), p. 6.

<sup>103</sup> *Gli studi vichiani di Pietro Piovani*, cit., p. 7.

<sup>104</sup> Le pagine di Garin (25-28) si leggono nella sezione – dal titolo appunto *Per l’edizione nazionale di Vico* – del terzo fascicolo del «Bollettino» III (1973), pp. 5-66;

lavoro di edizione poi tanto cospicuo, pur senza accogliere i *desiderata* di Garin in ordine all'apparato delle fonti, che laddove aperti alla ricognizione delle fonti non esplicite davvero rischia di esorbitare da limiti editoriali accettabili.

Viceversa, sarebbe stato esaudito dopo non molto, nel 1979, a meritoria opera del 'Lessico Intellettuale Europeo' diretto da Tullio Gregory, il «voto» con il quale si concludevano quelle pagine. Il voto

che un editore volenteroso ci dia una riproduzione del '25: 'un libro in dodicesimo di dodici fogli, non più, in carattere di testino'. Un libro mirabile, insieme, e commovente, che deve essere riproposto ai nostri occhi così come lo videro i contemporanei, con le bizzarrie dei suoi minuti caratteri, i suoi corsivi, le sue maiuscole; con le sue mende, così come Vico lo mandò in giro con tanto sacrificio, tanta trepidazione e tanto tormento<sup>105</sup>.

Sono parole vibranti, che testimoniano di quanto sapesse essere partecipe l'insigne studioso a materie non fredde di uno studio intenso, sapendo fare un proprio autore anche un autore mai del tutto precipuamente suo. In particolare il «libretto» della prima versione della *Scienza nuova* suscitava un elemento di commozione nel 'freddo' Garin, e in anni nei quali avanzava la considerazione rattristata del sentirsi «singolarmente stanco», e «fastidito», anche sdegnato, «in mezzo a questo sgradevole mondo», dinanzi a fenomeni dilaganti di ignoranza e ritornanti «vizi antichi»<sup>106</sup>:

per le parole citate p. 26. Garin ritornò brevemente, specialmente ripensando alla *Scienza nuova* del 1725, sui criteri da adottare nell'edizione di testi sottoposti a disinvolti trattamenti epuratori o modificatori in materia di grafia, punteggiatura, e così via, intervenendo nel dibattito apertosi nel corso del II Colloquio Internazionale su 'Ordo' tenutosi a Roma nel gennaio del 1977: cfr. *Ordo. Atti del II Colloquio Internazionale*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, 1979, II, p. 639 (il testo, che si legge alle pp. 637-640, non è riportato nella su citata *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin 1929-1989*).

<sup>105</sup> *Per l'edizione nazionale di Vico*, cit., p. 28. E va ricordato che ad Eugenio Garin, «per il suo ottantacinquesimo compleanno», con bella iniziativa fu dedicata un'altra importante fatica del 'Lessico Intellettuale Europeo', la ristampa anastatica dell'ultima versione della *Scienza nuova*: G. VICO, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1744, a cura di M. Veneziani, Firenze, 1994.

<sup>106</sup> Si vedano ad esempio le lettere del 3 ottobre 1971, AFP, cart. 6/d («ma sono, dentro, singolarmente stanco»), 9 aprile 1973, cart. 6/e («in mezzo a questo sgradevole mondo»), 28 giugno 1978, cart. 6/k («quando ci si sente arrivati, come io mi sento, alla

Se farete il Vico del '25, sarò molto lieto – e se vorrete davvero le mie indegnissime pagine, le accoglierete come offerta votiva. Non ho mai preso in mano quel libretto senza commuovermi un poco, e ripensarne e rivederne le vicende – della stampa, prima, e poi di quell'andare per le vie di Napoli evitando i conoscenti... È stato un grandissimo ma anche un carissimo uomo, anche quando era 'impossibile'<sup>107</sup>.

Poteva essere fonte di una qualche trepida commozione «ripensare», «rivedere» il debole Vico di una povera travagliata esistenza. Ma tanto più ora non poteva essere di un qualche conforto intellettuale il Vico che aveva creduto di cogliere con la sua «scienza» un sicuro senso nel «mutare» delle cose umane:

Ma cosa mai di nuovo? Quanto mi pento di aver creduto anch'io che, in qualche occulta profondità, il mutare fosse anche un procedere, e che, come diceva un poeta una volta a me molto caro, sarebbe possibile rendere agli altri la vita un po' meno triste<sup>108</sup>.

Ancor più, in questa stagione disillusa, Garin non poteva sentire come profondamente 'suo' Giambattista Vico: piuttosto invece il più disincantato, cupo, Leon Battista Alberti.

In tale prolungata stagione di cupo sentire, una ragione di conforto doveva venire piuttosto dalle prove di qualche rara profonda amicizia, cementata però sul terreno della vichiana centralità degli 'ordini civili'.

dirittura d'arrivo [...] si medita davvero, come il 'fastidito', di ritirarsi...»). Dirà poi un giorno, avviandosi alla fine: «Non sono mai stato un ottimista, ma oggi ho un senso di sconfitta della Ragione che non ho avuto nei momenti più cupi della guerra» (*Colloqui con Eugenio Garin...*, cit., p. 61).

<sup>107</sup> Lettera del 8 novembre 1974, *AFP*, cart. 10/1. Sono parole il cui tono quasi trepido forse più si coglie se si legge quanto subito segue, e non mi pare 'intrusivo' riportare: «Per il 'Bollettino' mi suggerisca Lei qualcosa. La mia testa è vuota e, in fondo, sono solo stanco».

<sup>108</sup> Lettera del 12 ottobre 1976, *AFP*, cart. 6/i. In essa si legge un passo importante che da una impegnativa professione di una 'convinzione filosofica' trascorre ad una vivace espressione di un fastidio per impostazioni meccanicisticamente 'sociologizzanti' al tempo correnti: «se sono fortemente convinto dell'unità anima-corpo, materiale-ideale, non mi sento di assorbire un termine nell'altro, né di asservirlo – e nessuno mi convincerà mai a 'estrarre' le idee di Vico, immediatamente, dall'economia napoletana fra Seicento e Settecento, o dai tumulti e dagli intrighi politici, come non mi convincerà mai che Petrarca abbia scritto 'solo e pensoso i più deserti campi' per lanciare un manifesto neo-feudale».

Di «una lunga profonda amicizia» Garin parlò, nel chiudere con grande intensità delle pagine belle e tese di commemorazione di quel Piovani del quale si poteva dire che aveva preso Vico «a simbolo dei suoi problemi». E non tacendo pubblicamente quel proprio sentire amarissimo del vivere «in questo nostro mondo triste e desolato», aggiungeva:

in questo gran crollo che ci circonda da ogni parte, e sembra travolgerci con le cose a noi più care, Pietro Piovani ha testimoniato con austero rigore che si può, senza cedere ma tutto comprendendo, far progredire la scuola e la cultura, operando negli 'ordini civili'; ha testimoniato che si può vivere, lavorare e morire, con discrezione e misura, in solitudine e silenzio, eppure intensamente collaborando e partecipando<sup>109</sup>.

Di quanto fossero vicini Pietro Piovani ed Eugenio Garin è prova che queste parole del secondo possono essere largamente adoperate per ricordare su questo «Bollettino» anche la sua figura, oltre che lo studioso insigne pure negli studi vichiani.

ENRICO NUZZO

*EUGENIO GARIN'S VICO STUDIES II. The primary purpose of Part II of this study is to reconstruct the research and the conclusions reached by Garin from the 1950s onwards, on a range of related problems, including not only Vico and Neapolitan culture of the seventeenth and eighteenth centuries, but the Renaissance, modern science, and the Enlightenment. To this are joined two further purposes: are-reading of some chapters of a 'cultural history' in Vichian studies, and the reconstruction of aspects of the intellectual biography of Garin. Finally, there is an assessment of both the undoubted merits and the possible limitations of Garin's contribution to Vico scholarship.*

<sup>109</sup> E. GARIN, *In ricordo di Pietro Piovani. Il filosofo morale*, in *GCFI*, LX (1981), pp. 163, 167 (ma si veda anche il testo in E. GARIN-F. TESSITORE, *Pietro Piovani*, Napoli, 1981, pp. 5-22).

## SCHEDE E SPUNTI



## PENSIERO E VITA CIVILE NELLA NAPOLI VICHIANA DI FINE SETTECENTO: DA FILANGIERI A PAGANO

1. Può ancora risultare interessante un approfondimento critico e storiografico del vichismo napoletano di fine Settecento. Non solo per l'ovvio rilievo dei suoi più noti *philosophes* (da Genovesi a Grimaldi, da Longano a Pagano, da Filangieri a Galanti) ma soprattutto per l'originale rielaborazione di temi emersi negli anni di fine secolo XVIII: l'«ideologia della iettatura», l'«ermetismo illuministico», il «neonaturalismo», la «storia delle nazioni tra catastrofi e ciclicità»<sup>1</sup> e la *filosofia civile*. Proprio con riferimento a quest'ultima possono essere richiamate alcune pagine dei *Saggi politici* di Francesco Mario Pagano e, in particolare, quelle relative a una fase specifica della loro riformulazione, coincidente con la seconda edizione dell'opera (1791-1792). In essa non furono solo ragioni dettate dall'inattualità dell'evento tellurico calabrese del 1783 a convincere l'autore dell'opportunità di eliminare l'originaria prefazione. La nuova *Introduzione* all'intera opera «corretta ed accresciuta» si sintonizzava con la dichiarata volontà dell'autore di «rischiarar molte rilevanti questioni del dritto politico, le quali s'elevano di necessità nel progresso de' (miei) Saggi» (*Sp2*, p. 14)<sup>2</sup>. Il senso del discorso non poggia immediatamente su un'indagine dedicata ai meccanismi istituzionali dati o alle esistenti forme di potere. La dimensione analitica privilegiata è quella della *civile filosofia* che assicura senso alla storia moderna, perché incentrata sul mondo natu-

<sup>1</sup> Su questi temi si vedano le note indagini di V. FERRONE, *I profeti dell'illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, 1989, pp. 123 sgg., 238 sgg., 278 sgg.

<sup>2</sup> Questa sigla si riferisce a F. M. PAGANO, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*. Edizione seconda, corretta ed accresciuta (1791-1792), a cura di L. Firpo e L. Salvetti Firpo, Napoli, 1993. L'altra (*Sp1*) – come la precedente, citata anche nel testo – si riferisce a *De' Saggi politici di FRANCESCO MARIO PAGANO. Volume I. Del civile corso delle nazioni o sia De' principii, progressi, e decadenza delle società*, in Napoli, presso G. Verriento, 1783, ora rist. anast., introduzione e cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, 2000.

rale-sociale e messa direttamente in relazione con i progressi delle scienze dell'uomo e della natura. Non a caso, elogiata la «somma sapienza» di Socrate che «dal cielo alla Terra, da' pianeti agli affetti umani, dagli astri a' corpi civili richiamò la filosofia», Pagano esaltava il valore della scienza moderna, da Bacone, «il Colombo della moderna filosofia» a Newton, «il legislatore della natura» (ivi, pp. 9,10)<sup>3</sup>. L'universo naturale e il mondo umano non risultavano più distanti e contrapposti, ma realtà in divenire, fondate su rapporti necessari e costanti, governate da analoghe leggi, al punto che per giungere alla vera «storia dell'uomo», occorreva aprire «gl'inalterabili archivii della natura» e vedere «pure come le fisiche cagioni hanno oltre il volgar avviso sulle morali vicende influito» (ivi, pp. 14,15). Di ciò adeguata conferma offrono le varianti introdotte nel *Saggio I* della seconda edizione. Qui, infatti, la conclusione del capitolo XXXVI introduceva significative espressioni (assenti nel corrispondente capitolo della prima edizione), per ribadire che «le cose morali, come le fisiche, sieno a certe vicende e stabili periodi soggette». Storia civile e storia naturale si alleavano nella dimostrazione dei «diversi ed uniformi avvolgimenti delle società». E l'«analisi dello spirito umano» diventava «il principale oggetto» dei nuovi *Saggi* (ivi, p. 133). Si assiste, nel 1791, se non alla smentita della necessaria legge naturale di evoluzione, certo a una sua significativa applicazione alla *natura* dell'uomo nella storia, con riferimenti più diretti alla vita morale e sociale che alle premesse fisico-fisiologiche. È la strategia interpretativa che ispira, nel *Saggio V* del 1792, l'esclusione di un brano apparso nel corrispondente luogo della prima edizione sull' «unione [...] o fisica o morale» degli uomini (ivi, p. 97), espressione di una non ancora matura consapevolezza dell'integrazione tra il piano naturale e quello etico-politico<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sulla presenza di una 'teoria politica', prevalente nell'ispirazione della seconda edizione dei *Saggi*, si vedano, dopo le indicazioni di G. SOLARI (*Studi su Francesco Mario Pagano*, a cura di L. Firpo, Torino, 1963, p. 376), le pagine di F. VENTURI, *Francesco Mario Pagano. Nota introduttiva*, in ID., *Illuministi italiani*, t. V: *Riformatori napoletani*, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, 1962, p. 823. Di un «tono complessivo più pacato» assunto dall'opera nel 1791, di una sua «veste scientifica apparentemente più distaccata dagli avvenimenti recenti o in corso a Napoli» ha parlato Raffaele Ajello, sostenendo la progressiva affermazione in Pagano di un «idealismo utopistico» e di una «visione platonica» (R. AJELLO, *I Saggi politici di Mario Pagano e il loro tempo*, in *I Saggi politici di Mario Pagano e la cultura politica europea nella seconda metà del Settecento*, «Il pensiero politico» XXVIII, 1995, pp. 20, 57).

<sup>4</sup> Di ciò adeguata conferma offrono le varianti introdotte nel capitolo VI del *Saggio VI* della seconda edizione in cui è assente il brano conclusivo del corrispondente capitolo

La fede nella scienza, messa in diretto rapporto con il *bene pubblico*, l'analisi del mondo umano dal punto di vista fisico e morale, la polemica contro l'astratta ragione metafisica e la vana speculazione collocavano il pensiero di Pagano dentro la cultura del «partito genovesiano»<sup>5</sup>, aggiornato dalla rinnovata fiducia nella vocazione scientifica della moderna riflessione sulla morale e la politica. Queste risultavano intimamente correlate in una definizione che l'autore dei *Saggi politici* sembrava trarre dalla lezione di Vico («per natura di cose umane civili la scuola pubblica de' principi è la morale de' popoli»)⁶, quando osservava: «La morale, che regola l'azioni de' privati, esser non poteva punto diversa dalla politica, che è la morale degli Stati» (ivi, p. 12). In tale contesto, un nuovo significato si attribuiva alla storia umana, non più successione cronologica e lineare di *forme* ma analisi e comprensione dei *fatti* dell'uomo nel suo mondo fisico e morale, *scienza* dell'origine e della formazione della società. È il grande tema del rapporto tra filosofia e storia, della comprensione dei «sani principi della morale e della politica nella storia» che le pagine del 1791 proponevano, attirando l'attenzione del lettore sugli scritti degli storici moderni: «Voltaire, Robertson, Hume, Ghibbon, Mablì scrissero da filosofi la storia e nella storia insegnarono la morale e la politica» (*ibid.*). Un riconoscimento destinato, sul piano teorico, a penetrare nella struttura

V (*Saggio VII*) del 1785 che riproponeva le tesi del *Saggio I* sulla corrispondenza delle *crisi* fisiche a quelle morali, senza prospettare nessuna possibile connessione: «L'ordine morale accoppiasi sempre al fisico; la catena dell'esterne circostanze va d'accordo collo sviluppo e col progresso de' più interni avvenimenti morali; ed uno e costante è il giro ed il periodo delle cose tutte fisiche e morali, del quale noi abbiamo solo scarse orme, e incerti vestigi rintracciato finora» (*Sp1*, p. 242). Il brano del 1785 relativo alle «fisiche vicende» che «ben rarissime volte fanno compiere cotesto perfetto giro» (ivi, p. 241) veniva eliminato nella seconda edizione e sostituito con un richiamo alla «vita campestre [...] cotanto a' Romani cara» (*Sp2*, p. 394). Una prima ricostruzione delle varianti e delle fonti (con riferimento soprattutto a Locke, Montesquieu, Rousseau, Aristotele e Tacito) introdotte nel 1791 è in B. SASSO, *I «Saggi politici» di F. M. Pagano dalla prima alla seconda edizione*, in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli» XCIII (1982), pp. 113-155. Un aggiornamento e più esteso quadro critico è nella mia *Introduzione a De' Saggi politici di FRANCESCO MARIO PAGANO. Volume I...*, cit., pp. XIII-XCIV, cui rinvio anche per una più ampia discussione sulla letteratura critica, avanzata, in questa sede, solo per cenni.

<sup>5</sup> Cfr. F. VENTURI, *Il movimento riformatore degli illuministi meridionali*, in «Rivista storica italiana», LXXIV (1962) I, pp. 18 sgg.

<sup>6</sup> Cfr. G. VICO, *Sn44*, lib. I, sez. II, Degnità LXIX, in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 1990, vol. I, p. 521.

fondamentale dei *Saggi politici*, al punto che nell'ultimo capitolo del *Saggio III* della seconda edizione si possono ritrovare le stesse conclusive osservazioni, collocate, nel 1785, nel corrispondente capitolo dell'*Appendice al Saggio III*:

Sia ormai la storia una filosofia, cioè la scienza della natura e delle diverse modificazioni dell'uomo; e la filosofia una storia, cioè la considerazione dell'anzidette varie fasi dell'umanità. Non meriti il nostro rispetto il volgare raccoglitor de' fatti; e il filosofo, che ragioni senza fatti e senza storia, rimirisi pure come un delirante fabbro di vane chimere (ivi, p. 251).

Dove un interessante e non neutrale intervento sostituiva all'originaria indicazione degli *accidenti* (*Sp1*, p. 22) il riferimento alle *diverse modificazioni*. Anche in proposito Pagano poteva trarre ispirazione dalla filosofia «tutta cose» di genovesiana memoria e condividere del *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1754) l'appello al modello platonico e non metafisico di una saggezza operativa, ignara di quel «bell'ozio di occuparsi nella sola speculazione delle vane e chimeriche idee»<sup>7</sup>. Ed era questa ripresa della filosofia antica aggiornata dalla sapienza civile genovesiana che avvalorava anche l'assimilazione della lezione di Vico, se è vero, come acutamente notato da Solari, che «vichianismo significa nel Pagano platonismo»<sup>8</sup>. La componente classico-umanistica della sua formazione e l'interesse per il moderno metodo scientifico confortavano l'originale ma non illegittima convergenza. Il Vico di Pagano, alleato di Platone, era il filosofo non metafisico della vita civile e della scienza dell'uomo sociale, il teorico delle leggi dell'umano *incivilimento* che aveva contrapposto ai «filosofi monastici o solitari» i «filosofi politici, e principalmente i platonici» (*Sn44*, lib. I, sez. II, 5, p. 496). Che Vico e il vichismo non siano nei *Saggi politici* un'astratta e convenzionale etichetta di riferimento, ma la cifra della moderna concezione storica accolta dall'autore, lo testimoniano, innanzitutto, i giudizi espressi nel *Saggio I* per lodare

questo valentuomo, [...] il primo (fu) a tentare tal nuovo e sconosciuto sentiero di recare la filosofia nella storia. Tucidide, Tacito, Macchiavelli l'aveano prima di lui filosofando scritta: ma niuno avea della storia formata una filosofia (*Sp1*, p. 11).

<sup>7</sup> A. GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, in ID., *Scritti economici*, a cura di M. L. Perna, Napoli, 1984, vol. I, pp. 13, 14-15.

<sup>8</sup> SOLARI, *op. cit.*, p. 191.

Certo, l'adesione al modello vichiano non era del tutto neutrale, ma finalizzata agli interessi di un'originale riproposizione del problema dell'*ordine* nella teorizzata integrazione di mondo storico e legalità naturale. Il senso storico delle differenti figure e modificazioni nella storia si conquista solo riconoscendo, con un Vico riletto e sapientemente aggiornato, l'analogia delle leggi naturali con quelle della storia<sup>9</sup>. Eppure, tale impostazione, riproposta nella seconda edizione dei *Saggi*, non comporta la svalutazione degli interessi storico-politici. La ripresa e la trasfigurazione della filosofia vichiana alimentano, nel 1791, il tentativo di laicizzazione della tradizionale filosofia della storia e la definizione di un universo normativo che salda l'affermazione dell'ordine naturale con il potenziamento dell'esperienza civile e sociale. Il principio regolatore della vita sociale è identificabile in una «norma della natura», un originario diritto che precede ogni tipo di *patto* ed è avvertita dall'uomo inizialmente nel «sentimento» prima che egli possa conoscerla razionalmente:

I dritti degli uomini sono nel cuor di ciascuno scolpiti; l'idea di un ordine morale, prima che s'intenda, per tutti si sente (*Sp2*, p. 17).

Anteposte le prerogative e le esigenze della natura umana a ogni vincolo sociale, il fondamento della critica paganiana alla presunta opposizione tra stato di natura e stato civile stava nella rivendicazione dell'origine non contrattuale ma naturale della convivenza in società. Nell'*Introduzione* ai *Saggi* del 1791 il confronto critico maturava sulle tesi di Rousseau e si reggeva su motivi platonici e ciceroniani, confluiti nel riconoscimento che «prima della formazione di ogni città, esisteva la generale società dell'umana specie» (ivi, p. 20). Nel capitolo I del *Saggio II* della seconda edizione (ivi, p. 141) la distanza dalle descrizio-

<sup>9</sup> «Ma quel valentuomo – si legge in un brano del capitolo II del *Saggio V*, riproposto nella seconda edizione – ben sovente da speciali fatti e particolari esempi volle ritrarre leggi e norme generali. Il progresso civile delle nazioni è da costanti leggi prefinito non meno, che il moto de' corpi. Ma non altrimenti che varie e diverse le direzioni esser ponno di questi grandi corpi, da' quali il sistema planetario si compone, tutti debbono però per diversi piani descriver ellissi intorno al centro comune; le società tutte debbono parimente descrivere di necessità un tal corso. Per varie direzioni e in varie guise non pertanto modificarsi può cotesto progresso, rimanendo ognora salde e immutabili le generali leggi, onde vien diretto e governato» (*Sp1*, p. 90; cfr. *Sp2*, p. 300). In proposito, N. CAMPAGNA (*Potere, legalità, libertà. Il pensiero di F. M. Pagano*, presentazione di A. Negri, Rionero in Vulture [Potenza], 1992, pp. 97-98) ha parlato di *svolta* dal «necessitarismo» fisico a quello morale.

ni degli uomini naturali in Vico («brutali e violenti» e in Boulanger (i «santi anacoreti») ritornava, ma corredata dalla polemica contro le citate tesi dell'autore del *Contratto sociale* («che immaginò [...] robusti e pacifici, forti e compassionevoli», ivi, p. 143), assente nel corrispondente capitolo I della prima edizione. L'uomo naturale di Pagano non è il «selvaggio» rousseauiano, separato dallo sviluppo storico della ragione e dalla civiltà, bensì l'essere costitutivamente destinato alla vita sociale che non è un momento logicamente o cronologicamente successivo all'individuo, ricavato dalle disposizioni contrattuali del patto. Nata con l'uomo, la socievolezza perde ogni possibile carattere astratto, risultando espressione di una necessità intrinseca all'esistere storico. Individuo e società non sono entità opposte o diversificate, ma realtà sottoposte a una stessa «catena di dritti e di obbligazioni» che è la loro antica «comune universale legge» di cui «le sociali convenzioni» ne rappresentano le applicazioni e le modificazioni (ivi, p. 21). La *necessità* naturale in Pagano complicava il quadro idilliaco dello stato di natura rousseauiano, quella presunta condizione di innocenza, di tranquilla indipendenza smentita dal divenire storico, dalla *forza*, riconosciuta alle origini degli «stabilimenti civili». Respinto ogni ipotetico stato preistorico, la *natura* è la *storia* dell'uomo, liberata da ogni determinazione dell'esperienza empirica e riaffermata nel suo valore sociale. Le leggi naturali non sono quelle dell'uomo collocato in un inesistente stato di natura, ma le regole costitutive della sua natura fisica e morale. Regola dell'agire umano, la *natura* si propone nel divenire storico quale immanente necessità che contribuisce dall'interno al processo dell'umana perfettibilità. Per tutto ciò, il confronto critico con la tradizionale definizione di diritto naturale e con la relativa gnoseologia razionalistica diventava inattuale nel 1792, al punto che il riferimento polemico ai «giurenaturalisti, che con loro principi *cognoscitivi* vollero tutto diffinire» nel capitolo XIV del *Saggio V* della prima edizione (*Sp1*, p. 136) era soppresso nel corrispondente capitolo XIV del 1792. Qui si lavorava a una rinnovata nozione di *stato civile*, fondata sul concetto di evoluzione naturale della storia dell'umanità, consapevole della progressiva trasformazione in *diritto* della *forza* e della *violenza* che

entran ben anche nel piano dell'ordine universale e sono come le dissonanze nella musica, le quali non meno servono all'armonia delle consonanze stesse (*Sp2*, p. 19).

L'uomo paganiano non è l'entità razionale-astratta dei giusnaturalisti, vivente fuori della natura, ma l'individuo che ne è storicamente parte integrante con tutti i suoi *bisogni* e, in particolare, con quella sua «idea dei bisogni» (ivi, p. 17) che Pagano richiama per opporre alla tesi rousseauiana della primitiva asocialità l'autentica intonazione platonica della sua riflessione<sup>10</sup>. I bisogni, che le forze debbono platonicamente, vichianamente alimentare e soddisfare, contribuiscono a identificare, prima di ogni convenzione, l'origine della società nella *famiglia*. Introdurre questa tesi con il sostegno dell'autorità di Aristotele significa rovesciare la tesi dell'originario isolamento e ritrovare il primo e fondamentale contrassegno della *natura* umana in una relazione di dipendenza anteriore ad ogni presunta struttura pattizia. Al tema è da riferire la variante introdotta nel capitolo V del *Saggio II* che ricordava e citava ancora del filosofo ginevrino il *Contratto sociale* (lib. I, 2), per smentirne le tesi circa il presunto carattere «convenzionale, e non già naturale» della relazione familiare (*Sp2*, pp. 155-156). Di questa Pagano era, invece, attento a studiare la complessa evoluzione storica, riconoscendo le più articolate e progredite forme di vita nella comunità agricola, quando il dominio non è più ristretto alla sola casa, ma si estende al campo coltivato. Con la fine della vita nomade il possesso del suolo comporta una moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi di difesa dalle frequenti occasioni di contrasto causate dagli incrementati contatti tra le famiglie. Perciò, lo stile di vita dell'agricoltore è, quindi, il riflesso di una fase avanzata del corso storico, giacché in essa per Pagano, come già per Genovesi, si compie il definitivo distacco dalla vita selvaggia attraverso la creazione del «primo fondamento degli stabili imperi civili» con condizioni di esistenza ispirate ai «comodi della vita» e ai «piaceri»<sup>11</sup>. Una diagnosi condivisa e accolta nei *Saggi* del 1792, laddove in un brano del capitolo XV del *Saggio III* – assente nel corrispondente capitolo IV dell'*Appendice al Saggio III* del 1785 – si avvicinava Rousseau a Vico, entrambi criticati per aver collegato «l'invenzione dell'agricoltura allo stato familiare degli uomini» (ivi, p. 243). La variante è tanto più significativa se si considera la sua collocazione nell'importante capitolo dedicato all'analisi «del dritto

<sup>10</sup> La presenza di Rousseau nei *Saggi*, attraversata da profonde suggestioni platonico-vichiane, è stata richiamata da S. RICCI, *Per le origini intellettuali della rivoluzione napoletana*, in «La provincia di Napoli» IX (1987) 3-4, in partic. p. 77.

<sup>11</sup> A. GENOVESI, *Lezioni di commercio o sia d'economia civile...* (1765-1767), Bassano-Venezia, Remondini, 1769, parte I, cap. VII, § III, pp. 99-100.

della proprietà» (ivi, pp. 241-243). Il nuovo equilibrio sociale esige da un lato il riconoscimento del moderno assetto proprietario e dall'altro la ridefinizione del concetto di *eguaglianza*. Dal punto di vista giuridico essa in quanto *rapporto* e *proporzione*, principio regolativo dei diritti umani aveva consentito di opporre agli astratti e vani miti della ragione rousseauiana il modello di una società in grado di legittimare le virtù aristoteliche della *competenza* e del «merito» (ivi, pp. 27-28). Non a caso, l'introduzione dell'argomento comportava nel capitolo VIII del *Saggio II* del 1792 l'eliminazione del ricordo elogiativo di Grimaldi con lo scopo di reagire al radicale pessimismo storico delle sue *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini* (1779-1780), di approfondire la loro lucida ma inconcludente diagnosi ma in coerenza con una decisa attenuazione dell'interesse per quel discorso sull'origine della nobiltà che la prima edizione (nel corrispondente capitolo VII) aveva riferito alla naturale selezione tra gli uomini, alla *bellezza* e alla *forza* degli *eroi*, naturalmente destinati a confermare la «fisica, morale e politica ineguaglianza» (*Sp1*, p. 20)<sup>12</sup>. Con la caduta di questi brani nella seconda edizione si assiste (nel capitolo VIII del *Saggio II*) all'introduzione di una significativa conclusione, esaltante la «nuova specie di nobiltà», istituita dalle «politiche cariche, esterno segno del merito morale» e opposta a quella tradizionale degenerata in «presunzione della virtù», in «un'ombra che segue il corpo» (*Sp2*, p. 165). Tale denuncia trasforma il tono moralistico della polemica in quello più concreto imposto dalla critica individuazione dei valori della società contemporanea alla luce di circostanziati giudizi storici che bene documentano la partecipazione di Pagano al dibattito tardosettecentesco sulla funzione politica della nobiltà, connessa alla delicata questione del necessario sostegno da assicurare alla monarchia, secondo i contenuti del noto programma riformistico filangeriano.

<sup>12</sup> «La nobiltà ha un'origine tanto antica, quanto son antichi gli uomini stessi. L'uguaglianza non mai sussiste che nelle vaneggianti menti di alcuni filosofi poco conoscitori dell'uomo. Il gran fabbro della natura non volle né potea stabilire nell'universo la fisica uguaglianza: avvegnacché l'ordine e l'armonia non si componga giammai di uguali né di simili forze. E d'altra parte poi la grande innumerabile diversità degli accidenti dell'universo, e la sì diversa e varia azione ed efficacia degli esterni oggetti, onde siam cinti, e da' quali viene sviluppato e formasi lo spirito dell'uomo, dee per necessità produrre una diversità ed ineguaglianza morale in esso spirito, la quale opera sì, che in differenti ed ineguali posizioni nella città eziandio ritrovansi gli uomini, onde sorge l'ineguaglianza politica» (*Sp1*, p. 20). Sul tema si veda N. BADALONI, *Potere politico ed eguaglianza in F. M. Pagano*, in ID., *La Cultura, in Storia d'Italia Einaudi*, vol. III, Torino, 1973, rist. ivi, 1985, pp. 882-885.

Ed era anche questo il motivo che al fondo qualificava la polemica paganaiana contro Rousseau nelle pagine dell'*Introduzione* del 1791. Impegnato a mediare tra *natura* e *società*, il contrattualismo del ginevrino ne sottolineava, consapevolmente e inconsapevolmente la profonda antinomia, risolta, a suo modo, nella teorizzata eguaglianza assoluta di tutti gli associati nel *patto*. All'autore del *Contratto sociale*, interprete infedele della natura, Pagano opponeva la tesi che la vita sociale non annulla mai le diseguaglianze sperimentate in natura. Già nello stato selvaggio vige una diseguaglianza nello sviluppo delle identiche facoltà e gli uomini sono forniti di gradi diversi di «forza individuale», «che che ne dica il celebre autore delle cagioni dell'ineguaglianza degli uomini» (ivi, p. 16). Qui diventava esplicito il ritorno alla lezione di Aristotele e alla sua teoria delle «inclinazioni naturali», vero fondamento delle diseguaglianze e della «servitù naturale», coerentemente contrastato da Rousseau. Della filosofia politica dello Stagirita le pagine del 1791 elogiavano, condividendola, la distinzione tra la giustizia «distributiva», vera giustizia sociale di «proporzion geometrica» e quella «commutativa» di calcolo aritmetico, attiva nei rapporti commerciali (ivi, pp. 27-28 e nota). Un'affermazione di principio sulla quale ritornerà il capitolo XVII del *Saggio V* della seconda edizione, per teorizzare le differenze tra la *libertà civile*, «riposta nella proporzionata uguaglianza de' dritti [...], ma non già nell'aritmetica uguaglianza di essi» e la *libertà politica*, nata dalla «geometrica uguaglianza de' dritti», attuabile, in linea teorica, nelle «pure democrazie», ma di fatto irrealizzabile alla luce del concreto esercizio della sovranità (ivi, pp. 340, 341; cfr. *Sp1*, p. 140).

Coerente con l'impostazione di tutto il suo discorso, Pagano faceva un uso meramente descrittivo della tradizionale tipologia delle forme di governo. Non esprimeva, cioè, alcun giudizio o criterio valutativo, in ciò differenziandosi dal maestro Genovesi che, nell'esame dell'*Esprit des lois*, aveva contestato l'impostazione *sistematica* della tipologia di Montesquieu<sup>13</sup>. La ricerca della tradizionale «ottima forma di governo» non era condotta in base a criteri estrinseci di astratta bontà o ad aprioristiche classificazioni. Le stesse condizioni del *regolare* governo non si identificavano piattamente con le due possibili forme della monarchia e della repubblica che i *Saggi politici* assumevano, atte-

<sup>13</sup> Cfr. E. PII, *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla «politica civile»*, Firenze, 1984, pp. 263-266.

nuandone, tuttavia, la distinzione nella seconda edizione<sup>14</sup>. Il problema dell'*ottimo Stato* veniva affrontato e risolto nell'originale sintesi raggiunta di *libertà* e *legge*, nella definizione di *libertà civile*, destinata, non a caso, a concludere, nel 1792, il nuovo capitolo XXII del *Saggio V*:

Purché la civile libertà siavi rispettata, che dalle leggi venga protetta [...], in tale forma di governo, o ch'ella monarchica o repubblicana sia, regneranno sempre l'ordine e la pace: le scienze e l'arti vi spanderanno profonde radici [...] (*Sp2*, p. 357).

Teorizzata negli scritti giuridici composti tra la prima e la seconda edizione dei *Saggi*<sup>15</sup>, la «civile libertà» diventa, nel 1792, condizione stessa di esistenza dello Stato. Essa non è l'oggetto di una ricerca del Sommo Bene, ma una necessità *naturale*, generatrice e trasformatrice della realtà sociale in quanto collegata al valore della legislazione. Condizione di esistenza di una sfera intangibile di libertà, la legge presiede, nella sua unità e certezza, alla vita individuale e sociale. Libertà e legge si scoprono in rapporto di profonda coappartenenza, assicurando alla volontà di consociazione un ineludibile carattere naturale e morale.

2. Ispirata al prevalente orientamento storico-politico della riflessione paganiana del 1791 è la soppressione, nella seconda edizione dei *Saggi*,

<sup>14</sup> Nel capitolo XXV del *Saggio V* era eliminato il brano introdotto nel corrispondente capitolo XXII della prima edizione a proposito della differenza tra il «sentimento della libertà, e della virtù», nelle repubbliche popolari, e quello «de' comodi, ed onori della vita», presente nelle monarchie (*Sp1*, pp. 153,154). Cfr., in proposito, A. PAGDEN, *La «Repubblica delle virtù» di Francesco Mario Pagano*, in «Comunità» XLIV-XLV (1992) 193-194, pp. 219-233. Sulla «teoria e la pratica repubblicana» alla luce degli sviluppi della concezione politica paganiana – dai *Saggi* al *Discorso sulla relazione dell'agricoltura, delle arti e del commercio allo spirito pubblico* (1798) e al *Progetto di Costituzione* (1799) – si vedano, oltre ai ben noti studi di M. BATTAGLINI (in partic. *Mario Pagano e il progetto di costituzione della Repubblica napoletana*, Roma, 1994), le recenti indagini di C. DE PASCALE su *Filosofia e politica nel pensiero italiano tra Sette e Ottocento. Francesco Mario Pagano e Gian Domenico Romagnosi*, Napoli, 2007, pp. 63 sgg.

<sup>15</sup> Cfr. F. M. PAGANO, *Considerazioni sul processo criminale...*, in Napoli, nella stamperia Raimondiana, 1787, cap. I, «Della libertà civile», pp. 12-17 (d'ora in avanti si cita con *Considerazioni*); una ristampa anastatica dell'edizione milanese del 1801 è ora in ID., *Considerazioni sul processo criminale. Principii del codice penale. Teoria delle prove [Logica de' probabili]*, presentazione di G. Conso e introduzione di E. Palombi, Milanofiori-Assago, 1998). Sul tema, dopo le indagini di Palombi e Racinaro, si vedano le informate pagine di D. IPPOLITO, *Mario Pagano. Il pensiero giuspolitico di un illuminista*, Torino, 2008, pp. 121 sgg.

del *Discorso sull'origine e natura della poesia* e dell'analisi «del gusto, e delle belle arti» che il testo originale dell'opera aveva collocato rispettivamente in *Appendice al Saggio I* e nel *Saggio VI* (*Sp1*, pp. 3-82, 173-230). Su queste pagine era stata richiamata l'attenzione dei lettori della «Scelta Miscellanea», la nota rivista napoletana, organo del salotto letterario fondato dai fratelli Di Gennaro e frequentato dalla massoneria napoletana<sup>16</sup> con cui si era andata conciliando l'utopia riformatrice di Pagano, quando, nella metà degli anni Ottanta, si affidava all'illuminata azione del governo monarchico di Ferdinando IV di Borbone e di Maria Carolina d'Asburgo-Lorena, protettori della massoneria e direttamente evocati nella conclusione della prefazione alla prima edizione dei *Saggi*<sup>17</sup>.

E proprio tra filosofia e poesia si muove la non irrilevante fortuna di Vico nella «Scelta», dovuta probabilmente all'attività del Pagano. Oltre alla pubblicazione, nel 1784, di un *Epitalamio* per le nozze di Giulio Cesare Mazzacane e Giulia Rocca<sup>18</sup>, è da ricordare la nota e importante lettera «sopra l'indole della vera Poesia», inviata il 26 dicembre 1725 a Gherardo De Angeli e offerta ai lettori della «Scelta» da Francesco Daniele. È un documento di pubblica e affettuosa stima per il giovane poeta ebolitano, dotato di natura poetica per indagare l'ani-

<sup>16</sup> Sulla «Scelta», «organo del salotto del duca di Belforte», e sull'attività di quest'ultimo sia consentito rinviare – anche per l'ampia letteratura critica – alla mia *Introduzione* a A. DE' GIORGI BERTÒLA, *Della Filosofia della Storia*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2002, pp. XII sgg. e alla relazione su *Filosofia, Letteratura e Storia nella «Scelta Miscellanea» (1783-1784)* che ho tenuto al Convegno internazionale sul tema «Le riviste a Napoli dal XVIII secolo al primo Novecento» (Napoli, 15-17 novembre 2007), in corso di stampa.

<sup>17</sup> «Ma fuori di questa [età di Saturno] il filosofo conoscitore degli uomini non si augura mai un tale stato: le due classi de' deboli e de' potenti son gli elementi delle repubbliche. Ma almeno spera, che sia a potenti posto un giusto freno, che anzi di abusare della loro potenza si facciano un pregio di adoprarla nel giovamento de' miseri, e procurarsi così l'amore di costoro. E se tal desiderio può essere accompito giammai, lo dee essere per certo sotto il governo del più caro ed amabile de' sovrani, e della sua augusta consorte, in cui già s'incomincia a far rispettare la civile libertà dell'uomo, e si fa sentire al potente, che dove regnano le leggi e un giusto sovrano, la vera potenza nasce solo dall'onestà e dalla virtù» (*Sp1*, pp. XX).

<sup>18</sup> *Poesia. Epitalamio inedito. Nelle Nozze degl'Illustrissimi Signori. Il Signor D. Giulio Cesare Mazzacane, Principe d'Umignano, e la Signora Donna Giulia Rocca de' Marchesi di Vatolla. Composto da Giovan-Battista De Vico ed al detto D. Giulio Cesare Mazzacane dedicato*, in «Scelta Miscellanea», n. VII (luglio 1784), articolo III, pp. 461-469 (d'ora in poi si cita con la sigla SM).

mo umano con *fantasia*, *memoria* e malinconico *ingegno*<sup>19</sup>. È questo il tema che introduce alla riflessione sulla «storia dell'umanità», dei suoi costumi e della sua civiltà lungo uno degli assi tematici portanti della rivista e, più in generale, della cultura napoletana di secondo Settecento da Genovesi a Pagano. Elogiato dall'abate salernitano perché «Poeta maestoso, grave e magnifico Oratore» che sa essere insieme «Teologo, ma Filosofo, ma Savio»<sup>20</sup>, il De Angeli seppe trasmettere il ricordo del suo rapporto con Vico al Pagano che lo definì «sommio oratore e poeta e mio maestro» nel *Discorso sull'origine e natura della Poesia* pubblicato in appendice al primo dei *Saggi politici*<sup>21</sup>. Di questi apparve nella «Scelta» del 1784 una breve ma significativa segnalazione che ne riconosceva la dipendenza dalle «idee dell'immortale Giovanni Battista Vico», il primo a offrire motivi teorici fondamentali per la costruzione della storia sociale e a «recare la filosofia nella storia». Ma l'originalità del Pagano, interprete eterodosso anche di Vico, veniva indicata ai lettori della rivista alla luce del sottolineato riferimento a «un trattato completo di *Filosofica Filologia*». Rettificando e integrando le tesi di Pluche e Boulanger sulla storia della terra e la religione dei primitivi, l'aggiornata scienza dell'uomo paganiaco si distingueva per il teorizzato intreccio di «Mitologia» poetica e «Storia Filosofica dei Popoli» in base a una concezione ciclica del divenire, fondata sull'indissolubile legame di universo fisico-naturale e mondo umano. Con originalità l'interesse per la poesia si iscriveva in un più vasto orizzonte teorico, orientato dal nesso tra antropologia e filosofia civile dell'umanità, tra politica e filosofia naturale, etica ed economia. In quest'ultima sfera di interessi si agitavano le moderne riflessioni sul tema del *lusso*, considerato filosoficamente nella sua accezione settecentesca, coerente con la nuova *science de l'homme* e apportatore di rilevanti benefici per il «commercio» e l'«industria» di una nazione, l'accrescimento dei consumi e della circolazione del denaro, della «popolazione» e della sua «conservazione»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Lettera di Gio. Batista Vico a Gherardo Degli Angioli sopra l'indole della vera Poesia*, ivi, n. I (gennaio 1783), articolo IV, pp. XXXVIII, nota, XXXIX; ma cfr. anche ivi, pp. XLIV-XLVI.

<sup>20</sup> A. GENOVESI, *Lettere accademiche su la questione se sieno più felici gl'ignoranti, che gli scienziati...*, in Napoli, nella stamperia Simoniana, 1764, Lettera VII, p. 80.

<sup>21</sup> *Sp1*, p. 56, nota.

<sup>22</sup> *Del Lusso. Riflessioni*, in SM, n. IV (aprile 1783), articolo IV, pp. 230, 231; *Sieguono le Riflessioni sul Lusso*, ivi, n. VI (giugno 1783), articolo VII, pp. 367, 369; ivi, n. V (maggio 1783), articolo IV, p. 290.

Questa impostazione consentiva di riferire la relazione tra *lusso* e *consumo* anche all'*arte* e alle sue espressioni in quanto esiti positivi dello sviluppo della società commerciale. Così la «Scelta» interveniva sul gran problema della corruzione e della decadenza del gusto da imputare più alla perdita di libertà che alla diffusione della raffinatezza. Corrispondenze non irrilevanti, in proposito, si possono riscontrare con il paganiante *Saggio del gusto, e delle belle arti*, in cui l'affermazione dell'originale «ingegno creatore» si collega all'incrementata consapevolezza critica che se l'espressione precede gli ornamenti esteriori, la via della «decadenza delle belle arti» è quella che si identifica con la falsità dell'*artificio* sostituitosi alla *natura*<sup>23</sup>. La sintonia con questa diagnosi era esplicita nelle *Ricerche sulla decadenza del buon gusto nella letteratura* che impegnarono la «Scelta» in due lunghi articoli. In essi l'attenzione si concentrava sulle ragioni della decadenza della *poesia* e dell'*eloquenza*, sui «difetti» di una società in cui i «poemi prendono la sembianza di tanti scheletri nudi di carne, in altri quella smoderata ridondanza, da cui riescono simili a [...] palle di sapone»<sup>24</sup>. È una lettura dall'intonazione ancora vichiana e paganiante che muove dalla definizione della poesia quale spontanea capacità umana di attingere il senso profondo della vita. Non una disincarnata intuizione delle sue forme né un'inclinazione allo sperimentalismo, ma un'attitudine sapienziale che, rovesciandosi nell'*eloquenza*, si apre al nuovo e vasto campo della concreta fisionomia della natura umana che, nella corposa mobilità delle sue *immagini*, è il soggetto di una cultura impegnata a tracciarne la storia. Perciò, l'*eloquenza*, sorretta da una particolare forza espressiva, non può restare chiusa nelle scuole o nei libri come semplice ornamento estrinseco. Il richiamo alla sua funzione è implicazione di esercizio tipico estraneo al momento filosofico della critica, proiettato direttamente negli spazi della vita civile, della concreta realtà sociale dell'uomo moderno. Esaltare la funzione positiva dell'*eloquenza*, non più neutrale veicolo di trasmissione del sapere, significa ricorrere a un nuovo strumento di comprensione per liberare dal dogmatismo scolastico contemporaneo e reagire al vuoto provocato dagli esiti del moderno razionalismo. Il rinnovato legame tra *sapienza*

<sup>23</sup> F. M. PAGANO, *Del gusto, e delle belle arti*, in ID., *Sp1, Saggio VI*, capp. II e XIV (pp. 177, 217).

<sup>24</sup> *Ricerche su la decadenza del buon gusto nella Letteratura*, in SM, n. IX (settembre 1784), articolo I, pp. 563, 565 e, ivi, n. X (ottobre 1784), articolo I, p. 631.

ed *eloquenza*, ricco di motivi e di influenze umanistiche, implica, infatti, un'indiretta, ma ferma critica della rigida ortodossia cartesiana che può condurre tanto al razionalismo egoistico-utilitario di matrice giansenistica quanto al pragmatismo scettico. In entrambi i casi il rischio è di favorire il declino dei valori della filosofia politica classico-umanistica, dei suoi luoghi tematici fondamentali: l'immagine della naturale socievolezza umana d'origine aristotelica e, innanzitutto, il nesso etica-politica per riflettere sul problema di come volgere la *stultitia* del *vulgus* alla vita associata, alla visione, cioè, del «bene comune».

Nulla è più persuasivo di questa intonazione pedagogico-politica fortemente sintonizzata sulla lezione del Genovesi. La pubblicazione di un «opuscolo inedito, e lasciato imperfetto dall'Autore», *Su i fondamenti della Civile Società, o sulle leggi dei Corpi Politici* è parte della strategia culturale della «Scelta» e dei suoi collaboratori impegnati a enfatizzare la fonte principale del riformismo meridionale di metà Settecento. Come nella prima letteratura genovesiana quello della rivista è il riformatore dai tratti filosofici più marcati, il pensatore che alla discussione sui temi dell'economia politica premette una densa riflessione sulle condizioni antropologiche della vita sociale e pone al centro di essa l'uomo con tutti i suoi bisogni e le sue aspirazioni. Lo sguardo rivoltogli è diretto e realistico, disposto a riconoscere la complicata azione dei due «istinti» alla società e all'utile proprio, alla *cupidigia* e alla *socialità* definite, secondo un linguaggio mutuato dalla fisica newtoniana, come due forze opposte, rispettivamente «centripeta» che «unisce gli uomini» e «centrifuga» che «dà del moto agli uomini, e ai corpi politici»<sup>25</sup>, entrambe, però, indispensabili al progresso civile. Con questo Genovesi il riformismo napoletano impostava un programma di filosofia politica caratteristico della cultura meridionale, portato a compimento dalla generazione paganiana: integrare la fisica non solo con la fisiologia e la medicina, ma con una scienza della società e una filosofia della storia; dalla *natura* del mondo fisico alla natura e alla storia dell'uomo. Etica, politica e scienza si conciliavano, diventando con il concorso della testimonianza storica la *scienza nuova* di fine Settecento ereditata dal Vico. Contro Hobbes secondo cui la condizio-

<sup>25</sup> *Considerazioni del ch. Filosofo Antonio Genovesi su i fondamenti della Civile Società, o sulle leggi dei Corpi Politici. Opuscolo inedito, e lasciato imperfetto dall'Autore*, ivi, n. I (gennaio 1784), articolo I, p. 7. Questa pagina è al centro di un acuto commento di AJELLO, *op. cit.*, pp. 39-41.

ne naturale dell'uomo è segnata da pure inclinazioni egoistiche e in sintonia con Shaftesbury circa la tesi della costitutiva inclinazione alla *simpatia* tra gli uomini in azione, Genovesi utilizzava le lezioni dello stoicismo e dei suoi interpreti classici (Cicerone) e moderni (Grozio), enfatizzando l'inclinazione «ad liberam voluntatem»<sup>26</sup>. Il passaggio del discorso morale dal piano assiologico a quello storico-antropologico non approda a conseguenze utilitaristiche, perché è subito rivolto all'autoconservazione della specie che la ragione non stabilisce ma deve accettare e perseguire come scopo dell'agire umano. L'ideale di «perfetta amicizia», conforme all'ispirazione caritatevole della vera etica della religione cristiana<sup>27</sup>, si afferma come oggetto di scienza, al punto che il conoscere diventa un'esperienza di «collaborazione» sociale. La cultura stessa viene intesa non più come uno strumento di contrapposizione dottrinale e di alternativa filosofica al sapere tradizionale ma quale *forma* di conoscenza rivolta all'azione, una *forma* di pensiero non teso al sapere contemplativo, perché dedito a fini pratici, all'acquisizione di conoscenze socialmente utili e finalizzate all'elevazione civile e morale della nazione. Così, le nuove conoscenze e le nuove indagini sull'economia politica finiscono con l'essere iscritte in una forte tensione civile e morale, finalizzati alla «pubblica felicità»<sup>28</sup>. Questo originale legame tra filosofia, economia e politica è la cornice in cui vanno lette le massime di governo economico, tratte dalla letteratura «mercantilistica», rielaborata da Genovesi per proprio conto. Lo testimoniano le indicazioni offerte sulle condizioni di vita sociale relative al «commercio» e alle «arti» alla luce dei più significativi argomenti del programma genovesiano: l'insicurezza dei «nostri beni» e l'«ineguale divisione del terreno», «l'ignoranza dell'agricoltura, e la rozzezza delle arti» e il «ritardamento dell'industria», tutte cause della pericolosa «spopolazione»<sup>29</sup>. Una diagnosi, questa, tutta fondata sulla centralità attribuita all'*agricoltura* quale primaria fonte di ricchezza di una nazione secondo un motivo ben noto alla contemporanea «fisiocrazia» cui Genovesi conferisce autonoma rielaborazione. La «coltivazione delle terre» era alla base della «piramide» sociale, di un vero e proprio «cir-

<sup>26</sup> A. GENOVESI, *De iure et officiis ad usum tironum. Libri duo*, Neapoli, Ex typographia Simoniana, 1767, t. I, lib. I, cap. XII, § 17, p. 233.

<sup>27</sup> *Considerazioni del cb. Filosofo Antonio Genovesi ...*, cit., p. 10.

<sup>28</sup> *Id.*, *Lettere Accademiche...*, cit., Lettera XI, p. 134.

<sup>29</sup> *Considerazioni del cb. Filosofo Antonio Genovesi ...*, cit., pp. 15, 27, 28, 29, 16.

cuito» economico virtuoso che imponeva la complessa questione della «produzione» e «circolazione» della ricchezza. Genovesi l'affrontava denunciando la situazione di miseria e di arretratezza del Regno, causata dalla condizione servile dei contadini e dalla distribuzione della proprietà secondo il vecchio ordine della feudalità (laica ed ecclesiastica) «rendiera» e, quindi, non produttrice di ricchezza. Se il lavoro della terra «a conto d'altri» era sintomo della vera ignoranza dell'«arte» agricola, le forme di affitto a lungo periodo, sostenute dall'indipendenza degli affittuari, potrebbero assicurare i contadini per essere proprietari, se non del fondo, della propria «fatica»<sup>30</sup>. Una condizione psicologica e sociale, questa, in grado di promuovere le condizioni materiali dello sviluppo umano al di là della semplice produzione di sussistenza. L'approdo auspicato è a un'etica del bene che non resta a livello di «enunciazione di intenzioni», perché diventata un'«etica del *ben fare*, [...] impegnativa effettuazione nell'arco dell'esistenza»<sup>31</sup> cui l'uomo deve concorrere con tutte le sue attività.

Nelle accurate note alla traduzione italiana dell'*Esprit des lois* di Montesquieu l'eroica virtù era identificata con l'amore del pubblico bene, «l'amor della Patria, e la disposizione dell'animo a voler sacrificar tutto alla libertà» che il pur ammirato pensatore francese aveva giudicato inutili e impraticabili nella monarchia<sup>32</sup>. La riflessione era stata sollecitata dall'intenzione di mostrare i limiti del collegamento tra monarchia e nobiltà, tipico dello stato feudale, denunciato da Genovesi. Per Pagano, nel 1791, entrata in crisi la fiducia nell'impegno riformistico della monarchia borbonica, è sempre più netta la sua posizione antinobiliare, impegnata consapevolmente ed esplicitamente (nel capitolo XI del *Saggio III*, assente nella prima edizione) a prendere le distanze dalle tesi di Montesquieu, sostenitore dell'«utilità generale»

<sup>30</sup> Ivi, pp. 21, 27, 28. Il «problema della produttività dell'agricoltura napoletana» è al centro dell'acuta ricostruzione di G. GALASSO, *Genovesi: il pensiero economico* (1977), poi in ID., *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, 1989, p. 414.

<sup>31</sup> Così F. ARATA, *Antonio Genovesi. Una proposta di morale illuminista*, Venezia, 1978, p. 95.

<sup>32</sup> Cfr. *Spirito delle leggi del signore di MONTESQUIEU con le note dell'abate ANTONIO GENOVESI...* (1751), Napoli, D. Terres, 1777, t. I: cfr. nota al cap. V del lib. IV (p. 86). Sulla fortuna di Montesquieu a Napoli e con particolare riferimento a Pagano cfr. P. BERSELLI AMBRI, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, 1960, spec. pp. 158-159.

della nobiltà ereditaria, quale «corpo intermedio», munito di prerogative necessarie alla vita stessa della monarchia contro ogni forma *estrema* di potere<sup>33</sup>. Con Genovesi e Pagano si trattava di sostenere il valore di quella «eroica virtù» civile contro l'assetto feudale tradizionale per garantire autentica vita civile nello Stato che ogni regolare governo, compreso quello monarchico, deve tutelare. Perciò, con la distanza dalle posizioni dell'*Esprit des lois* matura un'efficace riflessione attenta più che alle istituzioni e alle *forme* della politica al *corpo* sociale e a quella sua ineludibile energia, sintesi di *libertà* e *virtù*. Al tema sono da riferire, non a caso, i contenuti delle varianti introdotte nel capitolo XV del *Saggio V* della seconda edizione, per ribadire il valore di quella sintesi posta a fondamento di ogni diritto:

[...] Quindi senza virtù non v'è libertà. Né virtù senza libertà. [...] La libertà vera [...] è il dritto di adoprare tutti i suoi dritti; anzi [...], la libertà è d'ogni dritto la base e la proprietà: per modo tale che, distrutta la libertà, tutti i dritti dell'uomo e l'istesso uomo morale vien distrutto (*Sp2*, pp. 328, 338).

In questo contesto, la *figura* aristotelica della *virtus* veniva assunta e collegata all'idea di *ordine*, che realizzava l'innesto del diritto sulla natura e collocava gli umani *bisogni* in un nuovo «ordine medio», riflesso, sul piano storico-politico, dell'oraziana «aurea mediocrità» opposta, nel soppresso *Saggio VI* (*Del gusto, e delle belle arti*) della prima edizione ai processi di corruzione del bello e del gusto introdotti dalla poetica barocca, dai «concetti del Seicento» o dal «gergone ormai troppo diffuso nell'Italia» (*Sp1*, p. 218). Nei *Saggi* del 1792, il tema era discusso in un interessante brano introdotto nel capitolo XX del *Saggio V* (assente nel corrispondente capitolo XX della prima edizione), per riformulare quel concetto di «ordine mezzano», centralissimo nella tradizione storico-giuridica meridionale da Gravina al Genovesi delle *Lezioni di commercio* (1765-1767) e reso attuale dal dibattito aperto dalla prima costituzione francese (1791):

<sup>33</sup> «Ma il Montesquieu non ravvisa monarchia, dove non siavi un ordine di nobiltà, dove l'intermedie potenze de' nobili non reprimano gli estremi del dispotismo e della libertà popolare. [...] Coteste potenze intermedie non giovano a moderare l'arbitrario potere, quando questo sul popolo voglia gravitare: i piccioli e subalterni despoti, potenti ad opprimere la plebe, sono inefficaci a resistere al potere arbitrario. Perciocché non hanno, per legge, funzione alcuna come corpo, né immediato interesse per lo bene del popolo [...]. In somma le braccia di così fatta aristocrazia formano le catene del popolo, e scavano sovente la tomba al despota medesimo» (*Sp2*, pp. 232-233).

In tal guisa un nuovo ordine nelle repubbliche sorge, il quale sollevasi dalla plebe ed alla nobiltà si accosta: e questo ordine medio è il legame de' due estremi [...]; il quale, lontano da' vizii degli estremi [...] forma il sostegno dello Stato e somministragli i saggi politici, gl'intrepidi guerrieri, gl'illustri artigiani (*Sp2*, p. 348)<sup>34</sup>.

Nel 1792 Pagano mostrava di intuire con finezza la crisi del proprio tempo, il crollo di ciò che è stata efficacemente definita la «teologia amministrativa», fondata sulla relazione tra legittimazione dell'ordinamento statale, potere degli organi giurisdizionali e autorità della *scientia iuris*<sup>35</sup>. Dal suo specifico osservatorio, l'elogio dell'«ordine medio» rivelava anche l'esigenza e l'impegno di ampliare la base sociale e politica dello Stato moderno, riconoscendo le nuove capacità produttive ed imprenditoriali rese possibili dal moderno diritto di *proprietà*, proiezione esterna dei diritti individuali e rivelazione del grado di libera operosità e di vita etico-civile raggiunto da una nazione<sup>36</sup>. Nel capitolo XVIII del *Saggio V* della seconda edizione, teso a ragionare «della legge relativamente alla proprietà» (ivi, pp. 342 sgg.), si avverte la forte esigenza di conseguire una più adeguata definizione del tema dal punto di vista giuridico e non solo in rapporto alla volontà negli uomini di empirica conservazione. Anche se il piano teorico fondamentale di riferimento restava l'ordine

<sup>34</sup> Il brano è la sintesi di quello apparso nel capitolo XIX del 1785 che significativamente si estendeva nella critica alle «tante ricchezze, che coi bisogni smorzano l'attività dello spirito» (*Sp1*, p. 147) e non presentava il riferimento conclusivo agli «illustri artigiani». Sull'«ordine mezzano» nella tradizione filosofico-politica meridionale cfr. PII, *op. cit.*, pp. 271-281.

<sup>35</sup> Così R. AJELLO, *L'estasi della ragione. Dall'Illuminismo all'idealismo. Introduzione alla Scienza di Filangieri*, in ID., *Formalismo medievale e moderno*, Napoli, 1990, p. 126, poi anche in *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*, Atti del Convegno «Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo» (Vico Equense, 14-16/10/1982), Napoli, 1991, p. 92.

<sup>36</sup> È questo, com'è noto, uno degli assi tematici dell'intera riflessione paganiana, destinato, nella seconda edizione dei *Saggi*, ad attirare numerose varianti. *L'Appendice al Saggio III*, che apriva il volume II (1785) della prima edizione con un capitolo dedicato all'esame «del dritto della proprietà» (*Sp1*, pp. 1-3), veniva soppressa nel 1792 e fatta confluire parzialmente nei capitoli finali del *Saggio III* (*Sp2*, pp. 241 sgg.). E se il capitolo II del 1785 sull'analisi «della sorgente de' dritti in generale, e di quello della proprietà» (*Sp1*, pp. 3-7) veniva eliminato, il terzo («della giusta ripartizione delle possessioni», ivi, pp. 7-8) era parzialmente riproposto nel XIX del *Saggio V* del 1792 (*Sp2*, pp. 345-346) con la significativa esclusione del brano finale che, nel 1785, accentuava la legge dell'«ordine della natura intorno alla proprietà e dominio delle cose» (*Sp1*, p. 8). Le pagine del capitolo I dell'*Appendice*, concentrate sulla definizione della proprietà come *nostreità* (ivi, pp. 2-3), ritornavano nel capitolo XVIII del *Saggio V* della seconda edizione.

naturale, sintonizzato sui temi dell'eguaglianza e della libertà civile era il riconoscimento del *diritto* di proprietà, proporzionato alle forze individuali di appropriazione, di coltivazione e conservazione del suolo. Ammesso l'eguale diritto degli uomini alla terra, Pagano riconosceva una diseguaglianza assolutamente inevitabile nei risultati contingenti, condizionati dal grado maggiore o minore di *attività* e di *forze* impiegate. La proprietà traeva nuova, modernissima legittimità non solo dall'originario titolo della semplice occupazione, come per Rousseau, ma dall'atto esterno del *lavoro*, considerato il primo atto autenticamente umano in rapporto alla terra, secondo la lezione ricavata dai *Two Treatises on Government* (1690) di Locke, citati in una nota introdotta per la prima volta nel capitolo XVIII del *Saggio V* del 1792<sup>37</sup>. Il mistero di un'umanità dedita al *lavoro* era ancora da riferire all'intervento della *natura* che aveva saputo indirizzare l'uomo moderno di Vico e Genovesi alla soddisfazione dei propri, accresciuti bisogni. E, tuttavia, proprio in virtù di tutto ciò, l'economia moderna fondata sul valore del *lavoro*, come la morale su quello dell'*azione* nella *polis*, veniva riferita a quell'ordine istituito da veri rapporti di giustizia, che includevano occasioni e condizioni di possibilità. Fondare il *diritto* di proprietà sul lavoro e la naturale diseguaglianza degli uomini significava anche riconoscere un *limite* all'accumulazione dei bisogni superflui, garantito dal diritto naturale alla sopravvivenza di tutti i cittadini *virtuosi* e *lavoratori*:

Così se tu, uomo mortale, – si legge ancora nel nuovo capitolo XVIII – distendi la tua mano e la tua forza di là del confine che ti segnò la natura, se occupi dei prodotti della terra tanto che ne sian offesi gli altri esseri tuoi simili e manchi loro la sussistenza, tu proverai il riuerto loro; il tuo delitto è l'invasione, il violamento dell'ordine: la tua pena è la tua distruzione (*Sp2*, p. 345).

La «generale società dell'umana specie» (ivi, p. 20), fondata sull'immutabile legge naturale dell'aiuto reciproco, imponeva vincoli essen-

<sup>37</sup> «Giovan Lok, nel *Governo civile*, è il solo che 'l vero principio adottò del dritto della proprietà. La terra, ci dice, è comune; ma il lavoro, la fatica, l'industria è di ciascuno. La terra dunque lavorata, che è la sola fertile terra, divien di colui, che in quella il suo lavoro adoperò» (*Sp2*, p. 343, nota). E tale definizione sarà, poi, riproposta nel preambolo al *Progetto di Costituzione della Repubblica Napolitana presentato al Governo Provvisorio dal Comitato di Legislazione*, per ribadire che «da quel primo fonte di tutti i dritti deriva altresì quello della proprietà. La proprietà reale è una dimanzazione e continuazione della personale» (cfr. Biblioteca Nazionale di Napoli, coll. S.Q. XXXIII A.54/5, ora in *La Costituzione della Repubblica napoletana del 1799*, Napoli, 1997, p. 13).

ziali all'esercizio del diritto di proprietà. Gli stessi che Pagano non esitava a far valere in un'altra variante introdotta nella seconda edizione per confutare le tesi del pur ammirato Locke che «niuno limite all'avidità degli uomini pone, dapoiché col danaro si può, secondo lui, acquistare quanto si vuole» (ivi, p. 345, nota). L'uso illimitato e irregolare della *moneta*, funzionale agli interessi della grande proprietà terriera, finiva per inquinare il principio di libertà individuale ed alterare la natura stessa dell'uomo, i nobili sentimenti di solidarietà e socialità. Nasceva da qui l'esigenza di disciplinare gli incentivi economico-utilitaristici e di esaltare i caratteri della piccola proprietà nelle comunità preromane. Coerenti con le finalità critico-riformatrici del pensiero paganiano si rivelava, ancora una volta, l'insegnamento del maestro Genovesi di cui l'allievo poteva condividere gli ideali di giustizia sociale e di spirito pubblico, opposti, nelle *Lettere accademiche*, all'«avidità, oceano senza lidi, (che) non si può satollare che a spese di migliaia e migliaia di persone, cui è forza restare a secco per l'altrui ingordigia»<sup>38</sup>. Il delicatissimo punto di equilibrio tra diritto di proprietà e legge naturale di umana solidarietà richiede la tutela della «proporzionata uguaglianza de' dritti», garanzia di *libertà civile* (ivi, p. 340 e *Sp1*, p. 139), inconciliabile con gli «stabilimenti feudali» e i «dritti proibitivi». A proposito degli «stabilimenti feudali», già nel capitolo X del *Saggio II* della seconda edizione si introduceva un brano (assente nel corrispondente capitolo XIII del 1783), per mostrare l'analogia del rapporto di protezione goduto dagli antichi *clienti* con quello stabilito in origine dai feudi, cioè dai beni «dati in tenuta con *bonitario* e dipendente dominio» (*Sp2*, p. 175)<sup>39</sup>. Ritornava qui la forte influenza della lezione di Vico. Alla decisa attenuazione dei riferimenti all'esemplarità dell'erudizione classica, riproposta nelle note finali di ogni *Saggio*, corrispondeva un approfondimento del ricorso al filosofo della *Scienza nuova*, conseguito, però, nella direzione di quell'autonomia teorica, già riven-

<sup>38</sup> A. GENOVESI, *Lettere accademiche*, cit., p. 491.

<sup>39</sup> Il tema conosceva importanti approfondimenti nel brano conclusivo del capitolo X del *Saggio III* (in cui confluivano i capitoli XV-XVII della prima edizione), teso a sottolineare (con diretto riferimento al capitolo XII del *Saggio II* sul «paragone tra' compagni de' Germani, socii de' Greci e i cavalieri erranti degli ultimi barbari tempi» [*Sp2*, pp. 178 sgg.], corrispondente al capitolo XV della prima edizione, in *Sp1*, pp. 53-56) la «somialianza» del «così fatto feudale governo de' primi Greci» descritto da Omero con quello retto sui «dritti di clientela», esercitati dagli eroi sulla plebe minore e assimilabili al dominio dei «baroni della mezza età» (*Sp2*, p. 229).

dicata nel 1783. Il capitolo II del *Saggio III* della prima edizione confluiva nella nota finale del capitolo I del 1792 (ivi, pp. 430-433), ma senza il brano conclusivo dove veniva ricordato a proposito del «sistema feudale omerico, di cui appena un torbido passeggero lampo vide il Vico e noi abbiamo alla piena luce ritratto» (*Sp1*, p. 13). Il nuovo orientamento assunto dalla analisi «de' principii, progressi e decadenza delle società» rivelava, sul piano teorico, la presenza di un'irrisolta conciliazione tra la lezione di Vico e quella della storiografia illuministica, tra la visione ciclica della storia che aveva giustificato il ricorso al parallelismo tra mondo arcaico e mondo medievale e l'adesione ad un modello di progresso delle nazioni «colte e polite»<sup>40</sup>. La spia di tale disagio era testimoniata dal minore rilievo del riferimento a Vico, collocato in una nota del capitolo IX del *Saggio II* della seconda edizione (versione sintetica del brano finale del corrispondente capitolo XIV del 1783, in ivi, p. 52) a proposito dei *clienti* romani che (al pari dei *soci* omerici e dei *compagnoni* germanici) avevano ricevuto il solo dominio *bonitario* dei campi (*Sp2*, p. 172, nota). La citazione di Vico e della *Scienza nuova* ritornavano nel capitolo II del *Saggio V* del 1785 (*Sp1*, p. 89) a proposito del «pieno dominio» (*quiritario*) della plebe e dell'acquisito diritto di cittadinanza che il corrispondente capitolo della seconda edizione si affrettava ad eliminare, lasciando il solo elogio del filosofo napoletano che «acutamente vide i principii della scienza dell'origini e de' progressi delle società» (*Sp2*, p. 300). E su questi si soffermavano i capitoli del volume II (1792) dei *Saggi*, abbandonando la riflessione sulle *origini* della storia umana. Nel *Saggio IV* l'attenzione di Pagano si concentrava, infatti, sul «progresso delle barbare società», sul «terzo ed ultimo loro periodo». La storia della civiltà quale civiltà politica diventava il motivo dominante, mostrandosi al centro di un brano introdotto nel capitolo V del *Saggio V* del 1792, per sottolineare la benefica influenza sullo «stato politico delle nazioni» delle «cognizioni morali e politiche, che i dritti e i doveri dell'uomo e del cittadino, del corpo sociale e de' suoi rettori additano» (ivi, p. 309). Per Pagano,

<sup>40</sup> Cfr. S. ROTA GHIBAUDI, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Torino, 1961, pp. 99-100. Sull'analisi degli «stabilimenti feudali» si veda V. FERRONE, *I profeti dell'illuminismo...*, cit., pp. 296-297. Di «oscillazioni e contraddizioni» in Pagano a proposito del «riferimento alla repubblica come forma storica e ideale di governo» ha parlato con finezza F. DIAZ nel noto contributo su *L'idea repubblicana nel Settecento italiano fino alla rivoluzione francese* (1971), poi in ID., *Per una storia illuministica*, Napoli, 1973, pp. 455-457.

il punto essenziale di riflessione si manteneva fermo al governo aristocratico feudale, destinato ad assumere nel 'sistema' politico delle nazioni moderne connotazioni diverse ma sempre ricorrenti nella storia umana<sup>41</sup>. È quanto testimoniavano le più avanzate esperienze storiografiche contemporanee. Particolare interesse aveva suscitato la lettura degli storici scozzesi di secondo Settecento, impegnati a scorgere la stretta connessione tra feudalesimo e processo di civilizzazione dell'Europa moderna. In proposito, è da notare l'interessante integrazione che subiva il capitolo XIV del *Saggio III* del 1783 (*Sp1*, pp. 37-39), confluito nella nota finale del corrispondente capitolo XIV della seconda edizione che nella conclusione introduceva una nuova testimonianza tratta dal libro II della *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) di Guillaume-Thomas Raynal, per documentare la tesi della permanenza di relazioni feudali nella storia contemporanea di «Malaca [...] nelle tribù dei Bedes del Ceilan», nelle isole di Sumatra e Giava (*Sp2*, p. 449)<sup>42</sup>. Nell'esplicito accostamento dei barbari al governo feudale l'eredità vichiana nella paganiana filosofia delle leggi si saldava ai contributi della moderna *histoire philosophique*<sup>43</sup> e del suo metodo

<sup>41</sup> La denuncia, resa in termini espliciti nel capitolo X del *Saggio III* della seconda edizione (assente nel corrispondente capitolo XVII del 1783, in *Sp1*, p. 50), era la riformulazione della tesi enunciata in un brano del capitolo XVI del *Saggio III* della prima edizione (ivi, pp. 46-47), privo del riferimento al governo feudale che «avrà sempre luogo nella barbarie delle nazioni tutte» (*Sp2*, p. 229). Nel 1792 risulta approfondito il ricorso a Vico nella direzione di quell'autonomia teorica, già rivendicata nel 1783. Il capitolo II del *Saggio III* della prima edizione confluiva nella nota finale del capitolo I del 1792 (ivi, pp. 430-433), ma senza il brano conclusivo dove l'autore della *Scienza nuova* era ricordato a proposito del «sistema feudale omerico, di cui appena un torbido passeggero lampo vide il Vico e noi abbiamo alla piena luce ritratto» (*Sp1*, p. 13). Propenso ad attenuare l'influenza diretta del filosofo della *Scienza nuova* in Pagano e ad accentuare quella di Locke nell'analisi dei caratteri del governo feudale e della «proprietà» è D. IPPOLITO, *op. cit.*, pp. 10 sgg., 88 sgg.

<sup>42</sup> Per l'*Histoire philosophique* e lo studio delle sue fonti, dopo i noti lavori di Feugère e Venturi, Duchet e Goggi, si vedano le acute pagine di G. IMBRUGLIA, *Lo storico e l'opinione pubblica. Raynal dalle «Nouvelles littéraires» all' Histoire des deux Indes*, in *Per Salvatore Rotta*, «Studi settecenteschi» XVII (1997), pp. 153-185. Dello stesso autore è da vedere il contributo su *Enlightenment in eighteenth-century Naples*, in *Naples in the eighteenth century: the birth and death of a Nation state* (ed. by G. Imbruglia, Cambridge, 2000), che ha giudicato i *Saggi* paganiani inscrivibili nel modello di 'storia filosofica e politica', contrassegnata dall'obiettivo politico ben definito di liberare dalla «seconda barbarie del feudalesimo» (p. 92).

<sup>43</sup> Sul tema e la relativa discussione critica della letteratura di riferimento (da Ga-

comparativo, la cui presenza a Napoli documentavano le *conversazioni* massoniche degli inizi del 1792 nella casa in comune di Domenico Bisceglia e Francesco Saverio Salfi<sup>44</sup>. Confrontarsi col testo della *Histoire philosophique* significava abbandonare i tradizionali schemi di osservazione, fondati sulla successione cronologica. L'esame dei fatti particolari presupponeva la riflessione sul divenire delle società e delle nazioni, innalzate a nuovi oggetti di indagine. L'interpretazione storica maturava nell'articolato orizzonte delle discussioni di storia della civiltà dal punto di vista sociale ed economico, per rispondere alla complessa questione del destino della società moderna dinanzi alla drammatica, ma naturale alternanza ciclica di barbarie e incivilimento. Discussioni che, al di là delle posizioni politiche conservatrici di Raynal nel periodo rivoluzionario, tanto avevano coinvolto i protagonisti dell'illuminismo meridionale e giustificato l'eccezionale fortuna della «storia filosofica» negli scritti di Genovesi e Longano, Grimaldi e Filangieri<sup>45</sup>.

La differenza tra modello feudale e ordine statale corrisponde sempre di più alla netta differenziazione tra *diritto* e *privilegio*. Dando in proprietà gli individui e i diritti personali, il rapporto feudale altera il *naturale* diritto alla proprietà, quale *conquista* di beni in base al principio delle capacità lavorative individuali<sup>46</sup>. Se la terra è utile all'uomo non solo per produrre ma per soddisfare i bisogni di chi lavora, la sua proprietà non può essere gravata da alcuna imposizione. La denuncia dei comportamenti e delle regole lesive dei vantaggi della proprietà veniva svolta nel 1792 in base al principio di libera iniziativa economica, difeso dall'avvocato dei poveri presso il Tribunale dell'Ammiragliato

lasso a Venturi e Giarrizzo, da Ferrone a Rao e Villani) cfr. G. IMBRUGLIA, *Rivoluzione e civilizzazione. Pagano, Montesquieu e il feudalesimo*, in *Poteri. Democrazia. Virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, a cura di D. Felice, Milano, 2000, pp. 99-122.

<sup>44</sup> Cfr. N. NICOLINI, *La spedizione punitiva del Latouche-Tréville (16 dicembre 1792) ed altri saggi sulla vita politica napoletana alla fine del secolo XVIII*, Firenze, 1939, p. 92.

<sup>45</sup> Cfr. G. IMBRUGLIA, *Storia filosofica e l'«Histoire des deux Indes» di Raynal a Napoli nel secondo Settecento*, in «Prospettive Settanta» XIII (1991) I, pp. 53-75.

<sup>46</sup> Specifici riferimenti a queste tematiche introduce il capitolo XXI del *Saggio V*, apparso per la prima volta nella seconda edizione e dedicato all'esame delle «leggi ed usi distruttivi della proprietà»: «Come i *stabilimenti feudali*, che danno in proprietà le persone e i dritti personali, distruggono la libertà civile e le leggi naturali e sociali, così i *dritti proibitivi* annullano la proprietà, la di cui natura porta il far uso delle sue cose come e quanto atalenta. [...] Una proprietà che distrugge la natura della proprietà, un dritto che annulla il dritto è un mostro civile e una cosa che nel tempo istesso è e non è» (*Sp2*, pp. 348-349).

nel *Ragionamento sulla libertà del commercio del pesce in Napoli*, pubblicato nel 1789 contro l'*assisa* e il *monopolio*, «iniqui dritti proibitivi di vendere», mortificanti l'attività dei pescatori napoletani, di «co-testi agricoltori del mare» che «di pochi negozianti di pesce vivono que' miseri nella vera schiavitù»<sup>47</sup>. È, quella qui rivendicata, la libertà dai vincoli protezionistici, necessario complemento di quella più ampia libertà individuale, teorizzata, poi, nei *Saggi* del 1792 contro le illegittime prerogative di un potere privato non regolato dalle leggi e, perciò, non autorizzato a gravare sul *diritto* di proprietà.

Così, il confronto con le diagnosi genovesiane non eludeva la delicata questione circa il rapporto con la 'classe' feudale. La sua abolizione non era stato l'obiettivo finale e fondamentale dei riformatori meridionali che, fiduciosi in una riconversione dei nobili in produttori-investitori, avevano respinto l'utopia di ogni radicale egualitarismo. Da qui il compito dello Stato di correggere solo le diseguaglianze socio-economiche più vistose, non il sistema feudale nel suo complesso ma il parassitismo sociale e i privilegi irrazionali in grado di rendere la nobiltà feudale sfruttatrice e inutile al bene pubblico. E tale lettura non poteva non stimolare discussioni e polemiche, suscitando l'attenzione e la reazione di ambienti politici napoletani se non ostili certo molto tiepidi nei confronti delle proposte del riformismo. All'incerta frontiera tra riforme e rigenerazione dell'ordine feudale guardava il «moderatismo» dei collaboratori della «Scelta Miscellanea» negli anni immediatamente a ridosso dell'istituzione del Supremo Consiglio delle Finanze, nato nel 1782 con il compito, affidato a riformatori del calibro di Filangieri e Palmieri, di promuovere provvedimenti eversivi della feudalità, di «riformare gli antichi e perniciosi abusi del confuso sistema» esistente, in modo da «restituire efficacemente l'abbattuto vigore alla Nazione promuovendo i sicuri canali della ricchezza dei sudditi e dello Stato»<sup>48</sup>. Incrementava il dibattito dal punto di vista giuridico e politico anche

<sup>47</sup> *Ragionamento sulla libertà del commercio del pesce in Napoli*, diretto al Regio Tribunale dell' Ammiragliato e consolato di mare da FRANCESCO MARIO PAGANO, avvocato de' poveri in esso Tribunale e regio professor di dritto nell'Università napoletana, Napoli, s.e., a novembre 1789, pp. 12, 13, 22, 18. Dopo i noti studi del Solari cfr. V. MARTORANO, *A proposito del 'Ragionamento sulla libertà del commercio del pesce a Napoli' di F. M. Pagano*, in «L'Acropoli» IV (2003) 6, pp. 748-762.

<sup>48</sup> *Regolamento per lo stabilimento del Consiglio di Azienda* (Caserta, 19 ottobre 1782), cit. da G. MASI, *L'Azienda pubblica del Regno di Napoli dal 1771 al 1782*, Bari-Napoli, 1948, p. 128 nota.

l'approfondimento della «criminale procedura», usurpata dai baroni e resa da questi incompatibile con la «sicurezza privata» e la «civile libertà». Di ciò si trattava nel libro III della filangeriana *Scienza della Legislazione* (1783) in cui «la feudalità sarà urtata di fronte»<sup>49</sup> alla luce di quell'esigenza teorica incline a raccogliere la lezione di Vico nel riconoscere lo sviluppo stadiale della società, a teorizzare il passaggio dallo stato di natura a quello civile in termini (vichiani) di evoluzione, inconciliabili con l'alternativa contrattualistica, eppure problematicamente condivisa per quel bisogno di «forza pubblica [...] unita ad una ragione pubblica» in quanto principio normativo di vita civile e, perciò, identificata con «l'origine ed il motivo delle società civili [...] delle leggi; [...] per conseguenza l'oggetto unico ed universale della legislazione»<sup>50</sup>. Nell'agosto del 1783 le «Notizie Letterarie Patrie» della «Scelta Miscellanea» segnalavano, senza alcun commento, la pubblicazione della *Scienza*, invitando, tuttavia, il lettore al confronto con altri scritti non neutrali<sup>51</sup>. È il caso degli opuscoli di Giuseppe Grippa, professore di matematica a Salerno e socio della Reale Accademia di Scienze e Belle arti. La sua polemica *Lettera al Signor Cavaliere D. Gaetano Filangieri sull'esame di alcuni suoi progetti politici* (1782) veniva segnalata nella «Scelta» del 1783 sotto le modeste vesti di un annuncio bibliografico, per attirare l'attenzione dei lettori sugli elogiati valori dell'aristocrazia militare<sup>52</sup>. Altro era il contenuto della segnalazione, nella «Scelta» del 1784, di un altro opuscolo del Grippa, *La Scienza della Legislazione Sindacata* (1784) che riproponeva con aggiunte la *Lettera* del 1782, intervenendo direttamente sulla questione

<sup>49</sup> Così in una lettera a Domenico Pepe al quale confidava: «Le persecuzioni di alcuni mostri, che si chiamano baroni, in vece di scoraggiarmi, mi hanno inasprito. Io mostrerò che i loro pretesi dritti sono incompatibili colla sicurezza privata e colla civile libertà» (Gaetano Filangieri a Domenico Pepe, Napoli, 3 febbraio 1781, in Museo civico «Gaetano Filangieri» di Napoli, Archivio privato, ms. 28/62, poi in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, t. V, cit., p. 769, poi in E. LO SARDO, *Il mondo nuovo e le virtù civili. L'Epistolario di Gaetano Filangieri. 1772-1788*, Napoli, 1999, p. 201).

<sup>50</sup> G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione* (1780), lib. I, capo I, ed. critica, vol. I, a cura di A. Trampus, Venezia, 2003, p. 51, 52. «Il fatto è – ha osservato acutamente S. Cotta – che in Filangieri le due tradizioni – quella vichiana e quella contrattualistica – si sovrappongono meccanicamente, senza che ne venga non dico risolta ma nemmeno avvertita la profonda contraddittorietà» (S. COTTA, *Gaetano Filangieri e il problema della legge*, Torino, 1954, p. 97).

<sup>51</sup> Cfr. SM, n. X (ottobre 1783), «Notizie Letterarie Patrie», p. 639.

<sup>52</sup> Ivi, n. III (marzo 1783), «Notizie Letterarie Patrie», p. CXCVIII.

della feudalità. Al centro era la polemica contro le radicali proposte politiche filangeriane cui opporre un diverso programma di interventi per riformare l'ordine feudale senza però distruggere il baronaggio. Coerente con tutto ciò risultava la rivalutazione dei «corpi intermedi» (*maggiorascato e fedecommissi*) indispensabili alla difesa di una «monarchia moderata» e in sintonia con le condivise teorie costituzionalistiche del Montesquieu. E il moderatismo di questo «riformista» meridionale, diventato schietto conservatorismo, preoccupato di consolidare i vantaggi della situazione presente, si identificava con le strategie culturali della «Scelta». Nella segnalazione era ampio e documentato il commento alle tesi del Grippa, elogiato per la serietà ed acutezza delle sue riflessioni in grado di assicurare un contributo critico originale alle proposte filangeriane sulla «nuova ripartizione da farsi delle giudicarie funzioni per gli affari criminali», su «un Progetto di riforma da farsi nella ripartizione della podestà giudiziaria nelle Provincie del Regno»<sup>53</sup>. Né diverso tono elogiativo la «Scelta» adottava nella stessa 'sezione' del numero del 1784 per segnalare la *Lettera Apologetica del Principe di Strongoli al Dotto Sr. D. Giuseppe Grippa circa l'Opera del Cav. D. Gaetano Filangieri* (1784). Anche questo interprete – al pari di Grippa – aderiva a una posizione politica moderata, convinto che non si dovesse sovvertire il sistema feudale, eliminando il potere baronale. Una lettura sottolineata e in parte condivisa nella segnalazione che esaltava la testimonianza del principe, utile a dare «una più limitata estensione» alle tesi della *Scienza* filangeriana – contrarie, in alcuni casi, a «una utile amministrazione, ed alla natura del governo monarchico» – ma avendo sempre «in vista il pubblico bene, e non già alcun privato interesse, da cui nella sincerità del suo animo, e nella integrità del suo carattere non potrebbe giammai esser sedotto [...]»<sup>54</sup>.

Tuttavia, la sfida ai riformatori moderati veniva rilanciata dalla fortuna europea di Filangieri, alimentata dai suoi rapporti personali con Franklin e i fratelli delle logge massoniche di Napoli e delle *Neuf*

<sup>53</sup> Ivi, n. XII (dicembre 1784), «Notizie Letterarie Patrie», pp. 832-833. Sul Grippa e la polemica con Filangieri dopo i magistrali studi di N. Cortese e F. Venturi si vedano le innovative pagine di P. VILLANI (*Un oppositore di Filangieri: G. Grippa, professore nelle scuole di Salerno* [1966], poi ampliato in ID., *Il dibattito sulla feudalità nel Regno di Napoli dal Genovesi al Canosa*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, 1968, in partic. pp. 269-273, 286-291) e, da ultimo, i richiami in V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, 2003, pp. 51-52.

<sup>54</sup> SM, n. XII (dicembre 1784), «Notizie Letterarie Patrie», p. 833.

*Soeurs*. Diretto fu il coinvolgimento della sua *Scienza* nel dibattito aperto dalle esperienze politiche e costituzionali della rivoluzione americana. Quest'ultima documentava la possibilità di costruire un documento scritto capace di contenere i principi fondamentali della vita civile di un popolo. Così, auspicava Filangieri,

non si vedrebbero più tante leggi d'eccezione per una sola legge di principio, tante leggi interpretative per una sola legge fondamentale, né tante leggi nuove che si contraddicono colle antiche; così finalmente i codici delle leggi, che oggi sono i libri del disordine e della confusione, potrebbero divenire i monumenti del buon ordine, e l'aggregato di molti principi uniformi concatenati e diretti ad un oggetto comune<sup>55</sup>.

La documentazione che la «Scelta» produsse pubblicando una serie di estratti dal *Nuovo Codice delle Costituzioni de' tredici Stati Uniti dell'America Settentrionale* non era solo il riconoscimento dell'importanza di un evento destinato a mutare gli equilibri del mondo moderno, ma un'iniziativa politico-culturale assunta per far convergere l'interesse dei riformatori meridionali su alcune tematiche proprie del moderno modello di repubblica rappresentativa e federale: la riforma della religione in quanto «culto pubblico», il «diritto ad un processo per via di Giurati», la «libertà della stampa» e i «buoni costumi», la «libertà delle deliberazioni, della parola, delle contestazioni nell'una, e nell'altra Camera della Legislatura [...] così essenziale a' diritti del Popolo»<sup>56</sup>. Al di là dei significati specifici di questi temi, il fatto veramente nuovo stava nell'affermazione di un modello culturale e politico che, alternativo a quello tradizionale, corporativo e cetuale, metteva l'uomo sociale e i suoi diritti al centro della politica moderna. L'esperienza americana diventava con e oltre Montesquieu il luogo emblematico della massima distanza tra il vecchio e il nuovo sistema politico in cui la gloriosa tradizione repubblicana, fondata sul modello di «governo misto», cedeva la sua funzione di orientamento ai moderni repubblicani radicali, alle loro rivendicazioni dei diritti dell'uomo in base alle istanze egalarie e democratiche del tempo. Nella Napoli della metà degli anni Ottanta il dibatti-

<sup>55</sup> *La Scienza della Legislazione*, cit., lib. I, capo VIII, vol. I, p. 88.

<sup>56</sup> Estratto del nuovo Codice delle Costituzioni de' tredici Stati Uniti dell'America Settentrionale, in SM, n. I (gennaio 1784), «Notizie Politiche», pp. 68 sgg.; ivi, n. II (febbraio 1784), pp. 132, 134. Le relazioni con Franklin e il rapporto tra legge e costume in Filangieri sono rispettivamente al centro dei contributi di M. FIRPO e A. ANDREATTA, in *Gaetano Filangieri e l'illuminismo europeo*, cit., pp. 147-164 e 165-199.

to politico, acceso dalla propaganda filoamericana dei circoli massonici si soffermava sulla nuova dimensione della legalità costituzionale che all'assolutezza dell'ordine feudale opponeva un'organizzazione rinnovata dalla moderna forma politica di *federazione* e di governo *rappresentativo*, l'unica in grado di assicurare un senso costituzionale al complicato tema della 'sovranità' popolare. La «Scelta» offriva ai lettori italiani i documenti di una contrastata ma esaltante fase storica della vita dei coloni americani tra discorsi teorici appassionati e ridefinizione di norme relative al diritto di voto, alle procedure elettive dei rappresentanti, alla fondazione di istituzioni di garanzia dei diritti e doveri del cittadino, alla tutela dei principi fondamentali di distinzione e di equilibrio dei poteri attraverso le norme del limite alla «moltiplicità degli Impieghi nella medesima testa o persona», il carattere elettivo della carica di «Governatore» e la «distribuzione» della «potestà Giudiciaria»<sup>57</sup>.

Filangieri aveva risposto a sollecitazioni di questo tipo con la proposta di una migliore organizzazione del fattore produttivo e una più equa distribuzione della terra. Così superava il modello della monarchia illuminata con la scoperta della «democrazia», fondata sulla riforma della proprietà terriera e dei costumi, su una pedagogia politica, garanzia di partecipazione estesa al di là della *virtus* dei pochi. All'esame delle «leggi che riguardano l'educazione, i costumi e l'istruzione pubblica» veniva dedicato l'intero libro IV della *Scienza della Legislazione*, apparso nel 1785<sup>58</sup>, quando la «Scelta Miscellanea» era già un periodico «estinto» e si pubblicava il volume secondo dei *Saggi* di Pagano. In esso trovavano spazio giudizi che, sul piano sociale e politico generale, sottintendevano l'esigenza di una riforma della legislazione, lontano dall'influenza negativa della giurisprudenza feudale, testimoniata dai nefasti effetti quotidiani di quella «farragine delle leggi», già denunciata nel *Politicum* e irrisolvibile dal solo punto di vista tecnico-giuridico, senza il riferimento alla necessaria riforma dell'*educazione pubblica*<sup>59</sup>. È il grande tema

<sup>57</sup> *Siegue l'Estratto del nuovo Codice delle Costituzioni de' tredici Stati Uniti dell'America Settentrionale*, ivi, n. III (marzo 1784), pp. 192, 193; ma sui temi indicati sono interessanti le prime riflessioni raccolte in *Questioni politiche*, ivi, n. III (marzo 1783), articolo VI, pp. CLXXXIII-CLXXXV; ivi, n. IV (aprile 1784), pp. 257-261 e, ivi, n. VII (luglio 1784), «Notizie Politiche», pp. 484-486.

<sup>58</sup> *La Scienza della Legislazione*, cit., lib. IV, parte I, vol. V, a cura di P. Bianchini [2004], pp. 3 sgg.

<sup>59</sup> F.M. PAGANI *Politicum universae Romanorum nomothesiaee examen...*, Neapoli, J. Raymundus excudebat, 1768, parte II, cap. XI, p. 124 (d'ora in poi si cita con *Politicum*), tr. it. in *Illuministi italiani*, t. V, cit., p. 835. Il tema è discusso nel fonda-

ricorrente nei *Saggi*, per contrastare l'antico «spirito di dilazione, di cavilli, di contrasti, di privato interesse, di mutua inimicizia delle classi, di vicendevole diffidenza» che la «continuazione, e conclusione dell'opra» denunciava in pagine del *Saggio VII* del 1785 (*Sp1*, pp. 261-262), destinate a cadere nella seconda edizione. Solo attraverso la garanzia delle leggi può assumere valore l'esercizio dei diritti dell'uomo-cittadino e, con essi, realizzarsi il fine della conservazione a cui l'umanità è stata dalla natura destinata dal punto di vista fisico e morale. Regolata dalla moderna *libertà civile*, la soluzione del rapporto tra *libertà* e *autorità* rifletteva in Pagano l'affermazione di un concreto, rinnovato messaggio politico. L'alleanza di trono e *philosophes* poteva essere salvata solo se *governo* e *legislazione* diventavano i segni distintivi della nazione napoletana, il criterio di valutazione di una monarchia moderna, fondata sulle leggi contro gli abusi e i privilegi, imputabili all'incremento dell'«indipendenza privata». Sul tema poteva meglio valere l'indicazione metodologica delle familiari pagine filangeriane sulla necessità di trasformare l'indagine di Montesquieu su «quello che si è fatto» in una ricerca di regole, su ciò che «si dovrebbe fare», per realizzare un «sistema compiuto e ragionato di legislazione» che «niuno ci ha dato ancora» e ridurre «questa materia ad una scienza sicura ed ordinata, unendo i mezzi alle regole e la teoria alla pratica»<sup>60</sup>. Un'esigenza tanto più condivisibile negli anni Novanta, quanto più acutamente era avvertita la decaduta realtà politica della Napoli di Maria Carolina e di John Acton che avevano sconvolto l'antico potere dei giudici togati e favorito una militarizzazione dell'intera vita giudiziaria<sup>61</sup>. Coerente con il fallimento della pubblica amministrazione e con l'esercizio di un potere personale autonomo fu l'avvento di un vero e proprio stato di polizia. Pagano l'avrebbe sperimentato direttamente se già nella dedica delle *Considerazioni sul processo criminale* (1787) a Luigi Medici scriveva di aver deciso «di non imprimere più alcuna delle mie produzioni», avendo dovuto ingoiare «l'amaro frutto [...] raccolto da' miei Saggi politici»: «Una fiera persecuzione, che la calunnia ordì, è stato il compenso delle mie lunghe vigilie»<sup>62</sup>. E, a sug-

mentale studio di A. M. RAO, *L' 'Amaro della feudalità'. La devoluzione di Arnone e la questione feudale a Napoli alla fine del '700*, Napoli, 1984, p. 327 e nota.

<sup>60</sup> *La Scienza della Legislazione*, cit., *Introduzione*, vol. I, p. 19.

<sup>61</sup> Cfr., oltre ai noti e fondamentali studi di Ajello e Rao, G. ALESSI, *Giustizia e polizia I. Il controllo di una capitale. Napoli 1779-1803*, Napoli, 1992.

<sup>62</sup> *Considerazioni*, «Al R. Consigliere Signor Cavaliere D. Luigi Medici de' principi d'Ottaviano», pp. 1, 2 (non numerate).

gello di queste pagine, veniva accolto un noto motto di Tacito («Sed dum veritati consulitur, libertas corrumpatur», *Annales*, lib. I), per esprimere il preoccupante deterioramento della speranza nelle riforme mai tradotte in fatti o atti politici concreti. Direttamente esemplata sui contenuti dei capitoli finali del *Saggio VII* del 1785 (che ricostruivano, tra l'altro, la storia del processo *accusatorio e inquisitorio*, *Sp1*, p. 256), risultava lucidissima la descrizione dell'arretratezza sociale del Regno, diviso «quasi in due classi, di feudatari ed ecclesiastici, che tutto possiedono, e di un popolo povero all'eccesso, ed avvilito», tutti lontani dal «civile costume, e dalla sociale virtù» per la mancanza di un «sentimento di pubblico bene», figlio dell'«istruzione» e dell'«amore della costituzione, la quale manca, ove le voci e le forze delle leggi, e de' magistrati sono languide, la prepotenza di tutto dispone, e quindi non si conosce la libertà civile». La speranza di una rinascita era qui, come già nei *Saggi* del 1785, affidata ancora all'azione del governo monarchico, pur se un pessimismo storico si introduceva nella conclusione del capo XXI<sup>63</sup>. Era lo stesso che nei contemporanei versi del *Giustino* sanciva il fallimento della resistenza del re e dei suoi consiglieri al «crudel sentiero/de' tiranni»<sup>64</sup>. Nei *Saggi* del 1792, la disillusione si rifletteva in una lucida e amara diagnosi storico-politica, destinata ad attenuare fortemente le metafore fisico-naturali presenti nel testo del 1785, in un giudizio sulla crisi italiana contemporanea (capitolo VII del *Saggio VII*), parzialmente modificato nel capitolo VIII del *Saggio VI* della seconda edizione:

L'Italia fu simile a quel giardino, nel quale i fiori spuntano prima, che non sorgano le fruttifere piante, destinate a nutrire quel giardiniere, che dee coltivare i fiori; i quali ben tosto mancano, senza quella provvida mano, che per la debolezza languisce, né inaffiar gli può, e per accidente solo, e per bontà del suolo natio ne può talora schiuder qualcuno (*Sp1*, p. 249 e *Sp2*, p. 400)<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Ivi, p. 103. «E benché dal saggio e felice governo de' nostri principi si vanno a poco a poco estirpando le cagioni di tanto disordine, pure gli effetti per lungo tempo si faranno eziandio sentire, come le oscillazioni delle corde durano ben anche dopo l'urto cessato» (ivi, pp. 104-105). Cfr. il capitolo X del *Saggio VII*, in *Sp1*, 260.

<sup>64</sup> *Il Gerbino tragedia e L'Agamennone monodramma lirico dell'avvocato Francesco Mario Pagano...*, Napoli, presso i fratelli Raimondi, 1787, atto V, scena III, p. 61 (non numerate). Cfr., in proposito, B. ALFONZETTI, *Teatro e tremuoto. Gli anni napoletani di Francesco Saverio Salvi. 1787-1794*, Milano, 1994, pp. 67-69.

<sup>65</sup> Il corsivo è mio e indica il brano eliminato nel 1792.

Se non è facile stabilire per Pagano il momento in cui matura sentimenti antimonarchici, è, tuttavia, possibile documentare il netto mutamento di clima politico a partire dagli inizi degli anni Novanta, dopo la crisi rivoluzionaria e le vicende che tra il 1789 e il 1791 avevano fatto della Francia assolutista una monarchia costituzionale. A Napoli, l'editto del 1789 contro la costituzione di logge massoniche, la soppressione delle scuole private, la crisi dell'Università e la minacciata riforma degli studi sotto l'egida della curia romana annunciavano la fine di un felice e glorioso passato senza alcuna possibilità di compromesso. Lo Stato e la Chiesa coalizzati rivelavano interessi e finalità comuni: se il dispotismo reclamava la morte del *giacobino* ribelle, la tirannide sacerdotale mirava alla sconsecrazione dell'*idealista* religioso. Scrittori regalisti di ispirazione filogiansenistica o gallicana, stimati e sostenuti dalla corte borbonica fino al 1791, venivano scrutati con sospetto, mentre le loro opere conoscevano impedimenti e condanne sempre più esplicite<sup>66</sup>. L'accordo del 1791 – anno di pubblicazione del primo volume della seconda edizione dei *Saggi politici* – tra la Chiesa romana e la corte di Napoli (relativo soltanto alla questione delle nomine dei vescovi) e la partecipazione della monarchia, nel 1793, all'alleanza antifrancesa delle forze conservatrici segnarono la fine di quel rapporto fiduciario tra *princeps* e filosofilegislatori, evocato fin dalle pagine del *Politicum*<sup>67</sup>.

È emblematica la conclusione teorica del sintetico ma efficace *excursus* storico che le prime pagine dell'*Introduzione* del 1791 delineavano, partendo dall'«acutissimo Macchiavelli», per giungere, attraverso il «sensatissimo Michel Montagna», l'«immortale Ugon Grozio» e Hobbes, il «gran Lok», Montesquieu e Rousseau (*Sp2*, pp. 10, 11), alla cultura meridionale contemporanea. Di quest'ultima, Pagano sottolineava il coraggioso vigore critico che, «non ostante la funesta vicinanza della Corte di Roma» e il dannoso dominio del «più umiliante spirito feudale», si era elevato con Genovesi e il «sempre caro, ama-

<sup>66</sup> Su questi eventi e, in particolare, sulla creazione di una Giunta dei rei di Stato e l'allontanamento di Carlo De Marco dalla Segreteria dell'Ecclesiastico, nonché sulla testimonianza di Domenico Forges Davanzati (circa la decisione di Acton di «mettere i regalisti sotto una specie di attenta vigilanza» e quella dei «partigiani della corte di Roma», i veri mandanti degli arresti dei regalisti, accusati di diffondere «opinioni politiche contrarie ai principii monarchici») si veda la documentata ricerca di E. CHIOSI, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, 1981, pp. 321-322; e, per la prospettiva storica i noti e aggiornati lavori di A. M. Rao e P. Villani.

<sup>67</sup> Cfr. *Politicum*, parte II, cap. XI (pp. 123-130).

to ed immortal Filangieri» al «gusto del secolo», alle «massime della sana morale e della vera politica» (ivi, pp. 13,14). E, già nel 1787, proprio al *fratello* Filangieri, Pagano, sensibile al mutato clima storico-politico, annunciava che

il Tempio cadeva, l'edifizio minacciava ruine. Una mano pietosa e crudele insieme gli diè l'ultimo crollo per rifarlo. Non posso più dire colla carta<sup>68</sup>.

Per tutto ciò, nella biografia paganiana il distacco dalla monarchia borbonica non fu solo espressione di una pacifica scelta strategico-politica. Com'è stato opportunamente osservato, per lui e per la sua generazione formatasi «nel clima genovesiano, filangeriano e galiano», la «conversione ad un'idea di rivoluzione, che certamente non entrava nei canoni ispiratori della sua milizia e attività intellettuale», costituì un vero e proprio dramma<sup>69</sup>. Fu un'esperienza vissuta ad un profondo livello etico e intellettuale, in grado di consolidare i contenuti e la direzione della riflessione filosofica e politica. Estinta la fiducia nella politica della monarchia di diritto divino, rimaneva inalterata la fede nei principi del *regolare* governo, nei valori di *libertà civile* e di educazione pubblica alla giustizia e alle leggi che riemergevano commisurati e funzionali ai nuovi ideali repubblicani. Avversi allo stato assoluto e ad un modello di chiesa accentratrice, illuministi e riformatori, ex regalisti e filogiansenisti si ritrovavano in una comune battaglia politica sotto la nuova bandiera della rivoluzione. Il progetto riformatore non mutava

<sup>68</sup> F. M. Pagano a G. Filangieri, s.d. [ma estate 1787] in Biblioteca del Museo civico «G. Filangieri» di Napoli (mazzo 28, n. 31), poi in F. VENTURI, *Illuministi italiani*, t. V, cit., p. 935.

<sup>69</sup> Così G. GALASSO, *I giacobini meridionali* (1984), poi in *La filosofia in soccorso dei governi...*, cit., p. 513. Il problema delle relazioni con la corte borbonica e il confronto con la cultura illuministico-riformatrice sono stati al centro del dibattito storico-storografico. Se l'analisi di Venturi ha inteso mostrare la progressiva distanza di Pagano e della «classe colta napoletana dalle speranze di un assolutismo riformatore» (*Francesco Mario Pagano. Nota introduttiva*, cit., p. 825), di un'accentuata «volontà politica in direzione decisamente giacobina, dedotta da positive conclusioni ideologiche» ha parlato Raffaele Sirri a proposito del passaggio dalla prima alla seconda edizione dei *Saggi* (cfr. R. SIRRI, *La cultura a Napoli nel Settecento*, in *Storia di Napoli*, vol. VIII, Napoli, 1971, p. 240). La più recente indagine di R. AJELLO (*I Saggi politici di Mario Pagano e il loro tempo*, cit.) ha sottolineato, invece, gli atteggiamenti prudentziali e tendenzialmente dissimulatori. Meno propenso ad accogliere l'idea di una «conversione» dal riformismo alla rivoluzione è stato CAMPAGNA (*op. cit.*, pp. 154-156), richiamatosi al «gradualismo» di una concezione dominata da una *lex continui* (ivi, p. 155).

nei contenuti, adeguando la propria strategia d'intervento al nuovo scenario politico e sociale. Lo scopo diventava quello di ricomporre, alla luce del complicato equilibrio naturale, il valore della dimensione razionale del *facere* umano, affidando la previsione della correzione del corso storico e dell'inevitabile corruzione dei governi dispotici alla rinnovata indagine scientifica di *filosofia della storia*. Una prospettiva che può bene illuminare il senso di quella convergenza, opportunamente notata, tra «dimensione utopica della filosofia» e «dimensione storica della legislazione» che avvicina, ancora una volta, l'autore delle *Considerazioni sul processo criminale* e dei *Principii del codice penale* alla lezione mai dismessa del vichismo genovesiano<sup>70</sup>.

Se nel 1783 la *catastrofe fisica* aveva rappresentato il naturale arresto del corso storico, mostrando il possibile avvento di una nuova età, simbolo della speranza e della fiducia nell'azione della monarchia borbonica, nel 1792 il riconoscimento della *catastrofe sociale* comportava l'assunzione del carattere di necessità della *decadenza*, la fine di ogni illusione attesa in un intervento dall'alto. A tale consapevolezza corrispondeva, sul piano teorico, la sfiducia in un più o meno lineare progresso della storia umana. La dimensione progressiva si riduceva a poco più di una petizione di principio, manifestantesi, più che nella prospettiva cumulativa della storia dell'umanità, nell'andamento frastagliato e composito del corso storico. Quest'ultimo non alterava, insomma, il predominante pessimismo ciclico, restando la *decadenza* un'interferenza necessaria e pressoché ineluttabile della storia, richiamata al suo primo stadio di barbarie primitiva dove – come si legge nel capitolo V del Saggio VII del 1785 (riproposto nel capitolo VI del Saggio VI del 1792) – «la natura si rinvigorisce e i suoi dritti e forze ripiglia» (*Sp1*, p. 241 e *Sp2*, p. 394). Un ritorno, tuttavia, non identificabile con un termine temporale rigidamente predeterminato, visto che Pagano si impegnava subito a mostrare i caratteri di «diversità della seconda barbarie delle nazioni dalla prima, e del novello stato selvaggio» (*Sp1*, p. 240), in coerenza con quel principio di legalità naturale che, anche in tale contesto teorico e storico, non rendeva mai assimilabile fino in fondo la sua nozione di *decadenza* a quella di Vico<sup>71</sup>. Alla legge naturale veniva

<sup>70</sup> Cfr. F. TESSITORE, *Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale* (1976), poi in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 1995, vol. I, p. 350.

<sup>71</sup> Sul tema è interessante il contributo di M. C. PITASSI, *Francesco Mario Pagano tra Vico e il materialismo francese*, in «Rivista di filosofia» LXXIII (1982) 24, in partic. p. 355.

riferita la fenomenologia della corruzione dell'uomo e la decadenza delle nazioni. In un brano del capitolo XIII del *Saggio V* del 1792 (assente nel corrispondente capitolo XIII della prima edizione) alla definizione di «forza concentriva», secondo una terminologia di matrice newtoniana, criticamente orecchiante il linguaggio genovesiano, corrispondeva il concetto di *amor proprio*, espressione di una natura umana evoluta, di un *amor di sé* tradotto in forme sociali e politiche lontano dai noti giudizi negativi di Rousseau. Coerente con la sostenuta corrispondenza delle leggi fisiche dell'universo a quelle morali dell'uomo è la messa in relazione della corruzione umana e della «decadenza delle nazioni» con la separazione dell' «amor proprio e personale» dall'«amore de' nostri simili», rami dell'unico «tronco dell' amor di noi», riflesso nell'uomo delle due fondamentali forze naturali, la *concentriva* e la *diffusiva*, causa di *conservazione* o *espansione* dei corpi naturali e morali (*Sp2*, p. 381). Se la «forza concentriva» prevale, il falso interesse personale coincide con l'egoismo sociale che corrompe l'«amor del pubblico bene» e annienta con ciò l'uomo e il *corpo* sociale. È la denuncia che apre, nel 1792, il *Saggio VI*, introducendo varianti significative al testo del 1785:

[...] Il falso amor proprio, che degenera in egoismo, l'interesse personale, l'insensibilità verso degli altri, lo sfrenato amore de' sensuali piaceri è la depravazione della parte sensiente dell'uomo. [...] Or l'uomo depravato si è nel tempo stesso il cattivo cittadino: perciocché chi non ha le virtù sociali non sente l'amor del pubblico bene. Per la qual cosa l'istessa è la corruzione della società e degli uomini che la compongono (*Sp2*, p. 381)<sup>72</sup>.

Un'immagine impietosa, questa di una comunità e dei suoi abitanti che oggi certo non meritano né attendono riflessioni 'attualizzanti' ma debbono riconoscere nel proprio passato le ragioni di una *filosofia civile* che non può esser passata invano, nonostante tutto.

FABRIZIO LOMONACO

<sup>72</sup> Per il confronto con Genovesi si pensi a *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto dell'abate ANTONIO GENOVESI...* (1766), in Venezia, M. Fenzo, 1795<sup>3</sup>, lib. I, cap. III, in partic. § XVIII, p. 45. Cfr., anche per i riferimenti a Rousseau, CAMPAGNA, *op. cit.*, pp. 48-49 e 181-182. Sulle ragioni che spinsero Pagano a non citare Genovesi e la «dinamica delle forze attrattive e repulsive» è intervenuto R. AJELLO, *I Saggi politici di Mario Pagano e il loro tempo*, cit., pp. 36-41, 52-53 e note. Più interessata a enfatizzare il 'naturalismo' paganiano è l'indagine di V. FERRONE, *I profeti dell'illuminismo...*, cit., pp. 278-300.

## IL NEOVICHISMO DI STANISŁAW BRZOZOWSKI E LA SUA ANTOLOGIA DI SCRITTI VICHIANI\*

### 1. *Introduzione.*

Nei sotterranei della Biblioteca Nazionale di Varsavia, tra le carte provenienti da diversi tempi e diverse parti del mondo, un posto a sé occupano delle vecchie carte riempite di una scrittura a mano minuta, quasi illeggibile. Si tratta di un'antologia degli scritti di Giambattista Vico preparata agli albori del Novecento dall'intellettuale polacco Stanisław Brzozowski e corredata dai titoli in lingua polacca. Questa antologia, mai pubblicata e parzialmente reperibile negli archivi, è rimasta, per quanto io ne sappia, inosservata dalla critica. Dalla corrispondenza di Brzozowski si potrebbe supporre che nel 1910 sia stata completata e spedita all'editore accompagnata da un saggio monografico su Vico di notevole ampiezza. Diverse mie ricerche delle parti smarrite condotte negli archivi polacchi e in altri situati oggi in Ucraina non hanno riportato i risultati sperati. Della monografia su Vico non si ritrovano neanche frammenti; ne rimangono solo frequenti tracce nella corrispondenza dell'autore. L'antologia vichiana tuttavia, anche se non totalmente conservata o non interamente compiuta, offre un materiale d'indubbio valore. Il presente lavoro si propone di inquadrarla nel contesto del neovichismo di Brzozowski. Si è resa pertanto necessaria una ricostruzione del testo della stessa antologia, anche se nei limiti imposti dalle condizioni in cui si trova. Ma innanzitutto è necessario

\* Ringrazio la Biblioteca Nazionale di Varsavia e la Biblioteca Universitaria di Varsavia per i microfilm di manoscritti di Stanisław Brzozowski, e la Dottoressa Hanna Zasada, già direttrice della Biblioteca Universitaria, per l'inestimabile assistenza fornitami. Ringrazio inoltre Anna Cafaro, dottoranda del Boston College, per la puntuale verifica del testo delle selezioni dell'antologia brzozowskiana di Vico da me ricostruita, e Elżbieta Sikorska, studentessa dell'Università di Harvard, per la riscrittura dei testi polacchi con i caratteri specifici di questa lingua. All'amico Pasquale Tatò va la mia viva riconoscenza per l'attenzione che ha dedicato al mio testo italiano relativamente alla prospettiva linguistica.

incominciare con alcuni appunti sul Curatore e sul posto che Vico occupa nel suo pensiero<sup>1</sup>.

Stanisław Brzozowski (Lublin, 1878-Firenze, 1911), uno dei più interessanti e controversi intellettuali polacchi del primo Novecento, ne fu allo stesso tempo uno dei più tragici. Giovanissimo raggiunse la piena maturità intellettuale dopo un tempestoso periodo di formazione filosofica in continua lotta con il tempo, o meglio, in un'instancabile gara con la morte. Lavorò intensamente, lasciando un significativo patrimonio filosofico e letterario. I suoi scritti, tra cui quelli degli ultimi anni della sua vita, condotta in precarie condizioni di salute, non cessano di essere attuali. Brzozowski subì inoltre un'accusa, rivelatasi poi infondata, di tradimento della patria, e contro questa calunnia lottò fino alla morte. Mai documentata e mai provata, l'accusa partiva indubbiamente dal tipico agire provocatorio dell'Ocrana zarista dopo il 1905 mirante a svalutare agli occhi della nazione polacca i suoi figli più valorosi<sup>2</sup>.

Brzozowski assume oggi un ruolo sempre più significativo sul piano filosofico e letterario. Scrive di lui Czesław Miłosz:

Intellettualmente aveva superato i più celebri del suo tempo: questo ha determinato la sua posizione speciale e unica di oggi [...]; sarà sempre un nostro contemporaneo<sup>3</sup>.

Brzozowski fu uno di quei grandi sottovalutati e osteggiati che con la profondità e l'acutezza dello sguardo andarono oltre gli orizzonti dei

<sup>1</sup> Ho dedicato diversi studi sul neovichismo di Brzozowski a partire dalla tesi dottorale del 1983, *Vico's Thought in Brzozowski's Work*, pubblicata nel 1987 con il titolo *Stanisław Brzozowski a Polish Vichian*, e con i saggi apparsi nel 1984, 1986 e 1996 di cui seguono le indicazioni, dei quali mi sono servita per questa nota introduttiva all'antologia brzozowskiana degli scritti vichiani: *Stanisław Brzozowski: A Polish Vichian*, Firenze, 1987; *Brzozowski i Vico*, in «Pamiętnik Literacki» LXXXVII (1996) 2, pp. 53-83; *Vico: tradizione e interpretazione nel primo Novecento*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale» XXVIII (1986) 1, pp. 377-398; *A Polish Vichian: Stanisław Brzozowski*, in «New Vico Studies» II (1984), pp. 103-111.

<sup>2</sup> Cit. in Z. PIETRASIK, *Stwarzanie własnego świata* [La creazione del proprio mondo], in «Polityka», 20 aprile 1985. Come ha scritto Aleksander Świętochowski, 'l'hanno coperto di sputi, schiacciato con un ammasso di turpi sassi, badando solo che non l'ammazzassero perché soffrisse ma restasse vivo'.

<sup>3</sup> C. MIŁOŚZ, *A One-Man Army: Stanisław Brzozowski*, in ID., *Emperor of the Earth; Modes of Eccentric Vision*, Berkeley, Los Angeles, London, 1977, pp. 187-188.

contemporanei richiedendo da loro l'impossibile. Dai suoi compatrioti Brzozowski esigeva qualcosa di ancora più difficile: di staccarsi dai miti e dalle idee tradizionali con i quali cercavano di giustificare le proprie debolezze.

Morì trentatreenne in Italia, nei dintorni di Firenze, vinto dalla tisi contratta nelle prigioni dello zar, solo e povero. Aveva una piccola cerchia di amici e non pochi avversari, una moglie devotissima fino alla fine. Fu sepolto nel cimitero di Trespiano, dove nel 1928 fu eretto sulla sua tomba un monumento di Roberto Passaglia con una semplice iscrizione: «Stanislaw Brzozowski, poeta e filosofo. Polonia 1878-Firenze 1911».

Filosofo, teorico e critico letterario, scrittore e pubblicista, Brzozowski difficilmente si presta a una rigida categorizzazione all'interno del complesso clima intellettuale della sua epoca. Le sue instancabili ricerche, il tentativo incessante di trovare nella vastità delle sue letture la conferma e lo sviluppo delle proprie intuizioni, rendono il suo retaggio filosofico non sempre facile da definire complessivamente. Eppure il suo ricco percorso intellettuale, che comincia da Kant, passa da Marx a Sorel, da Antonio Labriola<sup>4</sup> a Bergson e a Nietzsche, per giungere alle posizioni moderniste del cardinale John Henry Newman, dimostra, malgrado l'apparente incompatibilità delle fonti, una sicura coerenza speculativa. Furono la forza e l'originalità del suo pensiero a permettergli di avvicinarsi criticamente e creativamente alle svariate voci dei suoi contemporanei, distinguendone momenti e tendenze progressive di valore primario e duraturo. Sicuro di sé, indipendente, Brzozowski procedeva per la sua strada, approfondiva le proprie posizioni, e nella ricchezza delle letture cercava alleati. E fu proprio Vico, sostenitore della «vecchia saggezza», che segnò nel percorso intellettuale del pensatore polacco una stabile presenza.

Nel complesso panorama delle polemiche intellettuali del primo Novecento, il pensiero di Vico forniva materiale d'interesse e d'interpretazione a intellettuali di opposti schieramenti. La fondamentale tesi storiografica vichiana sul rapporto tra le leggi della «storia ideale eterna» e il ruolo dell'uomo nella storia diventavano oggetto di discussioni

<sup>4</sup> Il contributo di Labriola e di Sorel al neovichismo di Brzozowski è l'oggetto della mia discussione nel volume sopra citato, *Brzozowski. A Polish Vichian*, pp. 65-113, e nell'articolo *Vico: tradizione e interpretazione nel primo Novecento*, cit., pp. 385-392. Trovo importante questo tema finora fortemente controverso tra i critici, e pertanto continuo con le ricerche.

diametralmente contrastanti. La posizione di Brzozowski in questa polemica potrebbe essere definita, con le parole di H. Stuart Hughes in *Consciousness and Society*, come appartenente a quella 'generazione del riorientamento del pensiero europeo degli anni 1890-1930'<sup>5</sup>. In breve, dunque: negazione del determinismo positivista e della concezione monistica e meccanicistica della storia in nome dell'autocreazione dell'uomo.

Vogliamo rifarci qui direttamente alle parole di Brzozowski:

C'è chi parla delle leggi sociologiche partendo dal presupposto che la realtà sociologica sia identica a quella naturale, che entrambe dunque richiedano lo stesso modo di procedere cognitivo.

L'autore continua con una nota:

I pensatori di questa sorta fanno spesso riferimento a Vico come uno dei loro predecessori. Per fortuna Vico non merita questo 'onore'. Vico non è il predecessore né di Spencer, né di De Greef né di Lester Ward, né di nessun altro di questa pleiade di menti spesso di grande calibro, ma pronta a servirsi di metodi falsi e sottomessi al rigido dogmatismo di un pensiero irragionevole. Al contrario, proprio Vico può rappresentare una scuola per tutti coloro che vogliono liberarsi dal potere del naturalismo e dall'aberrazione sociologica, ma ovviamente bisogna leggerlo senza preconcetti, cioè con un'attenta riflessione sui suoi scritti e non per ripescarne l'una o l'altra citazione<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. H. STUART HUGHES, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, New York, 1977.

<sup>6</sup> S. BRZOWSKI, *Legenda Młodej Polski* [Leggenda della Giovane Polonia], in *Eseje e studia o literaturze* [Saggi e studi sulla letteratura], a cura di H. Markiewicz, Wrocław, 1990, vol. II, p. 850: «Istnieją przecież ludzie mówiący o socjologicznych prawach, które pojmują oni w ten sposób, jak gdyby rzeczywistość socjologiczna była przedmiotem badań tego samego typu, co i rzeczywistość przyrodnicza». L'autore continua in una nota: «Myśliciele tego typu powołują się często na Vica, jako jednego ze swych poprzedników. Na szczęście, zaszczyt ten nie jest zasłużony przez wielkiego filozofa. Vico nie jest poprzednikiem ani Spencera, ani de Greefa ani Lester Warda – ani w ogóle nikogo z tej plejady umysłów nieraz dużej miary, lecz pracujących według fałszywych metod i ulegających dogmatycznym stwardnieniom bezkrytycznej myśli. Przeciwnie, Vico właśnie może stanowić szkołę dla wszystkich tych, co pragną się wyzwolić spod władzy naturalizmu i socjologicznego zboczenia, tylko naturalnie należy go czytać szczerze, tj z zamiarem przemyślenia jego pism, a nie zaś w celu wyłowienia tej lub innej cytaty [...]».

Nell'indice delle *Idee*, una delle sue maggiori opere filosofiche, Brzozowski scriverà:

Il pensiero di G. B. Vico, monumentale e dominante l'intera epoca. L'era di Vico non è ancora arrivata; se qualcuno vuole definire la posizione dell'autore di questo libro, può chiamarla: neovichismo<sup>7</sup>.

Una delle caratteristiche del neovichismo brzozowskiano consiste in un approccio critico rispetto alle tendenze arretrate della cultura, all'incapacità di pensare criticamente, all'indifferenza o incomprendimento della ricchezza delle novità portate da Vico in campo scientifico. Da qui il fondamento della critica brzozowskiana dell'astratto intellettualismo, del razionalismo ortodosso e vuoto; da qui il suo continuo ritornare sul tema dell'attualità di Vico.

Di indubbia modernità, chiaramente più volte espresso da Brzozowski, questo neovichismo, contestualizzato rispetto al clima intellettuale e ai dibattiti dell'epoca, non si esaurisce tuttavia nelle questioni correnti e attuali. Il neovichismo brzozowskiano parte da una solida e profonda conoscenza del pensiero vichiano. È attivo sul piano filosofico, storiografico, religioso e letterario; guarda a una realtà intesa come continua variabilità, all'uomo creatore della sua storia e dell'ambiente, al *verum ipsum factum*, al *veri criterium est id ipsum fecisse*, al «fare» come criterio della verità, esprime una visione della conoscenza scientifica come momento attivo e propulsivo. Collegato e influenzato dal pensiero del cardinale John Henry Newman, il neovichismo di Brzozowski si estenderà al problema della religione quale momento costruttivo, collettivo e individuale, e all'uomo creatore della realtà perenne che trascende i limiti storici. Non è, per adoperare le parole dello stesso studioso polacco, un neovichismo espresso tramite le 'citazioni', ma ripensato profondamente e vissuto fino in fondo.

<sup>7</sup>«G. B. Vica myśl monumentalna i górująca nad całą naszą epoką. Era Vica nie nastąpiła jeszcze: jeśli kto chce określić stanowiska autora tej książki; może je nazwać: neo-Vichianizmem» (ID., *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej* [Idee. Introduzione alla filosofia della maturità storica], Lwów, 1910, p. IX).

## 2. *Vico nei riferimenti di Brzozowski.*

Il primo incontro diretto di Brzozowski con l'opera di Vico avviene a Nervi, nell'aprile del 1906; vi fa riferimento in una lettera agli amici Buber:

Leggo inoltre la *Scienza nuova* di Vico e sono proprio affascinato dal suo genio. Mai nessun libro mi ha sorpreso tanto<sup>8</sup>.

È significativo che a una tale reazione Brzozowski fosse portato solo dal diretto contatto con l'opera di Vico, nonostante avesse già avuto occasione di leggere diversi saggi critici sul pensiero del filosofo napoletano. È chiaro in ogni caso che il nome di Vico non fosse ignoto a Brzozowski; lo dimostrano i suoi precedenti riferimenti ai teorici vichiani, ad esempio alle teorie di Foustel de Coulanges e del poeta Cyprian Kamil Norwid. Particolarmente interessante è al riguardo il suo incontro con gli scritti di Kazimierz Kelles-Krauz, sociologo e storico, avvenuto prima della sua lettura della *Scienza nuova*.

Nel 1901 Kelles-Krauz aveva pubblicato sulla «Przeгляд Filozoficzny» [Rassegna Filosofica] un saggio intitolato *Dialektyka społeczna w filozofii Giambattisty Vica* [Dialettica sociale nella filosofia di Giambattista Vico], di certo noto a Brzozowski, lettore e corrispondente dello stesso periodico. Due anni più tardi lo stesso Kelles-Krauz pubblicò *Wiek złoty, stan natury i rozwój w sprzecznościach* [L'età dell'oro, lo stato della natura e lo sviluppo nei contrasti], un saggio sul pensiero vichiano discusso in relazione alle teorie sociali di Rousseau; ma è il suo *Pozytywizm i monistyczne pojmowanie dziejów* [Il Positivismo e la comprensione monistica della storia] a fornire l'esempio più evidente della sua interpretazione del pensiero storico-filosofico di Vico. Nella sua analisi dei legami tra il positivismo e il marxismo, Kelles-Krauz parte infatti dai presupposti comtiani, ossia dalle posizioni del positivismo e del monismo storico. I riferimenti a Vico gli servono qui per spiegare e giustificare il determinismo di Comte: tutto l'ordine del mondo non è infatti che una «necessità mutevole» (*konieczność zmienna*), e Comte «risuscita la bella e fertile tradizione di Vico, il

<sup>8</sup> «Czytam też *Scienza nuova* Vica i jestem wprost olśniony geniuszem. Nigdy żadna książka nie zrobiła mi tylu niespodzianek» (ID., *Listy* [Lettere], a cura di M. Sroka, Kraków, 1970, vol. I, p. 184).

quale sotto diversi aspetti fu il suo predecessore»<sup>9</sup>. Non ancora conosciuto direttamente da Brzozowski, Vico fu pertanto assimilato attraverso le sue letture di Kelles-Krauz. Solo più tardi, a Nervi, letto in originale, divenne per il pensatore polacco la 'sorpresa' e il 'genio' mai prima compreso, un punto fondamentale nel dibattito contro il positivismo.

Fu Kant a fornire Brzozowski le argomentazioni sia contro le posizioni del determinismo naturalistico sia contro quelle dell'«estremo individualismo». L'«atto copernicano di Kant», ovvero il fatto che le cose si adattano alle nostre concezioni e non viceversa, è interpretato da Brzozowski come possibilità dell'impatto dell'uomo sul progredire del mondo. La realtà è il prodotto del nostro operare. Brzozowski ha dedotto da Kant un metodo scientifico, un modo di pensare criticamente:

Persino nell'atto del conoscere, l'uomo non dipende passivamente dal mondo, ma dal grado del suo attivo potere su di esso [...]. Dai tempi di Kant la filosofia si è trovata su posizioni radicalmente diverse rispetto alle prospettive esistenti. Nemmeno un concetto è rimasto sulla propria vecchia posizione, nemmeno una sola problematica si è salvata nella sua propria forma<sup>10</sup>.

Tale interpretazione del ruolo di Kant nella filosofia moderna viene successivamente messa a confronto da Brzozowski con la filosofia di Marx. In questo confronto Marx appare come l'erede del «volto regale di Kant» e si mostra come il filosofo che «ha sviluppato e consolidato» la filosofia kantiana e che ha concretizzato «la scoperta copernicana di Kant». La teoria kantiana delle categorie «penderebbe nell'aria», esisterebbe cioè solo in astratto, senza la spiegazione elaborata da Marx. La lettura degli scritti di Kant, il passaggio dalle posizioni della filosofia dogmatica a quella critica indusse Brzozowski ad applicare le categorie kantiane alla storia. Per la sua recezione antideterminista, antimonistica e 'umanistica' di Marx, Brzozowski non aveva molti riscontri testuali, tranne forse nelle *Tesi su Feuerbach*. Guidato piuttosto

<sup>9</sup> K. KELLES-KRAUZ, *Pisma wybrane* [Scritti scelti], Varsavia, 1962, vol. I, p. 46.

<sup>10</sup> «... w poznaniu swym nawet nie zależy on biernie od świata, lecz od stopnia czynnej swej nad nim władzy». «Od czasu Kanta już filozofia znalazła się wobec całkowicie odmiennych niż dotąd perspektyw. Ani jedno pojęcie nie zostało na swoim dawnym miejscu, ani jedno zagadnienie nie zachowało swej dotychczasowej postaci» (S. BRZOZOWSKI, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd. Dzieła*) [Cultura e vita. Le questioni dell'arte e della creatività nella lotta per l'immagine del mondo. Opere] Varsavia, 1973, pp. 353, 351.

sto dall'intuizione che non dal materiale ritrovato, arrivava alla formulazione delle premesse antropologiche che il giovane Marx aveva espresso in lavori a quel tempo non disponibili, tra cui *l'Ideologia tedesca*, la *Critica della filosofia hegeliana della legge* e i *Manoscritti economici e filosofici*. Brzozowski era convinto della sua interpretazione, la considerava

l'impulso più fondamentale della filosofia di Marx, di cui l'autore stesso si dimenticò quando si concentrò sulla tematica della conquista del potere<sup>11</sup>.

In quel periodo solo Labriola, Sorel e il giovane Croce si identificavano con la filosofia della *praxis*, che Brzozowski fece propria ancor prima di conoscere i loro lavori, lavori che il pensatore polacco lesse poi con il massimo interesse. È il caso anche di accennare che Brzozowski non si considerò mai un marxista ortodosso:

Sono entrato nel marxismo sin dall'inizio dalla parte dei suoi seguaci critici e non sono mai stato un marxista ortodosso; me ne sono interessato sempre in rapporto alla sua problematica filosofica più generale<sup>12</sup>.

La lettura diretta dell'opera di Vico intrapresa da Brzozowski a Nervi trovava quindi un terreno intellettuale ben preparato. Il pensiero di Vico, che in quell'epoca di polemiche su scala europea si prestava a fraintendimenti e contaminazioni interpretative, venne a trovare, per opera di Sorel, Labriola e Brzozowski, un posto sicuro nel complesso panorama intellettuale del tempo. Due saggi di Brzozowski, «Antonio Labriola» del 1907, e «Prammatica e materialismo storico», del 1908, sono le espressioni culminanti del suo apprezzamento degli scritti di Labriola. È infatti questo il periodo di maggiore identificazione del pensatore polacco con il marxiano italiano. Ci sarà lecito osservare che Max Harold Fisch nell'*Introduzione* alla sua traduzione inglese dell'*Autobiografia* di Vico scrisse che «Il marxista italiano Antonio Labriola (1843-1904) [...] nei suoi *Saggi sulla concezione materialistica*

<sup>11</sup> Si veda A. WALICKI, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli* [Stanisław Brzozowski. Le strade del pensiero], Varsavia, 1977, pp. 82-86. Anche il suo: *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginning of 'Western Marxism'*, Oxford, 1989.

<sup>12</sup> «Wszedłem w marksizm od razu ze strony jego krytycznych zwolenników i ortodoksyjnym marksistą nie byłem nigdy; zajmował mnie on w związku z najogólniejszymi zagadnieniami filozoficznymi» (*Idee*, cit, p. XIX).

della storia riconosce nel Vico uno dei precursori di questa concezione». <sup>13</sup> E ancora: «nelle sue lezioni di filosofia della storia il Labriola prendeva le mosse dal Vico».

Possiamo dire perciò che il ‘caso Vico’ agli albori del nuovo secolo andava oltre la questione dell’interpretazione della sua opera, prospettandosi come un aggiornato metodo storico e filosofico. Brzozowski considera Vico il filosofo che ha iniziato la svolta decisiva nella storia del pensiero, che ha posto i fondamenti della nuova filosofia dell’uomo contrapponendola al razionalismo cartesiano e che è diventato il precursore della polemica novecentesca contro la meccanicistica teoria della storia, contro «l’intellettualismo e il razionalismo astorico». Nella «Leggenda della Giovane Polonia» Brzozowski osserva:

Nel XVIII secolo, un’epoca estremamente triste, Vico, che decisamente superava l’intera sua epoca con una mente prettamente italiana, dà vita a una filosofia che sotto certi aspetti diventa insostituibile scuola del pensiero storico<sup>14</sup>.

E nel capitolo X delle *Idee* intitolato «Anti-Engels»:

In modo davvero geniale Vico ha individuato la superficialità e l’artificialità del cartesianismo e genialmente gli ha contrapposto la propria posizione. [...] Il valore, il metodo della sua filosofia non sono stati fino a oggi compresi e apprezzati persino dai suoi sostenitori. Penso che forse Pietro Siciliani (*Rinnovamento della filosofia italiana*) abbia meglio compreso il significato epocale del pensiero di Vico; Bertrando Spaventa, pensatore certamente geniale (*Filosofia italiana nei suoi rapporti con europea*)<sup>15</sup> dice di Vico cose pro-

<sup>13</sup> *The Autobiography of Giambattista Vico*, transl. by M. H. Fish and Th. G. Bergin, Ithaca, New York, 1944, *Introduction*, p. 107. Sembra doveroso citare la reazione di Croce e Nicolini nella loro *Bibliografia Vichiana*: «Inesatto [...] che nei saggi a stampa egli [Antonio Labriola] facesse del nostro [Vico] un antenato del materialismo storico» (B. CROCE, *Bibliografia Vichiana, Accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, 2 voll., Napoli, 1947, vol. II, p. 704).

<sup>14</sup> «W XVIII wieku nawet – w epoce bezgranicznie smutnej – Vico, który górował wprawdzie nad całą swoją epoką, ale był niewątpliwie umysłem rdzennie i na wskroś włoskim, tworzy filozofię, którą po dziś dnia stanowi pod pewnymi względami niezastąpiona szkołę dziejowego myślenia» (*Legenda ...*, cit., p. 400).

<sup>15</sup> Con ogni probabilità Brzozowski si riferisce qui al volume di P. SICILIANI, *Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia*, Firenze, G. Barbera, 1871, e a quello di

fonde, ma rimane sempre troppo sopraffatto dal pensiero di Hegel per poter rendere giustizia a Vico. Per quanto io ne sappia, Hegel non ha mai ricordato Vico in modo da convincerci że ci abbia pensato. [...] Tra i filozofi classici Vico ci conduce alla realtą piú profondamente di Hegel. Vico, uniko pensatore che ha superato l'intellettualismo e il razjonalismo astorico<sup>16</sup>.

Brzozowski continua:

Vico oggi in Italia non  n apprezzato, n capito. Credo che molti pensatori italiani che sarebbero in grado di riconoscere che il grande solitario italiano sotto molti aspekti  il maestro piú moderno e piú attuale, lo guardano non senza un certo scetticismo derivato da una sfiducia per i giudizi e la fraseologia di stampo risorgimentale. Ho l'impressione per che questa reazione sia andata in Italia troppo oltre e che in conclusione non soltanto Mazzini ma anche Gioberti o Tommaseo comprendevano meglio la tradizione ed il passato, che non D'Annunzio, Pascoli o Guglielmo Ferrero, per non parlare di Achille Loria, Ferri e altri<sup>17</sup>.

B. SPAVENTA, *La filozofia italiana nelle sue relazioni con la filozofia europea*, a cura di G. Gentile, Bari, 1908.

<sup>16</sup> «Vico całkowicie genialnie dojrzał tę sztuczno i powierzchowno kartezjanizmu, genialnie przeciwstawił mu swoje stanowisko [...] do dzi dnia znaczenie całkowite wlasnej jego roli i wlasnego jego punktu widzenia w filozofii nie jest rozumiane ani doceniane nawet przez jego wielbicieli. Myślę, że istotnie Pietro Siciliani (*Sul rinnovamento...*) może najzupelniej ujął epokowe znaczenie tej myśli – Bertrando Spaventa, myśliciel bezwzględnie genialny (*La filozofia italiana...*) mówi o Vico rzeczy bardzo głęboke, ale Spaventa pozostawał zawsze pod zbyt wielką władzą myśli Hegla, by mógł oddać całkowitą sprawiedliwo Vicowi. Hegel, o ile wiem, nigdy nie wspomina Vica w sposób wiadczy, że się nad nim zastanawiał. [...] Sposród dotychczasowych filozofów klasycznych jeden tylko Vico prowadzi nas głębiej w konkretną rzeczywisto ni sam Hegel. Vico, jedyny myśliciel, który istotnie przewycięzył intelektualizm i racjonalizm pozahistoryczny» (*Idee*, cit., pp. 288-289, nota).

<sup>17</sup> «We Włoszech nie jest dzisiaj Vico doceniany ani rozumiany. Sądzą, że wiele umysłów włoskich, które mogłyby zrozumieć, że pod wieloma względami samotnik neapolitanski jest najnowocześniejszym i najbardziej aktualnym mistrzem, zapatruje się na znaczenie Vica sceptycznie, gdyż wyrobił się w nich bardzo usprawiedliwiony zresztą punkt widzenia nieufno wobec ocen i frazesów z epoki 'Risorgimento'. Myślę jednak, że reakcja ta we Włoszech zaszła zbyt daleko, i że in summa, nie tylko Mazzini, ale nawet Gioberti lub Tommaseo więcej zrozumieli i zrozumieć byli w stanie z przeszłości, niż D'Annunzio, Pascoli lub Guglielmo Ferrero, nie mówiąc już o Achillesie Loria, Paolo Mantegazza, Ferrim et tutti quanti» (ivi, p. 289, nota).

Nel saggio «Stanisław Wyspiński» del 1908, Brzozowski scrive:

Ormai Vico, ingiustamente sottovalutato dagli storici della filosofia e decisamente superiore per la schiettezza e la sincerità del pensiero non solo a Leibniz ma anche a Spinoza o a Cartesio, si rendeva conto in modo inequivocabile del fatto che il valore, la forza conoscitiva della cultura stanno solamente nel valore e nella forza della vita che l'ha elaborata. La conoscenza, la cultura sono i risultati della vita dell'umanità nel suo sviluppo storico<sup>18</sup>.

Brzozowski continua: «Vico nei quadri del classicismo vive con un pensiero schiettamente moderno» (*Fryderyk Nietzsche*, p. 640). «Vico polemizzava incessantemente contro tutti i tentativi razionali di racchiudere l'essenza della vita nei limiti di una concezione, di una forzata teoria logica» («Romanzo contemporaneo», cit., p. 170); «visionario della filosofia moderna, fratello di latte di Hegel e di Balzac, di Nietzsche e di Dante [...] («Cultura e vita», cit. p. 527). Nel capitolo delle *Idee* su «Bergson e Sorel», Vico appare come un filosofo non apprezzato, e tuttavia assai presto «sarà scoperto il significato della [sua] filosofia e questo grande personaggio oscurerà i filosofi circondati oggi da una fama più vasta e più clamorosa» (*Idee*, cit., p. 231).

Scrive Brzozowski che «innanzitutto Vico», prima ancora di Marx, prima di Kant e di Fichte, ha formulato e documentato le fondamentali questioni sul ruolo dell'uomo nella storia. Il pensatore si riferisce qui a un noto brano della *Scienza nuova*: «[...] questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini»<sup>19</sup>.

In quanto alla problematica vichiana dell'autocreazione dell'uomo, Brzozowski, come abbiamo già notato, trovò più autorevoli le interpretazioni di Labriola e di Sorel. Il tema appare anche nella sua interpretazione di Bergson, nel suo «homo sapiens» diventato «homo faber». Il pensatore francese riappare più tardi negli scritti di Brzozowski con la tematica della verità e della metodologia della cono-

<sup>18</sup> «Już Vico najnięszuszniej niedoceniony przez historyków filozofii i bezwzględnie wyższy szczerością i jasnością myśli nie tylko od Leibniza lecz i od Spinozy lub Kartezjusza, dokładnie zdawał sobie sprawę, że wartość, moc poznania, kultury, tkwi jedynie w wartości i mocy tego życia, które kulturę tę wypracowało. Poznanie, kultura są wynikami historycznego życia ludzkości i mają tyle znaczenia, o ile ma je dana forma historycznego rozwoju» (ID., *Współczesna powieść i krytyka. Dzieła*) [Romanzo contemporaneo e critica. Opere], Cracovia, 1984, p. 278).

<sup>19</sup> «Ten świat społeczny został stworzony przez ludzi» (*Idee*, cit., pp. 170-171).

scienza, ed è ancora un Bergson visto in connessione all'«homo faber», il Bergson della critica all'intellettualismo (sebbene ancora «intellettualista» anche se «intellettualista disperato») ma anche un Bergson nuovo, quello del significato dei momenti non razionali della natura umana. Occorre qui una breve spiegazione.

La problematica sostanziale segnata dal saggio brzozowskiano del 1906, *Drogi i zadania nowoczesnej filozofii* [Il percorso e i compiti della filosofia moderna], consiste nella contrapposizione del criticismo e dello storicismo al dogmatismo e al fatalismo negli studi storici. Le categorie kantiane del criticismo contrapposte al dogmatismo sono servite qui a Brzozowski per la polemica contro il concetto di «mondo prestabilito»<sup>20</sup>. Sarà il saggio su Nietzsche del 1907 a fornire ancora altri strumenti di lotta attraverso un'argomentazione costruita su un piano più vasto, in un'ottica diversa. Appare qui un Vico sostenitore dell'irrazionalismo, un irrazionalismo dell'esistenza umana, contrapposto al «pensiero prestabilito» dei razionalisti, di Cartesio e dei suoi eredi. Con questo nuovo approccio, la problematica si trasferisce dalla sfera teorica a quella storiosofica, il dogma viene attaccato da due lati. Il Vico del Brzozowski di questo periodo sostiene l'importanza degli elementi non razionali dell'attività dell'uomo nel corso della creazione della storia. Sarà interpretato nel contesto delle umane 'voci del cuore e dell'anima', della 'brama di vivere, delle passioni e dei bisogni dell'uomo e dell'umanità'. Il Vico di Brzozowski sarà sempre sostenitore della tesi dell'autocreazione dell'uomo, della conoscenza attiva, del *verum ipsum factum*, ma anche del valore e del ruolo delle caratteristiche umane non razionali nella storia.

Negli scritti di Brzozowski già immediatamente successivi, in particolare nei *Prolegomena filozofii pracy* [Prolegomena alla filosofia del

<sup>20</sup> ID., *Legenda ...*, cit., vol. II, p. 850: «Istnieją przecież ludzie mówiący o socjologicznych prawach, które pojmują oni w ten sposób, jak gdyby rzeczywistość socjologiczna była przedmiotem badań tego samego typu, co i rzeczywistość przyrodnicza». L'autore continua in una nota: «Myśliciele tego typu powołują się często na Vica, jako jednego ze swych poprzedników. Na szczęście, zaszczyt ten nie jest zasłużony przez wielkiego filozofa. Vico nie jest poprzednikiem ani Spencera, ani de Greefa ani Lester Warda – ani w ogóle nikogo z tej plejady umysłów nieraz dużej miary, lecz pracujących według fałszywych metod i ulegających dogmatycznym stwardnieniom bezkrytycznej myśli. Przeciwnie, Vico właśnie może stanowić szkołę dla wszystkich tych, co pragną się wyzwolić spod władzy naturalizmu i socjologicznego zboczenia, tylko naturalnie należy go czytać szczerze, tj z zamiarem przemyślenia jego pism, a nie zaś w celu wyłowienia tej lub innej cytaty [...].

lavoro], si nota il tentativo di definire e quindi limitare il bergsoniano *élan vital*, di precisare e selezionare gli elementi irrazionali, di identificare quelli che assumono un ruolo creativo. Nasce il problema del loro rapporto con la coscienza e con l'arbitrio umano considerato sul piano filosofico e storiografico. Subentrano le letture e le riflessioni sul pensiero di Newman:

Ciò che al solito è considerato un potere demonico, adoperato come spiegazione o giustificazione della nostra vita, in Newman è responsabilità<sup>21</sup>.

Brzozowski scopre connessioni e similarità tra Vico e Newman nella loro lotta contro il razionalismo astratto e il dogmatismo, lotta che per il pensatore polacco diviene un'arma nella sua polemica contro l'intellettualismo. Da questo momento, dalla scoperta dei parallelismi tra i due pensatori, la presenza di Newman nelle riflessioni di Brzozowski si farà sempre più forte. Vico sarà sempre il 'canone interpretativo' e il 'filo conduttore' della sua filosofia, ma la lettura di Newman gli permetterà di ampliare o 'completare' l'interpretazione dei postulati vichiani. L'individuo non sarà più visto esclusivamente in termini storici quale creatore del suo mondo, bensì anche in una prospettiva universale, come creatore e realizzatore delle verità perenni. Il ruolo della religione, a sua volta, sarà inteso in termini nuovi, quale momento imprescindibile delle questioni storiografiche e della cultura in particolare.

Nella *Introduzione* ad una raccolta di scritti di Newman curata e tradotta da Brzozowski, intitolata *Przyświadczenie wiary* [La testimonianza della fede], l'intellettuale polacco fa precisi riferimenti al rapporto tra Newman e Vico:

Dai tempi di Giambattista Vico, il quale combatté la sua battaglia fino ad oggi non compresa contro il naturalismo, il razionalismo e il geometrismo, contro il positivismo e l'empirismo già prima della loro nascita, contro forme di pensiero che non poteva nemmeno definire ma la cui possibilità intravedeva quasi per una sorta di telepatia storica nel nome del concreto umanissimo storico, per la prima volta negli scritti di Newman il punto di vista uma-

<sup>21</sup> «To co zazwyczaj jest demoniczną potęgą, użytkowywaną następnie przez nas w naszym kulturalnym życiu w myśl jego punktów widzenia, u Newmana jest właśnie odpowiedzialnością [...]» (ID., *John Henry Newman*, in «Znak» [Segno] XIII, 1961, 88, p. 1336).

nistico non si dimostra in modo polemico e critico [...] bensì proprio come organo, come principio capace di conoscere e organizzare la totalità del pensiero umano. Non abbiamo qui una ribellione e una lotta, bensì un positivo *achievement* in questa presa di posizione. Per questo motivo [...] Newman deve essere trattato in maniera totalmente diversa, accanto a lui soltanto Vico, dato che qui incontriamo i creatori dei principi e delle leggi [...]»<sup>22</sup>.

Brzozowski distingue le argomentazioni polemiche, ossia la difesa dei punti di vista personali, dalla dignità e la forza del conoscere e postulare le verità universali quali «totalità del pensiero umano». Vico e Newman ne offrono un esempio. Il termine «positivo *achievement*», inteso qui come formarsi del pensiero nel procedere conoscitivo, potrebbe essere spiegato tramite l'*illative sense* discusso da Newman nel *Grammar of Assent*. Questo *illative sense*, atto di argomentazione o conclusione «shaped by experience and personal insight», come informano i dizionari, è costituito dall'esperienza, dall'intuito e dall'acume dell'ingegno. È un 'senso' che conduce alla conoscenza dell'essenza della cosa tramite le facoltà sensitive connesse a quelle intellettuali.

In una lettera del 1910 Brzozowski scrive:

È straordinario come lui [Newman] e Vico, sui quali lavoro simultaneamente, si completino reciprocamente. Talora si potrebbe pensare che questo sia il risultato di una conoscenza diretta, eppure Newman non conobbe Vico, nonostante la sua critica dell'intellettualismo sia uno sviluppo dell'anticartesianismo di Vico talmente luminoso ed esauriente che sarebbe difficile immaginare una più perfetta coincidenza. In più, anche la teoria dello sviluppo del

<sup>22</sup> «Od czasu Jana Chrzciciela, który stoczył swą do dziś dnia nie zrozumianą walkę przeciwko naturalizmowi, racjonalizmowi i geometryzowi, przeciwko pozytywizmowi i empiryzmowi przed ich urodzeniem, przeciwko formom myśli, których w swym czasie nie był on w stanie nawet określić, lecz których możliwość, jakby przez pewien rodzaj telepatii dziejowej przewidywał w imię konkretnego humanizmu dziejowego: po raz pierwszy w pismach Newmana punkt widzenia humanistyczny występuje nie polemicznie i krytycznie [...] lecz właśnie jako organ, jako zasada zdolna posiąść i zorganizować całokształt myślowego życia ludzkości. Tu mamy do czynienia nie z buntem i walką, lecz z pozytywnym *achievement* tego stanowiska. To sprawia, że [...] Newman musi być traktowany całkowicie odrębnie: obok niego tylko Vico jeszcze. Tu bowiem spotykamy się z twórcami zasad i prawideł. [...]» (ivi, p. 1347).

cristianesimo di Newman è affine a questo pensatore italiano, anche se con modalità diverse<sup>23</sup>.

Il legame tra Newman e Vico sulla religione supera, come sostiene Brzozowski, il senso tradizionale di questo termine. La religione viene intesa qui, direi, vichianamente, come componente indispensabile delle questioni esistenziali dell'umanità, come la *virtus* antica, unica garanzia dell'organizzazione e del funzionamento della collettività degli uomini e attuazione del principio perenne del «concreto umanesimo storico».

Si tratta del recupero dell'individuo per una totalità della verità 'umana', l'imprescindibile momento della cultura. Scrive Brzozowski nel suo studio su Newman:

l'individualità è imprescindibile momento e organo di ogni verità umana, la realtà è sempre il momento della storia della personalità umana, l'individuo e le relazioni tra gli individui sono pregne di vita, sono la più profonda realtà per l'uomo. Con la negazione e l'eliminazione dell'elemento individuale non si crea nessuna verità più profonda di quella umana ma se ne impoverisce la forma<sup>24</sup>.

La religione intesa come unione tra l'universalismo e l'individualismo sottolinea «l'infinito significato, l'infinita realtà di ogni individualità, di ogni singola anima»<sup>25</sup>. La realtà è il nostro quotidiano soprannaturale nel quale «ciascuno di noi crea la propria redenzione o la perdizione perenne», e «nulla può salvarci», riflette Brzozowski<sup>26</sup>. Il suo sembra un pensiero più vicino al 'potrai degenerare in basso verso

<sup>23</sup> «Jest to zdumiewające jak dopełnia się on i Vico, nad którym jednocześnie pracuje. Można by nieraz myśleć, że to jest wynik znajomości. Tymczasem Newman nie znał Vica, a przecież jego krytyka intelektualizmu jest tak znakomitą i pełną rozwinięciem antykartezjanizmu Vica, że trudno sobie wyobrazić pełniejszą koincydencję. A naturalnie teoria rozwoju chrześcijaństwa jest znowu w inny sposób spowinowacana z tym włoskim myślicielem» (*Listy* [Lettere], cit., vol. II, p. 478).

<sup>24</sup> «[...] indywidualność jest niezbędnym organem i momentem każdej ludzkiej prawdy, rzeczywistość zawsze momentem dziejów ludzkiej osobistości, i osoba ludzka oraz stosunki zachodzące pomiędzy osobami przesycone ich życiem są najgłębszą postacią rzeczywistości dla człowieka i przez zaprzeczenie, wyeliminowanie pierwiastka osobistego nie tworzy się żadnej głębszej, niż ludzka, obiektywnej prawdy, lecz jedynie zuboża pewną postać tej ostatniej (*John Henry Newman*, cit., p. 1347).

<sup>25</sup> Si veda *Wstęp* [Introduzione] di H. MARKIEWICZ, a S. BRZozowski, *Eseje i studia o literaturze* [Saggi e studi sulla letteratura], cit., vol. I, pp. LXXVIII-LXXIX.

<sup>26</sup> «Każdy z nas tworzy swe zbawienie lub zgubę wieczną», «[...] nic nas nie ocali» (*John Henry Newman*, cit., pp. 1333, 1343).

i bruti o, se più ti piace, innalzarti verso le cose divine' degli umanisti del Quattrocento (dei quali il pensatore si occupa nello stesso periodo) che non alle sacre scritture e tantomeno, anche se per altri motivi, al «sauvons-nous nous-mêmes!» dell'*Internazionale*. In questa prospettiva, il «concreto umanesimo storico» di Newman diventa per il pensatore polacco la chiave interpretativa dell'opera vichiana come «scienza dell'uomo». È questa una scienza dell'uomo nel suo farsi.

In tale situazione, la spiegazione del 'certo' vichiano, dell'uomo creatore del suo mondo assume dimensioni più estese. La verità personale diventa il momento della cultura e della verità universale. Nasce nel pensiero di Brzozowski il concetto di «pensiero lavorante» (*myśl pracujaca*), ossia il pensiero come realtà. Già alcuni anni prima della sua lettura di Newman, Brzozowski scrive:

I distinti sofisti e scettici del XVIII secolo riflettevano sul fino a che punto la verità sia obbligatoria. Eppure, sullo sfondo dell'intero movimento del pensiero umano sta l'incessante convinzione della serietà della filosofia. Fu questa convinzione che permise a Campanella di non scoraggiarsi per la lunghezza della prigionia, che condusse Giordano Bruno ad una morte eroica, e che permise a Giambattista Vico, pensatore geniale, di sopportare la vita solitaria tra cortigiani degenerati e letterati [...]»<sup>27</sup>.

E nella prospettiva dello stesso Brzozowski:

Sono rimasto solo con me stesso e ho dovuto trovare qualcosa di mio, su cui si potrebbe stare anche contro tutto il mondo. E allora mi è rimasto solo lo sviluppo del mio pensiero, solo il mio lavoro su me stesso, e mi sono reso conto che è qualcosa per cui potrei sicuramente vivere, persino se non avessi null'altro che questo. [...] Ho capito che il compito del pensatore consiste [...] nella creazione di pensieri tali da vivere nel modo in cui lui li ha concepiti; ho capito che anche il mio pensiero è realtà nazionale<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> «Wytworni sofisci, sceptycy XVIII wieku zastanawiali się nad tym, o ile prawda obowiązuje: na dnie jednak całego ruchu myślowego ludzkości tkwi nieustanne przekonanie o powadze filozofii. Ono było tą siłą, która pozwoliła Campanelli nie zrażać się długim więzieniem, która prowadziła ku bohaterskiej śmierci Giordana Bruna, która pozwoliła genialnemu myślicielowi Giambattystie Vicowi znieść życie osamotnione wśród zwyrodniałych dworaków i literatów [...]» (*Kultura i życie* [Cultura e vita], cit., p. 422).

<sup>28</sup> «Pozostałem sam z sobą i musiałem znaleźć coś własnego, na czym można było stać chociażby wbrew światu. Wtedy pozostał mi tylko mój własny rozwój

### 3. *Antologia vichiana: storia del progetto.*

Per vari anni, fino alla sua scomparsa, Brzozowski pensò di scrivere una monografia sulla filosofia di Vico. La sua corrispondenza e svariati accenni nei suoi scritti dimostrano il continuo progredire di questo progetto, particolarmente tra il giugno 1907 e il gennaio 1911, l'anno della sua scomparsa. Inizialmente pensava di introdurre il tema vichiano in progetti da molto tempo coltivati, uno su Marx, un altro sulla storia della filosofia. Intendeva simultaneamente richiamare anche le idee di Machiavelli – con una interessante connessione con Vico che viene ripresa più volte nei suoi scritti, particolarmente in relazione al tema della filosofia della storia. Considerare Vico un continuatore dell'epistemologia storica di Machiavelli costituisce indubbiamente un'importante intuizione, anche se non elaborata ma accennata solo frettolosamente, come molti altri pensieri e progetti dell'intellettuale polacco interrotti dalla morte. È un'intuizione che trovò più tardi conferma nei lavori di Croce e più recentemente in quelli di Emile Namer e James Morrison<sup>29</sup>.

L'aver sostituito il «progetto Marx» con la storia della filosofia dimostra l'avanzare degli interessi di Brzozowski verso una tematica sempre più vasta. In entrambi questi progetti la filosofia di Vico, «la più grande figura della moderna filosofia», veniva intesa come introduzione metodologica, quale motivazione dei fondamentali presupposti filosofici. Il progetto sulla storia della filosofia veniva abbozzato in una importante lettera:

il punto culminante è Vico. Egli affronta la questione con grande fermezza: la ragione si giustifica davanti a se stessa e vede chiaramente [...] che cosa è il pensiero stesso – il prodotto della storia. Fino a quando l'uomo non crea consapevolmente la storia, tutto perisce. [...] Vico è la più grande personalità di tutta la filosofia moderna<sup>30</sup>.

myślowy, moja praca nad sobą i przekonałem się, że jest ona czymś, dla czego mógłbym istotnie żyć, chociażby bez niczego poza nią. [...] Zrozumiałem, że zadanie myśliciela polega na tworzeniu myśli zdolnych żyć według jego poczucia, zrozumiałem, że myśl moja to jest także narodowa rzeczywistość [...] (*Przedmowa* [Introduzione] alle *Idee*, cit., p. XXII).

<sup>29</sup>J. MORRISON, *Vico and Machiavelli*, in *Vico: Past and Present*, 2 voll., Atlantic Highlands, N. J., 1981, vol. II, pp. 1-14. Si veda A. BATTISTINI, *Contemporary Trends in Vichian Studies*, ivi, vol. I, pp. 1-42.

<sup>30</sup>*Listy* [Lettere], cit., vol. I, pp. 376-378.

Tuttavia, il lavoro di Brzozowski su Vico ebbe inizio da una proposta editoriale: si trattava di preparare per la collana *Sympozjon*, diretta da Leopold Staff, due monografie, su Vico e su Newman. Una lettera di Brzozowski del 1909 lo documenta:

Mi è arrivata proprio ora la lettera di Ortwin e Staff, con una commissione per la collana diretta da Staff di due libretti su Vico e sul cardinale Newman. Ovviamente, l'ho accettata con gioia<sup>31</sup>.

Il profilo della serie *Sympozjon*, decisivo per la struttura dei testi, consisteva in una presentazione critica completata da una selezione di brani dell'opera discussa, tradotti in lingua polacca.

La monografia, ovvero la presentazione critica e l'antologia vichiana, che sia stata interamente compiuta e perduta o solo iniziata e conservata in frammenti, fu comunque in gran parte scritta e con ogni probabilità mandata all'editore, come risulta dalla corrispondenza di Brzozowski. Infatti, dalla data della commissione, cioè dall'aprile 1909, fino al 1910, la stessa corrispondenza ci fornisce sempre più concrete informazioni sulle sue fatiche vichiane:

Sto lavorando ora su due piccoli libri [...] che conterranno selezioni delle opere (cioè del pensiero) e un breve saggio critico sul filosofo italiano Vico e sul cardinale Newman. Vico, avversario di Cartesio, è già da due anni oggetto dei miei studi. Mi sono affezionato a lui, mi è diventato vicino come se fosse una persona ben nota e cara. Contavo di finire Vico e Newman, ma senza considerare la malattia. Sto riscrivendo *Dębina* per la pubblicazione e preparando un volume filosofico [si tratta delle *Idee*, come spiega il curatore delle *Lettere*] e una selezione dalle opere e dalla critica del cardinale Newman e di Vico. Sto preparando già per quella collana [il *Sympozjon* di Staff, come spiega lo stesso curatore] i volumi su Vico e su Newman.

Nell'ottobre del 1909 arriva da Brzozowski l'informazione più concreta:

<sup>31</sup> «Miałem tylko list od Ortwina i Staffa, zamawiający dla wydawanej pod redakcją Staffa biblioteki — książeczki (10 ark) — o Vicu i kardynale Newmanie, naturalnie, z radością przyjąłem» (ivi, vol. II, p. 117).

Sto per finire 'Vico', per ora il mio più importante lavoro filosofico, mentre lo scritto su Meredith sarà in un certo senso il mio manifesto letterario e critico.

Del novembre del 1909 è un'informazione sulla progettata spedizione della metà del saggio vichiano all'editore:

In questo mese spedirò il volume su Vico portato a termine, nel prossimo finirò quello su Newman e comincerò a lavorare su Machiavelli.

Nello stesso mese Brzozowski informa l'amico Ortwin:

Spedirò i manoscritti per dicembre, non appena avrò soldi – ne sono totalmente privo. Spedirò tutto tranne lo scritto su Walter Pater per le *Idee*:

50 pagine di *Dębina* [romanzo]

72 dei *Komedianti* [un lavoro di Meredith tradotto da Brzozowski, come nota il curatore delle *Lettere*]

80 di Vico, la metà <sup>32</sup>.

È un'informazione importante – ottanta pagine, la metà del lavoro su Vico, pronte per la spedizione all'editore. E un'altra dell'aprile 1910:

Non appena finirò *Anti-Angels* e *Loisy* incomincerò a trascrivere per il signor Staff il mio Vico e Newman.

Brzozowski lavorava allo stesso tempo su almeno quattro saggi, tra cui quello su Vico e sull'antologia dei suoi scritti della quale scrive per l'ultima volta nel gennaio 1911, a tre mesi dalla scomparsa. Le monografie su Vico e su Newman furono ideate da Brzozowski come conclusione del volume *Idee*, a quel tempo chiamato dallo scrittore «La liberazione della storia»:

Vorrei continuare a scriverlo per anni interi in modo da renderlo maturo come il dialogo platonico, ora sarà un po' ruvido, ma sarà compiuto. Newman e Vico lo completeranno<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 248, 271.

<sup>33</sup> «Wolałbym ją pisać lata, aby była dojrzała jak dialog platoński – będzie chropawa teraz, ale w zasadzie będzie. Newman i Vico ją dopełnią.» (ivi, p. 218).

e nel giugno 1910:

I libri su Newman e Vico colpiranno più profondamente, ma chi verrà attaccato non se ne accorgerà nemmeno dato che a questa profondità non esiste nessuna difesa<sup>34</sup>.

È questo un riferimento alla polemica «contro la visione astorica del mondo, contro la noncuranza religiosa».

#### 4. *Identificazione dei testi vichiani.*

Dalle analisi e dalle verifiche del testo dell'*Antologia* brzozowskiana risulta che il curatore si è servito dei volumi I, IV, V e VI delle *Opere di Giambattista Vico, con note di Giuseppe Ferrari*, pubblicate a Napoli, presso la Stamperia de' Classici Latini, Via Mannesi, 18. 1858 (vol. I), 1859 (vol. IV e V) e 1860 (vol. VI).

Dall'*Indice Generale di tutte le Opere di Vico contenute in questi sei volumi* [p. 359, vol. VI] risulta che il vol. I di questa edizione contiene, tra l'altro, il testo dell'*Autobiografia e Dell'antichissima sapienza degli Italiani (De antiquissima italarum Sapientia)*; il vol. IV la *Scienza nuova 1725*, il vol. V la *Scienza nuova 1744*; il vol. VI gli *Opuscoli, ordinati da G. Ferrari*.

Il frontespizio del volume V di questa edizione ristampata nel 1970 e a me disponibile, richiede tuttavia una spiegazione. Certamente per errore, esso ripete letteralmente la descrizione del volume IV: *Principi di una Scienza Nuova [...] secondo l'edizione del MDCCXXV [...]*. La versione corretta dovrebbe invece essere: *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, di Giambattista Vico secondo la terza impressione del MDCCXLIV con le varianti di quella del MDCCXXX e con note di Giuseppe Ferrari, 1859*. La correzione che qui propongo è il risultato delle mie verifiche per le quali mi sono riferita al testo stesso del volume V, nonché alla nota bibliografica di Brzozowski relativa al testo da lui adoperato. In più, la mia verifica corrisponde anche al frontespizio dell'edizione milanese del 1854 delle *Opere vichiane* curata dallo stesso Ferrari. L'errore apparve certa-

<sup>34</sup> «Książki o Newmanie i Vico będą były głębiej, ale tego nawet atakowany nie zauważy, bo na tej głębokości nie ma żadnej placówki» (ivi, p. 449).

mente nel corso della ristampa dell'edizione del 1859 eseguita nel 1970 nella *Deutsche Demokratische Republik*, a Lipsia.

Come risulta dai manoscritti di Brzowski, per la scelta dei brani della sua antologia egli si avvale sui seguenti testi: la *Scienza Nuova seconda la terza impressione del 1744 con le varianti di quella del 1730* (vol. V), la *Prima Scienza Nuova* (vol. IV) e le lettere: all'Abate Giuseppe Luigi Esperti, Napoli, 1726; a Francesco Solla, Napoli, 12 gennaio 1729; a P. Bernardo Maria Giacco, 12 ottobre 1720, 25 novembre 1725 e 9 settembre 1721; a Gherardo degli Angioli (*Sopra l'indole della vera poesia*), 25 dicembre 1725; al Duca di Laurenziano (1734); al Signor D. Niccolò Giovo (senza data); e in più il *Discorso per un'Annuale Apertura dell'Accademia Istituita da D. Niccolò Salerno* (1736); il GIUDIZIO *Intorno alla Grammatica di Antonio D'Aronne* (vol. VI, *Opuscoli*); e infine, la *Vita di Giambattista Vico scritta da sé medesimo* (vol. I, *Opere, cit., Autobiografia*).

Per le scelte legate al *De antiquissima*, il curatore si è servito dell'edizione delle *Opere complete di Giambattista Vico per la prima volta completamente riunite con traduzioni e commenti* di Francesco Predari, Vol. I, Milano, 1835.

Nella ricostruzione dell'antologia vichiana di Brzowski mi sono concentrata sul materiale da lui ripreso dalle due edizioni della *Scienza nuova* e dal *De antiquissima*. Come dimostrano i suoi manoscritti, le selezioni finali tratte dalla *Scienza nuova* 1725 si soffermano sul «Corollario» e sul cap. VII del Libro II, e le selezioni dalla *Scienza nuova* 1744 sulla «Metafisica Poetica» del Libro II. Le selezioni tratte dal carteggio vichiano si muovono in una direzione che richiederebbe un'attenzione e un lavoro di ricostruzione a parte.

Merita attenzione il fatto che negli Archivi vichiani di Varsavia si sia salvata una pagina dell'*Autobiografia* nella traduzione di Brzowski. Sembra una prova del proposito di quest'ultimo, certamente sollecitato dall'editore, di tradurre tutto il materiale in polacco. È difficile non osservare che questa stessa pagina è una dimostrazione delle altissime capacità linguistiche di Brzowski che alla specificità del linguaggio vichiano seppe con maestria contrapporre un linguaggio secentesco polacco.

Dovrei spiegare che per la ricostruzione di quest'antologia ho affrontato difficoltà tecniche notevoli. Come ho già osservato, la scrittura di Brzowski risulta in gran parte illeggibile. L'intero testo è scritto a mano, compresi i brani riportati dalle opere vichiane. Per identificar-

li ho dovuto decifrare qualche parola dall'inizio e dalla fine di ogni brano da lui scelto e confrontarla con gli originali. Di grande aiuto è stato qui il numero di pagina fornito per ogni brano. Fotocopiati i brani scelti dal testo originale, li ho collocati nell'ordine stabilito da Brzozowski e digitalizzati, con esito però spesso insoddisfacente, il che ha richiesto una puntuale verifica. Successivamente ho tradotto dal polacco in italiano i titoli dati alle sue selezioni, a eccezione purtroppo di alcuni non decifrati. Ho rispettato ovviamente l'ordine dei brani da lui stabilito, aggiungendo solo quelli relativi alla loro precisa collocazione negli scritti vichiani.

### 5. *Tematica.*

Dal testo dell'*Antologia* risulta il proposito di Brzozowski di includervi i temi più rappresentativi della filosofia e storiografia vichiana, fondamentali allo stesso tempo per il suo neovichismo. È importante ricordare che il lavoro sull'*Antologia* proviene dal periodo della massima identificazione di Brzozowski con il pensiero di Newman, non pertanto senza un riflesso sui criteri delle scelte dei brani tratti dagli scritti di Vico.

Appaiono qui i più celebri temi metodologici relativi «all'ordine dello sviluppo del pensiero» («l'uomini prima sentono senz'avvertire [...]»): il valore delle origini primordiali per la conoscenza dello sviluppo delle strutture sociali, religiose e culturali; il tema dell'origine ed essenza della poesia; la questione dell'universalità dei «principi» della storia umana discussa in rapporto alla storia dell'uomo creatore del suo mondo; il «fare» come criterio della conoscenza; il carattere e la funzione attiva della conoscenza. Troviamo altresì molteplici brani relativi a una problematica diventata col tempo sempre più vicina a Brzozowski, quella cioè della genesi, essenza e ruolo della legge e del diritto naturale in particolare, insieme ai temi relativi all'unione tra universalismo e personalismo, al valore e al ruolo della religione intesa nei termini 'umani' esistenziali e culturali.

L'*Antologia*, incentrata sui testi delle due edizioni della *Scienza nuova*, si apre con il *De antiquissima*, da cui provengono i postulati centrali relativi al criterio e alla metodologia conoscitiva: «Verum esse ipsum factum»; «Veri criterium est id ipsum fecisse». Si prospettano chiaramente le tesi sul carattere creativo della conoscenza: «il vero

umano sia quello che l'uomo mentre lo conosce, lo viene a comporre ed insieme a formare»<sup>35</sup>, e nella *Scienza nuova* 1744: «in Dio il conoscer e'l fare è una medesima cosa» (p. 86). La sicurezza dell'originalità e della dignità della propria posizione scientifica («noi all'incontro non proseliti d'alcuna scuola, dalle stesse origini dei vocaboli verremo ad indagare quale sia stata la sapienza degli antichi Italiani»<sup>36</sup>) troverà conferma nella *Scienza nuova* 1744: «Quindi per questa Ricerca si dee far conto come se non vi fossero Libri nel Mondo» (p. 80).

Il tema vichiano della legge o del diritto naturale chiaramente privilegiato da Brzozowski, come dimostrano i suoi studi critici, trova vasto spazio nell'antologia con riferimenti a entrambe le *Scienze nuove*. Forse è opportuno ricordare che la problematica della storia nasce in Vico in un contesto giuridico, in particolare in relazione al diritto di natura quale espediente fondamentale<sup>37</sup>. Ed è proprio lo studio di quel diritto che porta il pensatore napoletano alla formulazione della sua filosofia della storia. La storia, intesa da Vico come scienza dell'umanità, è in realtà il terreno della realizzazione del diritto naturale, il quale, in quanto modello dei legami dell'umana società, si estende sull'attività dell'intera civiltà. La nozione del «senso della legge» si riferisce a quello che Vico chiamava *vero del diritto naturale*, ossia la legge concepita in una dimensione universale e perenne. Le ulteriori letture di Brzozowski degli scritti di Newman hanno rivelato al pensatore polacco dimensioni ancora più precise di quella legge vichiana, i suoi valori etici, la virtù nel senso,

<sup>35</sup> «...verum humanum sit, quod homo dum novit, componit item ac facit...». La traduzione italiana del *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, è quella di F. S. Pomodoro in *Opere di Giambattista Vico*, cit., vol. I, 1858.

<sup>36</sup> «Nos vero nullius sectae addicti, ex ipsis vocabulorum originibus, quanam antiquorum Sapientia Italarum fuerit, sumus indagatur». Anche in questo caso la traduzione italiana nel testo è quella di Pomodoro.

<sup>37</sup> Discuto questo tema più ampiamente nel mio libro *Stanisław Brzozowski, a Polish Vichian*, cit., in particolare nei capitoli «Vico in Brzozowski's Thought» e «The Criterion of Law: Vico in Brzozowski's Literary Criticism», e nei miei saggi sopra citati, con alcuni riferimenti, tra l'altro, ad A. CAPONIGRI, *Tempo e idea: la teoria della storia in Giambattista Vico*, Bologna, 1969. Gli studi di Fabrizio Lomonaco: *Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico* (in «Archivio di storia della cultura» XIII, 2000), *Tracce di Vico nella polemica sulle origini delle Pandette e delle XII Tavole nel Settecento Italiano* (Napoli, 2005) e *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina* (Roma, 2006), rappresentano un aggiornato e fondamentale contributo alla problematica della legge nel pensiero di Vico.

diremmo, della *virtus* romana, su cui Vico-scopritore avrebbe fondato l'universo umano, come si è già accennato.

L'approccio antropologico vichiano alla questione del diritto naturale viene pertanto dimostrato nell'antologia brzozowskiana nella sua duplice dimensione, come espediente fondamentale della storia umana e come espediente spirituale ed etico:

La legge è un atteggiamento fondamentale del pensiero umano, il suo tipo più profondo [...]. La vita spirituale dell'uomo non è che un momento nella *costruzione* della legge. Credo che quest'idea non sia stata compresa fino ad oggi e che con questo dobbiamo ritornare alla scuola di Vico<sup>38</sup>.

Brzozowski sceglie dalla *Scienza nuova* 1744 (vol. V del 1859 a cura di G. Ferrari, cit.) diversi brani relativi alle leggi (punti 16, 17 e 18 dell'Antologia: XCIII, CV, CX, CXI, Libro Primo, «Degli Elementi») che intitola: *La genesi della legge: Il Diritto Naturale; La filosofia della legge. Certo e Vero*. La tematica dei brani scelti verte inoltre sul tema della legge romana, sul «romano eroismo», sul vero e certo della legge, sulla virtù del Diritto Naturale de' Filosofi, dettato dall'Onestà e dalla Giustizia.

Nell'*Antologia* entrano anche brani su tema della legge riprese dalla *Scienza nuova* 1725. Andrea Battistini, nelle sue erudite analisi dei testi vichiani, conferma lo speciale valore attribuito da Vico alla «prima edizione della sua *Scienza Nuova* [che] rappresenta un'entità a sé stante, degna come pretendeva lo stesso Vico, di comparire al fianco dell'ultima edizione»<sup>39</sup>. Lo stesso valore di quel testo vichiano sembra intuito da Brzozowski, in quanto lo esaminò con attenzione particolare scegliendone per la sua antologia brani sul tema della legge ancora più ricchi di quelli estratti dalla *Scienza nuova* 1744 (vol. IV, cit.). Nel cap. IV, intitolato «Ordine naturale dell'Idee umane intorno ad un Giusto Eterno» (Libro Secondo, p. 23, segnato dal curatore con il numero 12) appare il valore degli «atti legittimi», il loro «puro e vero principio, che è la sostanza umana, la nostra volontà determinata dalla nostra mente con la Forza del Vero, che si chiama Coscienza». Infine, il valore dei «Principii di tutta Umanità», delle «prime antichissime leggi», la connessione tra «la nostra santa Religione e le nostre Leggi», il valore

<sup>38</sup> S. BRZOZOWSKI, *Legenda*, cit., vol. II, p. 907.

<sup>39</sup>A. BATTISTINI, *Commento e Note a Principi di una Scienza nuova* (1725), nell'edizione da lui curata di G. VICO, *Opere*, 2 voll., Milano, 1990, Vol. II, p. 1757.

dell'«Antichità» per la stessa connessione, il «Diritto Naturale» nelle riflessioni dei giuristi romani, sono i temi dei brani ripresi dal cap. VII, «Ordine Naturale d'Idee intorno al Diritto delle Nazioni, per le Loro proprie Religioni, Leggi, Lingue, Nozze, Armi e Governi», dello stesso Libro Secondo, pp. 30 e 33, segnato da Brzozowski con i numeri 15 e 16.4.

Significative si presentano altresì le selezioni finali riprese dal testo della stessa *Scienza nuova* 1725 («Corollario», Libro Secondo, pp. 34-35 sempre della stessa edizione di Ferrari). Il brano indicato con il numero 16 e intitolato «Il metodo di Vico», omissso nelle edizioni posteriori, sembra riassumere il procedere vichiano. Come spiega il pensatore napoletano, l'origine e l'essenza delle «cose qui concepute» sono da trovare non in altro che nell'«intima sostanza della nostra anima». Quelle cose «vere», «finora racchius[e] in noi stessi», «oppressi dal peso della memoria di ricordarsi», «sregolate» o «trasformate», vengono qui nella sua opera raccolte e spiegate.

Vogliamo osservare che un tale ragionamento ci rinvia a quell'*illative sense* dell'individuo sopra accennato, contestualizzato qui su un piano più vasto. È una figura di *pars pro toto* che esprime un senso collettivo o una memoria collettiva, costituita da momenti individuali, anche se in definitiva superati dalla totalità del risultato.

Lo stesso brano potrebbe essere interpretato nel senso di una modestia da parte di Vico, come umiltà nel presentarsi. Diversamente potrebbe essere anche interpretato come espressione della sua dignità scientifica, come orgoglio d'aver creato la sua *Scienza*, documentata e confermata dalle fonti perenni della natura delle cose umane. Il brano che segue (numero 17) annulla tuttavia il valore di queste differenze e pone l'essenza della questione su un altro piano. È da notare qui che il passo in questione è stato scelto dal curatore intenzionalmente contro l'ordine del suo normale procedere, in quanto con esso non si prosegue ma si ritorna al precedente cap. VII, «Ordine Naturale d'Idee». L'*Antologia* si chiude su una tesi fondamentale: «[I]l Mondo delle Nazioni è stato ordinato da Dio». «La Divinità, o sia Mente che vede l'avvenire», il «seppellire i morti, che da' Latini si dice humare» inteso come Umanità, sono «due gran principii» dai quali si deve «prendere incominciamento [del]la Scienza delle Divine ed Umane cose» (p. 32).

La Divinità che «vede l'avvenire», che creò la Natura e l'Umanità, che è il principio delle scienze Divine e Umane è un filone del ragionamento vichiano abilmente sottolineato dal curatore dell'*Antologia* tra-

mite la mossa conclusiva della ristrutturazione dell'ordine abituale delle sue selezioni. È questo un filone essenziale, con cui Vico chiude anche la *Scienza nuova* 1744. È una reverenza umana, la *pietas* dello studioso verso la Divinità, la *conditio sine qua non* della saggezza, dato che «se non siesi *pio*, non si può daddovero esser *Saggio*».

RENA A. SYSKA-LAMPARSKA

IN OCCASIONE DELLA RISTAMPA ANASTATICA  
DEL *DE UNIVERSI JURIS UNO PRINCIPIO ET FINE UNO*

I contributi presentati in questa sezione riproducono gli interventi tenuti in occasione della presentazione del volume di G. VICO, *De universi juris uno principio, et fine uno* (rist. anast. Napoli, 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62), curato da F. Lomonaco con una presentazione di F. Tessitore (Napoli, Liguori, 2007) svoltasi a Napoli il 9 aprile 2008 presso la Biblioteca Nazionale di Napoli 'Vittorio Emanuele III'.

1. A guardare, sfogliare, ‘annusare’ il volume elegante e prezioso che raccoglie la ristampa anastatica del *De uno*, a leggere la *Presentazione* di Fulvio Tessitore e l’ampia nota introduttiva di Fabrizio Lomonaco, viene subito in mente una prima osservazione, che ha a che fare col singolare destino novecentesco di questo libro: il *De uno* – non tutto il *Diritto universale*, ma solo questa parte, solo il *liber unus* – è l’unico testo latino di Vico, tra quelli importanti, che non sia stato tradotto in italiano nel XX secolo. Ben cinque, come si sa, le versioni dell’Ottocento: quelle di Corcia, Amante, Giani, Pomodoro e Sarchi, che escono tra l’altro in un arco di tempo relativamente breve, tra il 1839 e il ’66. Poi, più nessuna traduzione. L’edizione Cristofolini del *Diritto universale* (Sansoni, 1974) per il *De uno* ripropone la versione di Carlo Sarchi, di gran lunga la migliore tra quelle ottocentesche, presentata dal curatore, nella nota editoriale, come «ottima [...], guidata da una chiara penetrazione filosofica del mondo speculativo vichiano»: un giudizio assolutamente condivisibile, non certo inficiato da qualche oscurità di fronte a certi aspetti più tecnici e meno frequentati del testo; e un giudizio a sostegno del quale si potrebbe aggiungere il fascino di una prosa rotonda e classicheggiante, non priva di ricercati arcaismi, niente affatto stonata per l’autore della *Scienza nuova*. E poi Sarchi – per inciso – è di per sé una figura curiosa, interessante, un personaggio strano, avventuroso; nato a Vienna da una famiglia ebrea di origini istriane, trapiantato in Francia, imprenditore di successo nei settori economici più svariati (istituti di credito, filatura, candele steariche), capace di scrivere di economia politica, di polemizzare nientemeno che con le banche di Francia e Inghilterra sulle eccessive oscillazioni del tasso di sconto, o col governo italiano sulla «crisi delle ferrovie» (nel 1866!); frequentatore del bel mondo, brillante conversatore, spirito fieramente laico, liberale e anticlericale; e anche appassionato lettore di Kant, ma soprattutto di Spinoza e di Vico: autodidatta,

cultore non particolarmente profondo negli studi filosofici, eppure primo traduttore in italiano (ovviamente a sue spese) del *Trattato teologico-politico*, nel 1875, e dell'*Etica*, nel 1880. Tutto questo è curioso e intrigante, un capitolo singolare della fortuna di Vico nell'Ottocento. Resta, tuttavia, che il pur prolifico Novecento italiano, il pur vichianamente prolifico Novecento italiano, non ha mai tradotto il *De uno*.

2. Questo dato di fatto richiama un'ulteriore considerazione. Dal punto di vista interpretativo, enorme appare ormai la distanza che separa gli studi vichiani degli ultimi quarant'anni dalla lettura neoidealista, crociano-nicoliniana, prevalente nella prima metà del Novecento e nel primo decennio del secondo dopoguerra: tanto chiaramente evidente, quella distanza, che già alla fine degli anni '60 Piovanini poteva parlare, come è noto, di un «nuovo corso degli studi vichiani», e Antonio Corsano di un nuovo «metodo filologico-analitico» di approccio a Vico. Rispetto a questa 'lontananza', l'aggiornamento degli apparati testuali è proceduto invece molto più lentamente; tanto che, nel caso del testo originale latino del *De uno* (e in attesa dell'edizione critica), i lettori e gli studiosi hanno ancora a disposizione la versione nicoliniana degli anni '30 del secolo scorso: una versione – rivista nei dettagli interni ma sostanzialmente riproposta, nel suo impianto complessivo, anche da Cristofolini – assolutamente più precisa e agguerrita delle troppo disinvolute e approssimative edizioni ottocentesche, e però a sua volta tutt'altro che fedele, rispetto all'originale a stampa del 1720. Come sottolinea Lomonaco nella prima parte della sua *Introduzione*, Nicolini interviene pesantemente a rimaneggiare e sistemare le correzioni e le annotazioni vichiane, facendo «interagire fonti multiple, documenti a stampa e materiali postillati di varia origine», appartenenti a fasi diverse tra loro, nel periodo di composizione del *De uno*. Questa *logica filologica* nicoliniana sottostà ad altri, marcati interventi più squisitamente formali (sulla punteggiatura, sui caratteri, sulla numerazione dei capoversi), e non mira tanto e solo alla *divulgazione*, alla moderna *leggibilità* del testo, ma punta soprattutto a una ricostruzione fondamentale e fortemente 'interpretativa' di Vico: un recupero funzionale all'immagine neoidealista di un Vico anticipatore del XIX secolo, e soprattutto della crociana «filosofia dello spirito»; un Vico che si avvicina al culmine del suo pensiero, all'ultima redazione della *Scienza nuova*, per tappe progressive, cosicché ogni prova precedente (pubblicata in versione conclusa, o deposta nel continuo lavoro manoscritto

della correzione, del miglioramento, dell'aggiunta) finisce per perdere qualsiasi specificità ed autonomia, riducendosi all'«abbozzo», all'anticipazione ancora imprecisa, imperfetta e incompiuta del capolavoro. Nicolini si spinge a contare fino a nove redazioni 'preparatorie' della *Scienza nuova*; e chiosa: «Tra codeste nove redazioni, le prime giunte a noi sono le tre, sempre meno immature, ma pur tutte immature, che si conoscono col titolo comprensivo, e risalente all'autore medesimo, di *Diritto Universale*». Va da sé che non è qui in discussione la straordinaria importanza del lavoro di Nicolini né, tanto meno, la sua 'legittimità' o 'illegittimità': questione priva di senso, se non altro perché, come avverte Tessitore nella *Presentazione*, nessuna ricostruzione filologica, neanche la più attenta e agguerrita, è esente dagli stimoli e dalle motivazioni dell'*interpretare*. Né mi pare che oggi si possa ragionevolmente dubitare del fatto che il vero capolavoro di Vico sia la *Scienza nuova*, e proprio l'ultima versione della *Scienza nuova*. Una lettura così marcatamente 'continuista' perde di vista, tuttavia, sia la specificità delle prove precedenti, sia (e soprattutto) la forte discontinuità, direi proprio le svolte, le rotture, le fratture che caratterizzano la grande esperienza filosofica vichiana.

3. Sul *Diritto universale* (e in particolare sul *De uno*) ha pesato, in negativo, il giudizio che si tratti dell'opera più ortodossa rispetto al cattolicesimo, la più vicina alla 'metafisica romana': una valutazione, quest'ultima, sulla quale convergono, nella prima metà del Novecento, le per altro polemicamente contrapposte interpretazioni idealistica e cattolica – contrapposte e, va detto, ben diverse nella loro capienza, nella loro potenza analitica: la cultura cattolica, l'ha notato più volte Piovani, si è sempre trovata in difficoltà non tanto a leggere Vico, ma a ricostruire il senso di una sua particolare, significativa originalità. A partire di lì, a partire dalla comune immagine del *Diritto universale* quale prestazione 'ortodossa', neoidealisti e cattolici aprono poi due strade ermeneutiche certo nettamente divergenti, eppure ancora parallele nella analoga prospettiva di una prevalente unità, di una sostanziale continuità dell'intera ricerca filosofica vichiana. In ambito cattolico, la linearità viene sussunta dal lato del *Diritto universale*, nel quale sarebbero da cogliere le 'premesse metafisiche' dell'indagine sul campo, della ricerca storica poi effettivamente realizzata nelle varie redazioni della *Scienza nuova*; si tratti del tomismo (Franco Amerio), o dell'agostinismo (Augusto Del Noce), nel *Diritto universale* va raccolta la

‘teoria’, che poi la *Scienza nuova* si incarica di verificare nella ‘pratica’: una valutazione decisamente troppo riduttiva e svalutativa per l’opera che, tra tutte quelle partorite dal «suo affannato ingegno», Vico «avrebbe voluto che sola fusse restata al mondo». Per il neoidealismo, la filosofia di Vico muove lungo una ininterrotta ascensione verso il capolavoro: un approccio, come s’è visto, che inquadra i libri sul diritto nei termini della *prova*, in attesa del futuro *compimento*. Così da rendere giustizia all’apicalità della *Scienza nuova*, ma relegando nell’ombra del *confuso*, del *non-ancora-concluso* l’insieme delle opere precedenti.

Ora, se non è del tutto arbitrario – a dirla in modo molto grezzo e spiccio – avvicinarsi al *Diritto universale* come alla prestazione teorica vichiana più facilmente accostabile alla tradizione cristiano-cattolica, questa vicinanza, questa contiguità non ne fa per altro, automaticamente, né il presupposto metafisico della *Scienza nuova*, né un testo provvisorio, ‘immaturo’. Il lavoro complessivo sul diritto presenta un impianto compiuto, soprattutto un impianto in seguito *non più ripetuto*. Basti appena accennare a tre punti cruciali, attraverso i quali si definisce gran parte dell’architettura del *De uno* e del *De constantia*: la natura e la dinamica delle forme di governo; la peculiare funzione della storia di Roma; lo sbocco per così dire ‘escatologico’ sul quale quella storia si orienta e conclude. Si tratta di tre pilastri fondamentali, che risulteranno poi completamente stravolti, e via via abbandonati, passando per le varie redazioni dell’*opus maius*.

Il *Diritto universale* si presenta come un grandioso progetto metafisico, come un «sistema di diritto naturale» (un «sistema di diritto naturale delle genti», giusta l’originale, obliqua formulazione vichiana) coerente con i principi della religione cattolica, in risposta alla potente speculazione filosofico-giuridica dell’Europa riformata. Una sfida che Vico, diversamente da quel che pensava Croce, ritiene di impostare sulla sistematica ricongiunzione, sulla metafisica riconduzione del diritto alla morale, e a una morale universale: tanto che, prima e più che Grozio, l’obiettivo sembrerebbe quel Machiavelli che già nelle opere storiche, soprattutto nella vita del Carafa, aveva proiettato non poche ombre sulle possibilità di condurre a trasparenza le intersezioni della sapienza, della virtù e della politica. Dopo la Caduta, in conseguenza del peccato d’Adamo, un’immane ontologia storica del diritto riporta lentamente l’umanità (precipitata dall’integrità nella corruzione, dalla virtù nel peccato, dalla ragione nella forza) verso la riconquista della propria essenza divina-razionale. Lo Stato, *l’auctoritas civilis*, si configura in

questo contesto come l'esperienza decisiva, in quanto più ampia articolazione ordinata di *dominium libertas* e *tutela*, i diritti 'naturali' primari e costitutivi dell'uomo, diretta emanazione del *nosse*, del *velle* e del *posse*, patrimonio peculiare di una natura umana ricalcata a immagine e somiglianza di Dio. Nell'equilibrio degli *iura naturalia* si condensa il massimo di *virtus* dello Stato. Impostate su uno solo dei tre originari diritti come quello veramente dominante, le forme pure dell'*auctoritas civilis* – la monarchia, la democrazia e l'aristocrazia – appaiono inevitabilmente destinate alla progressiva unilateralizzazione, fino al *dominium* senza *libertas*, alla *libertas* senza *tutela*, a una *tutela* che spezza l'unità del *dominium* e azzerà le istanze plurali della *libertas*: in sostanza, fino alla degenerazione come svuotamento, come disgiunzione del bilanciamento che compone la *virtus* dello Stato. Le forme «mixtae» o «temperatae» realizzano invece un equilibrio più saldo; a Roma il conflitto tra *patres* e *plebs* alimenta continuamente e sinergicamente le istanze dei tre diritti, evitandone gli eccessi squilibranti: i Romani furono perciò il più virtuoso e potente tra i popoli antichi, poterono unificare politicamente il mondo e consentire in esso il pieno dispiegamento dello *ius naturale*. Il tema apertamente machiavelliano della lotta tra patrizi e plebei come causa primaria della grandezza di Roma viene così complicato alla base, in quanto rivestito fin dall'inizio di moralità e giuridicità, per essere poi sciolto/risolto al vertice, nella prospettiva dell'avvento del Cristianesimo quale completamento della vera sapienza sulla terra. Impregnato di filosofia greca, di diritto romano e di religione cristiana, il *Corpus iuris* giustiniano è la sapienza (civile) dispiegata per sempre, messa eternamente 'a disposizione' dell'umanità. Il mondo moderno è uscito dal buio della barbarie medievale riedificandosi su quegli eterni principi. Che si tratti semplicemente ed esclusivamente di una 'risposta cattolica' alle moderne teorie del diritto naturale, è reso discutibile da tanti aspetti e risvolti, tra i quali basti qui accennare a quell'antiagostinismo politico che vi corre sotterraneo, e che apre a non pochi punti di vicinanza ideale con la *Monarchia* di Dante: vicinanza imbarazzante, rispetto a un libro, non si dimentichi, bruciato sulla pubblica piazza di Bologna nel 1329, per disposizione del cardinale Bertrando del Poggetto, e rimasto all'Indice fino al 1881. Quel che importa mettere in evidenza è che, imperniata sulla dinamica delle forme di governo, sulla funzione politico-giuridica di Roma e sull'approdo escatologico che ne conclude la storia, questa impostazione *non* ha riscontri nella *Scienza nuova*, specie nell'ultima

versione della *Scienza nuova*. Della *mixtura* Vico farà un'aperta ritrattazione, una vera e propria palinodia già nel '25: nessun bilanciamento, nessun mescolamento; le forme del potere esprimono civiltà diverse e alternative, caratterizzate da loro peculiari mentalità, da specifici valori, da particolari 'virtù'. La storia di Roma diventerà allora paradigmatica non come *eccezione* (esempio eccezionale di virtù), ma in quanto *regola*, costanza del corso che fanno tutte le nazioni; e sull'onda di una sempre più netta (e precisa e accorta) separazione di storia sacra e storia profana, l'avvento di Cristo resterà definitivamente estraneo, esterno all'oggetto della nuova 'scienza'. Si può sintetizzare questa distanza con molte formule semplificanti: dalla metafisica all'antropologia; dalla morale alla politica; dalla religione alla scienza. Forse, più correttamente, è possibile parlare di una nuova metafisica, di una nuova politica, di una nuova antropologia, che rifondano radicalmente nella *storicità* il farsi dell'uomo, immergendo nelle viscere del divenire perfino le più istintive e immediate tra le sue passioni e i suoi sentimenti – ivi compresa, nell'ultima redazione del capolavoro, quella «tenerezza», quell'«amor de' figliuoli» che appare completamente assente nell'eroismo, perché conquistato durante la lunga e in gran parte inconsapevole marcia della plebe verso l'umanità dispiegata. Resta, in ogni caso, la lontananza tra le due impostazioni, a rendere l'idea di un pensiero che, unitario nelle sue tensioni profonde, nelle ansie e negli interrogativi, non procede affatto per deduzioni progressive o acquisizioni lineari. Con una delle sue tante immagini così pregnanti (e proprio in polemica contro troppo lisce e rotonde composizioni di un certo storicismo teleologico-idealistic), Pietro Piovani parlava di Vico come filosofo «degli estremi», infaticabile costruttore e indagatore della «filosofia della storia come crisi». Forse, si potrebbe aggiungere che la crisi è anche una cifra per così dire 'soggettiva' di Vico, che attraversa dall'interno la sua straordinaria esperienza filosofica. Nel suo stesso dispiegarsi attraverso svolte, lunghi silenzi (come quello, di ben dieci anni, che separa il *De antiquissima* dal *De uno*), vere e proprie rotture, verticali discontinuità.

RICCARDO CAPORALI

\*\*\*

Dinanzi a questa ultima prova dell'attività editoriale della Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani, della quale la «Collectio Vicianiana» costituisce la più cospicua oggettivazione, in primo luogo ritengo che ci si debba difendere dal nascondere, per un moto di eccessivo riserbo, un'espressione di soddisfazione per la persistenza e continuità di un consistente impegno di lavoro, caratteri difficili a rinvenirsi anche in istituzioni che godono di più floride condizioni di disponibilità. L'opera vigorosa di animatore, oltre che di protagonista, degli studi vichiani che Piovani ha legato al suo nome, assolutamente meritava che fosse proseguita con la costanza e il rigore che hanno contraddistinto tutta la sua attività. È altamente meritorio che in questo spirito, e naturalmente nei limiti delle sue possibilità, la Fondazione continui ad affiancare l'operato del Centro di studi vichiani nel lavoro attorno all'essenziale edizione critica delle opere del pensatore napoletano, peraltro ben estensibile all'edizione di altri protagonisti della cultura del suo tempo, come il Gravina la cui ristampa dell'edizione del 1713 degli *Originum juris civilis libri tres* nella stessa «Collectio Vicianiana» ha costituito la precedente fatica editoriale di Fabrizio Lomonaco. E sappiamo bene come già nel lontano 1973, proprio in vista del grande lavoro richiesto dal disegno di quell'edizione delle opere vichiane, fosse auspicio di Eugenio Garin (lo ricordo nella II parte del contributo dedicato ai suoi studi vichiani che compare in questo stesso «Bollettino»), e insieme di Pietro Piovani, che si cominciasse a disporre di una loro ristampa anastatica, a partire dalla *Scienza nuova* del 1725: auspicio che fu di lì a non molto meritoriamente esaudito dal Lessico Intellettuale Europeo diretto da Tullio Gregory, tra le altre importanti iniziative di interesse vichiano da esso portate a termine.

Ora, dopo le ristampe anastatiche effettuate nel 1991 e nel 2002 della versione del 1730 della *Scienza nuova*, che hanno preceduto il volume dell'edizione critica curata da Paolo Cristofolini con l'aiuto di Manuela Sanna, la proposta versione anastatica del *De uno* riveste, mi pare rivestire un significato ben preciso. Apparsa già una considerevole parte dell'edizione critica degli scritti vichiani, e non molto lontani ormai da chiudere quella di tutte le tre versioni dell'*opus magnum* (chi scrive auspica in proposito di concludere in tempi ragionevoli il suo impegno in proposito), è ora di portare maggiormente l'attenzione sui testi del *Diritto universale*. Questa bella ristampa anastatica offre ades-

so un'occasione per una larga messa a punto in proposito, che guardi al di là del versante filologico dello studio del testo: almeno così ritengo che possa essere accolta per mia parte la sollecitazione a partecipare alla sua presentazione.

Mi pare che si possa riconoscere che, nell'enorme crescita degli interessi e degli studi su Vico, gli scritti del *Diritto universale* hanno continuato a essere per lo più non molto frequentati (e molte volte ad essere in sostanza ignorati). Non pare difficile trovare le ragioni di ciò.

Nell'aprirsi e poi pieno esplicitarsi, tra il finire degli anni '50 e poi la fine degli anni '60 e gli inizi dei '70, di ciò che fu giustamente definito come un 'nuovo corso degli studi vichiani', l'esigenza maggiore, comunemente condivisa, era quella di mettere da parte la stagione delle interpretazioni sistematiche: magari legate al metodo e al gusto del rinvenimento di grosse tradizioni o astratte genealogie speculative, o anche all'urgenza di revocare in dubbio, quando non rovesciare, antiche impostazioni, o di proporre altre del tutto rinnovate. In questo senso, se non era sbagliato, a ridosso di quegli anni, accettare il 1948 come il termine *a quo* di una nuova stagione delle ricerche in ambito vichiano, così come faceva Antonio Corsano in pagine dense, e come sempre mai banali, di una sua ' rassegna'<sup>1</sup>, è pur vero che non riposavano su di un retroterra di puntuale lavoro storico-filologico interventi innovativi, peraltro così diversi, come quelli rispettivamente di Abbagnano e Paci: nell'un caso un'intelligente organica revisione interpretativa incisivamente simmetrica alle sintesi monografiche criticate, nell'altro una suggestiva rilettura del pensiero vichiano in una contemporanea chiave fenomenologica. Si sentì invece più urgente negli anni seguenti innanzitutto il compito di un esteso, accurato, paziente, scavo critico-filologico idoneo a restituire Vico al suo tempo, agli ambienti effettivamente frequentati, alle sue letture, e quindi esteso anche ad indagini organiche sulla cultura meridionale tra Seicento e Settecento e sulle figure di

<sup>1</sup> Riferendosi alla periodizzazione adottata da Elio Gianturco per stilare una *Selective Bibliography of Vico Scholarship*, apparsa in «Forum Italicum», Corsano diceva che «anche la data iniziale del 1948 ci sembra opportuna perché divide quasi esattamente due fasi di queste ricerche: concludendo quella che si potrebbe dire la letteratura sistematica caratterizzata dalle grandi monografie interpretative di vario e opposto indirizzo (Croce, Gentile, Nicolini, Amerio) e dando inizio alla ricerca analitica che ha infaticabilmente tormentato quelle interpretazioni, avviandone una revisione critica» (A. CORSANO, *Vent'anni di studi vichiani*, in «Cultura e scuola» IX, 1970, 35, p. 84).

suoi importanti esponenti (da Cornelio a D'Andrea, da Di Capua a Valletta, da Caloprese a Gravina e Doria, e via dicendo). Era un lavoro di scavo certo da non cominciare *ex novo*, ma da effettuare con altra sistematicità, e con un'intenzionalità metodico-critica diversa da quella che aveva retto le pur benemerite (come da tempo si usa dire) fatiche erudite crociane e soprattutto nicoliniane: un lavoro che è risultato poi preziosissimo e che ora rischia, per l'essersi spesso fermato ad un'opera preliminare di indagine analitica e 'storicizzante', di essere ingenerosamente sottovalutato (come può accadere agli stessi studi vichiani di Garin di cui parlo in questo «Bollettino»). Il senso del lavoro di quegli anni – che implicava anche il mettere da parte «per un pezzo i tentativi di ricostruzione monografica» – è, con la consueta sagacia, ai nostri occhi ben evocato, sul finire del contributo appena richiamato di Corsano, peraltro ben noto autore di una simile solida ricostruzione (e con un elogio dell'operosità vichiana di Piovani proprio della sua natura generosa e arguta)<sup>2</sup>.

Parteciparono in quegli anni del 'nuovo corso', e di una rinnovata sensibilità 'filologica', anche gli interessi per gli 'scritti giuridici' di Vico. I quali però – va detto – non soltanto avevano conosciuto significativi contributi prima della seconda guerra<sup>3</sup>, ma all'indomani di questa, spe-

<sup>2</sup> «Chiuderò col ricordo inevitabile dello studioso che ha con strenua operosità e scintillante intelligenza organizzato in Italia gli studi vichiani di questi ultimi anni fino alle celebrazioni centenarie: che, per suo merito, non hanno avuto carattere meramente generico e encomiastico, ma hanno arricchito di contributi positivi la nostra conoscenza del Vico: intendo parlare di Pietro Piovani. Il quale ha disseminato in numerosi saggi ora laterali, ora unitari, i frutti della sua personale ricerca, sempre efficace, stimolante, armoniosa. Il pluralismo vigorosamente professato dal Piovani in sede speculativa gli ha concesso di assolvere questa impareggiabile funzione di 'dormitantium excubitor' (con squisita discrezione *erga seniores*) e di moderatore delle polemiche impazienze dei giovani ricercatori un po' sovraeccitati dalla euristica felicità della loro ricerca [...]. Piovani [...] ha esposto con fermezza l'esigenza che la ricerca prosegua ormai solo con caratteri di precisione analitica: lasciando per un pezzo i tentativi di ricostruzione monografica» (ivi, p. 108). Sono espressioni che mi è parso non inopportuno riproporre nel presentare un lavoro che si iscrive nel lascito di quell'operosità, nell'attività della Fondazione a lui intitolata.

<sup>3</sup> Basta pensare alla raccolta di scritti edita nel 1925, a cura della «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Roma, 1925, con scritti – tra gli altri disuguali – di Giuseppe Capograssi (*Dominio, libertà e tutela nel 'De uno'*, pp. 137-152) e Benvenuto Donati, i cui svariati contributi vichiani variamente confluiscono poi in un ragguardevole volume del 1936: B. DONATI, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico. Con documenti*, Firenze, 1936. Fra questi contributi la memoria sui *Prolegomeni della filo-*

cie ad opera delle note indagini di Guido Fassò, avevano condotto a proposte critiche che si allargavano alla formulazione di importanti vedute interpretative di assieme, implicanti una rilettura delle scansioni interne dell'intera meditazione vichiana, e, più a fondo, un'interrogazione circa genesi, caratteri, significati, funzione, eventuale crucialità epistemica (rispetto al ben più 'rinomato' principio del «verum-factum») del principio, almeno geneticamente 'giuridico', del «verum-certum».

Non si può negare insomma che, sia pure all'interno di un'impostazione che in ultimo continuava a ribadire una considerazione non compiutamente 'autonomizzante' degli scritti giuridici, proprio il *De uno* sul finire degli anni '40, ad opera di Fassò, assumeva la posizione di uno snodo teorico e critico essenziale per la definizione dell'intera speculazione vichiana<sup>4</sup>.

*sofia giuridica del Vico attraverso le Orazioni inaugurali*, apparsa nel 1915, aveva ottenuto una inconsueta serie di vivi elogi da parte di Gentile, con alcune osservazioni sulle quali varrà la pena di tornare.

<sup>4</sup> Ben nota la tesi centrale di Fassò, da lui in diverse occasioni ribadita: «È chiaro che il Vico considera essenza della sua scienza nuova l'«accertamento» del vero e l'«avveramento» del «certo»: cioè la dimostrazione della razionalità (o provvidenzialità: che è la stessa cosa vista in chiave cristiana) della storia, e che egli ritiene che la nascita stessa della Scienza nuova sia stata dovuta alla scoperta di tale metodo, o, se si preferisce, a quella del principio dell'identità del vero col certo; e non, come si ripete invece comunemente, all'estensione dell'applicazione del principio *verum ipsum factum* dal solo campo della matematica a quello della storia»: così la tesi viene presentata in G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Napoli, 1971, p. 60. Ma in effetti sia questo importante volumetto che il 'capitolo vichiano' della *Storia del filosofia del diritto* (vol. II, *L'età moderna*, Bologna, 1968, pp. 265-282), e ancor più il riepilogativo saggio *The Problem of Law and Historical Origin of the 'New Science'* (in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, ed. by G. Tagliacozzo and D.P. Verene, Baltimore-London, 1976, pp. 3-14), debbono essere considerati momenti di sintesi di un'attività critica attorno al 'Vico giuridico' prolungata da parte di Fassò. In proposito, a parte le indagini iniziali su Michelet e Vico, di Fassò si ricordino i lavori *Genesi storica e genesi logica della filosofia della 'Scienza Nuova'*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» XXV (1948), pp. 319-336, e *I quattro «auttori» del Vico. Saggio sulla genesi della 'Scienza nuova'*, Milano, 1949. Ma sulle ricerche vichiane dello studioso vanno ancora lette le puntuali pagine di E. PATTARO, *Gli studi vichiani di Guido Fassò*, in questo «Bollettino» V (1975), pp. 87-121. Naturalmente non è il caso di soffermarsi qui su altri interventi apparsi in quegli anni sugli scritti giuridici vichiani: come il 'capitolo giuridico' del libro di Amerio del 1947, o pagine di Frosini che più marcatamente, rispetto allo stesso Fassò, inclinano a vedere tutta la meditazione storica di Vico 'sub specie iuris' (V. FROSINI, *Vico e la giurisprudenza*, in ID., *Filosofia e giurisprudenza*, Catania, 1953, pp. 31-67), etc.

Ma soprattutto, *in re*, non si può negare l'assoluta importanza, la crucialità, nel pensiero vichiano, del principio del «certum pars veri» (chi scrive comunque ha diverse volte espresso la sua propensione ad eleggerlo – 'oltre Fassò' – a chiave di volta delle fondamentali conquiste di quello), espresso per la prima volta nel *De uno* sotto la forma della 'partecipazione' della sfera del secondo a quella del primo (un «verum», strettamente congiunto all'idea di «ordo», ontologicamente e gnoseologicamente ben differente da quello del «verum-factum»)<sup>5</sup>.

Le interpretazioni possono essere le più diverse. Comunque pare inappropriato sottovalutare l'apparire con forza di quel principio nei capitoli LXXXII e LXXXIII di questo testo: in suoi luoghi ben noti, ma che varrà la pena di rileggere per un momento per passare ad una assai rapida considerazione di un altro, e fondamentale, versante – quello 'filologico' – che l'edizione ora pubblicata sollecita a prendere in esame. «Verum legum et certum legum», «Certum est pars veri», sono le parole vichiane come le leggiamo nelle edizioni del *Diritto universale* di stampo 'nicoliniano' da tempo agevolmente disponibili per il comune lettore, e studioso<sup>6</sup>. «Verum legum, & Certum legum», «Certum est pars veri», come si legge nel testo originario, e dunque nell'edizione occasione di queste pagine<sup>7</sup>; però con caratteristiche grafiche che non è agevole descrivere efficacemente: con un impiego non soltanto del maiuscolato e del corsivo, ma soprattutto del corpo dei caratteri, e, ancor più, della collocazione al margine della pagina delle espressioni indicative del contenuto fondamentale del discorso, che conferisce loro eloquentemente

<sup>5</sup> La crucialità di cui si parla è da intendersi evidentemente in un senso ben diverso da quella riconoscibile, riconosciuta, in riduttive letture 'cattoliceggianti' dirette a privilegiare gli indubbi elementi di 'tradizionalismo' concettuale, terminologico, argomentativo, presenti in quel testo. 'Tradizionalismo' del quale comunque restano poi da discutere i tratti: ad esempio pertinenti a più consueti repertori 'scolastici', ovvero ad un relativamente 'tradizionale' (nel senso di ancorato a prospettive non 'genetizzanti') approccio metafisico-razionalistico, largamente debitore nei confronti di una 'moderna' concettualizzazione cartesiano-malebranchiana. Ma su ciò si dirà qualcosa più avanti.

<sup>6</sup> G. VICO, *De uno universi iuris principio et fine uno*, LXXXII-LXXXIII, in ID., *Il Diritto universale*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1936 (rist. anast., presso lo stesso editore, 1968), vol. I, pp. 82-84. L'edizione è stata sostanzialmente assunta, con i criteri in essa adottati, in quella a cura di P. Cristofolini: ID., *Opere giuridiche. Il Diritto universale*, Firenze, 1974, le parole citate alla p. 101.

<sup>7</sup> ID., *De universi juris uno principio, et fine uno* (Napoli, 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2007, p. 49.

(e diversamente) una visibilità (e magari ‘assiomatizzazione’) forse non maggiore, comunque diversa da quella derivante dall’operazione, filologicamente assai discutibile, di adottarle come titoli di capitoli, o di ‘paragrafi’ introdotti scorporando il tessuto vivo di un discorso, una scrittura, comunque altrimenti concepito<sup>8</sup>.

Ma su problemi di tal genere, che già sarebbero sufficienti ad attestare l’esigenza di disporre di una ristampa anastatica anche degli scritti giuridici di Vico, basta rinviare alla preziosa sezione iniziale della puntuale *Introduzione* di Fabrizio Lomonaco all’edizione ora realizzata. Dopo un’efficace sintesi delle edizioni ottocentesche, egli perviene ad esaminare criteri e carenze del «vero e proprio *pastiche*» prodotto da Fausto Nicolini sul *Diritto universale*, retto da riduttivi principi ecdotici di matrice neoidealistica correlati ad un preciso modulo interpretativo, per cui «l’editore novecentesco ha dato consistenza filologica alla tesi di un Vico filosofo, ispirato da concetti direttivi progressivi, scanditi in una serie di tappe e di fasi destinate ad una definitiva sistemazione». Ebbene, gli effetti negativi di una pratica filologica basata sul privilegiamento correttivo dell’«ultima volontà dell’autore», e sulla «contaminatio» e sul «rimaneggiamento», si sono estesi da una trattazione fuorviante delle annotazioni e dei materiali autografi, agli ammodernamenti di rimandi e citazioni, ad un sistematico rifacimento della punteggiatura, ad una ridisposizione di capitoli e paragrafi, ad una trasformazione dei corpi tipografici originali<sup>9</sup>.

Ebbene, su tutto l’arco dei problemi filologici che investono i testi del *Diritto universale* si è mancato finora di strumenti quale questo adesso disponibile che fossero di ausilio alla ricerca, e che incrementassero una sensibilità critica allo studio ‘autonomizzante’ di quelli (an-

<sup>8</sup> Mentre almeno su questo punto alcuni editori ottocenteschi, pur entro una ecdotica assai incerta e arbitraria, avevano rispettato diversi usi vichiani dei corpi tipografici: nell’edizione del Sarchi del 1866, ad esempio, nella riproposizione a piè di pagina del testo latino non alterando di massima l’interpunzione, riprendendo l’impiego del corsivo e del tondo (sia pure rovesciandoli simmetricamente), lasciando al margine della pagina i sintagmi indicativi dei contenuti del discorso (con un’uniformizzazione dei caratteri maggiormente richiesta dalla destinazione dell’edizione).

<sup>9</sup> «Tutt’altro che accidentali» – osserva giustamente Lomonaco sulla scorta di una discussione in materia di ecdotica che, dopo qualche iniziale esitazione, si è venuta decisamente orientando verso scelte ‘conservative’ – «nell’*usus scribendi* di Vico, epigrafista esperto dei significati culturali della dimensione retorico-visiva delle sue pagine a stampa» (F. LOMONACO, *Introduzione*, pp. XV-XVIII).

che nell'affrontarli nella loro diversa identità) carente in sostanza in tutta la tradizione interpretativa.

Se infatti si ritorna ad una rapidissima storia di questa si deve osservare che una lettura sostanzialmente 'teleologica' di quegli scritti, in uno con una scarsa propensione ad avviare un organico esame dell'enorme materia in essi trattata, è riscontrabile anche nella più parte delle letture compiute da prospettive metodiche e critiche diverse da quelle di ispirazione neoidealistica. Attestano ciò già nell'anteguerra anche le posizioni ermeneutiche più aperte, quelle di Capograssi e Donati<sup>10</sup>. Lo confermano gli stessi lavori di Fassò, i quali non riuscivano a tenere assieme l'intento di ridefinire le scansioni dell'intera traiet-

<sup>10</sup> Anche l'importante saggio sul *De uno* di Capograssi (poi ripubblicato nel vol. IV delle *Opere*, Milano, 1959) è indubbiamente ascrivibile ad una 'sensibilità' per la quale quel testo «è visto dinamicamente per quello che già aspira a essere e non è», dal momento che – una volta riconosciuti i grandi meriti dell'interpretazione di Capograssi, va detto che il suo Vico «è, fondamentalmente, quello della *Scienza nuova*» (P. PIOVANI, *Capograssi e Vico*, in questo «Bollettino» VI, 1976, pp. 195, 198; poi nel volume *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990, pp. 326, 329). Su una linea analoga si attestava anche il lavoro critico di Benvenuto Donati. Nel volume del 1936, pur valutandosi come centrale l'apporto alla trattazione filosofica del diritto in un pensatore considerato una «completa figura di filosofo civile», restava l'idea, il criterio di indagine, di un'intrinseca «incompiutezza» del corpo degli scritti giuridici, tale da esigere la sua «integrazione»; criterio che non spingeva a considerare l'opera, peraltro tanto complessa, stratificata, dinamica, per quello che già era: «Il *Diritto universale* sarebbe un'opera incompiuta, se non trovasse la sua integrazione in una scienza della natura delle nazioni» (B. DONATI, *Nuovi studi...cit.*, pp. 8, 10). In fondo non ingiustamente Giovanni Gentile, nel riferire con ripetuti accenti laudativi – in una *Nota* aggiunta allo scritto *La prima fase della filosofia vichiana* – della memoria del Donati sopra richiamata, concludeva che le indicazioni in essa date circa un mero estendersi e precisarsi del proposito che reggeva il *De uno* nella *Scienza nuova* non erano tali da inficiare la tesi che i due testi «sono da considerare [...] come due redazioni diverse e successive della stessa opera». Al che aggiungeva che «l'accentuazione dello speciale problema del diritto» nel *Diritto universale* andava ricondotto a «ragioni estrinseche, come quelle de' suoi interessi accademici», non dovendosi «conferire al problema del diritto nella filosofia vichiana quell'importanza specifica che esso non ha» (G. GENTILE, *Studi vichiani. Seconda edizione riveduta ed accresciuta*, Firenze, 1927, p. 99. Analoga la posizione di Croce circa le ragioni estrinseche per le quali Vico «s'ingolfò nei dibattiti sul diritto naturale» (B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, 1962<sup>6</sup>, Bari, 1980, p. 28). Già altrove ho avuto modo di notare che alla direttrice interpretativa neoidealistica diretta ad accorpere la meditazione vichiana in un'unica vicenda, dal *De uno* alle diverse stesure della *Scienza nuova*, si accompagnò negli anni '30 un diffuso 'oblio' del *Diritto universale* anche nei lavori di Corsano, De Ruggiero, e poi nelle pagine del 'primo Garin'.

toria della meditazione vichiana e il compito di una considerazione autonoma dei diversi scritti componenti il *Diritto universale* (in particolare con la precipua ricostruzione dei caratteri e significati del *De uno*) poggiante su di un lavoro esegetico analitico non ristretto<sup>11</sup>.

Un tale lavoro di indagine analitico, sistematico, anche per ampi sondaggi, sulla vasta mole dei testi giuridici fu auspicato, avviato, ma solo in parte realizzato, nella stagione degli anni tra i '60 e i '70, che vide un risveglio abbastanza diffuso, pur disuguale, di interessi ed indagini ravvicinate anche sul *Diritto universale*, dal quale non va assolutamente dissociato l'essenziale lavoro sulla cultura giuridica napoletana compendiabile nei nomi di Biagio De Giovanni e Raffaele Ajello<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Ovviamente non è questo il luogo per prendere in esame e valutare il significato e la persuasività della stessa distinzione tra una 'genesi logica' e una 'genesi storica' della *Scienza nuova* a proposito dei rapporti tra «verum-factum» e «verum-certum»: due principi che in effetti Fassò riteneva in sostanza convertibili, il primo 'logicamente' comprendendo il secondo, anche se 'storicamente' per lungo tempo latente. Resta che lo sguardo 'retroattivo' dell'interprete condiziona pesantemente il suo giudizio, negando coerenza interna al testo vichiano che, a mio avviso, già per l'adozione di un impianto sostanzialmente 'deduttivistico', quella coerenza detiene ad un livello alto. «Nel *De uno* «the doctrine of the synthesis of the universal and the individual remains unclear, as indeed the whole work is unclear, and oscillates between traditional philosophy and historicism» (G. FASSÒ, *The Problem of Law and Historical Origin of the 'New Science'*, cit., p. 12). Intervenendo piuttosto diffusamente negli anni '50 sul *Diritto universale* – ma in effetti sul *De uno* – Corsano coglieva in fondo più correttamente il carattere unitario di questa opera, pur se sottoponendola ad un giudizio sbrigativamente negativo circa il suo «così estremo dommatismo intellettualistico, metafisico-teologico, ontologizzante, [...] con tracce evidenti di razionalismo tomistico» e formule del «più ortodosso cartesianesimo», o di «altrettanto ortodossa fedeltà all'estremo cartesiansimo occasionalistico» («che aveva poi il pregio di essere più platonico che cartesiano») (A. CORSANO, *G. B. Vico*, Bari, 1956, pp. 138, 164-165).

<sup>12</sup> Quel risveglio solo in parte va cercato e trovato nei contributi, precedenti e coevi, più strettamente ascrivibili ad interessi 'disciplinari' di tipo giuridico: quali quelli, svariati ma in verità ineguali, di Dario Fauci, Vittorio Frosini, Elio Gianturco, Giovanni Ambrosetti, Antonio Droetto (con i libri monografici di C. Cantone del 1952, di Mercurio Candela del 1958, di Dino Pasini del 1970), etc. Basta pensare a pagine di S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, 1971. Superfluo ribadire l'importanza del volume su D'Andrea del 1958 di De Giovanni o dei lavori di Ajello (e della sua 'scuola'). Per il nostro tema è opportuno richiamare almeno l'ampio saggio di B. DE GIOVANNI, *Riflessione sulla critica della coscienza pura nel 'Diritto universale'. Vico e Cartesio*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza» (Bari) XVII (1962), pp. 77-121. Ma andrebbero ricordate anche pagine di Piovani apparse in quegli anni in *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Milano, 1963.

Allora l'elemento più rilevante, e probabilmente il più produttivo, fu l'affiancarsi all'interesse per l'approccio eminentemente epistemologico (nella chiave però tendenzialmente restrittiva del pur importantissimo problema dei rapporti tra «verum-certum» e «verum-factum») di quello per un approccio 'politico' al *Diritto universale* (e soprattutto al *De constantia*). Un affiancamento che trovava un'espressione eloquente nelle posizioni di Nicola Badaloni (si ricordi la contestazione delle tesi di Fassò sulla dissociazione del «verum-certum» dal «verum-factum» nella sua *Introduzione* all'edizione del 1974 delle *Opere giuridiche*); o lasciava il posto ad uno spostamento deciso verso una chiave di lettura tutta 'politica' nelle posizioni di Giuseppe Giarrizzo, con un'aperta invocazione davvero di un 'nuovo corso' degli studi sul *Diritto universale*: di questo richiedendone – come si sa – uno studio approfondito, idoneo a sviscerarne fonti (da ritenere attinte anche largamente a concretissime esperienze, quali quella sociale e politica della storia napoletana), contenuti determinati, stratificazioni di materiali, significati, anche rimettendo in gioco la periodizzazione delle sue parti<sup>13</sup>.

In effetti in quella stagione una serie di fruttuose indagini su statuto e funzioni del diritto nella cultura e società napoletana dei tempi di Vico permise di intendere meglio come possa risultare riduttiva già l'espressione – che pur comunemente si può utilizzare – di 'opere giuridiche' per designare gli scritti del *Diritto universale*.

<sup>13</sup> Ben nota la netta proposta critica di Giarrizzo di individuare nel 1723 un momento di risoluta 'crisi', per la quale «la *Scienza Nuova* tendeva già a trasferire la grande scoperta del 'diritto universale delle genti' da presupposto e sostegno d'una politica riformatrice a fondamento conservatore d'una 'pratica' chiamata a 'soccorrere alla prudenza umana'», così che «la prospettiva apologetica» sarebbe divenuta «sempre più eminente nelle *Scienze nuove*» (G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, scritto del 1968 che qui cito da ID., *Vico la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 55-56 e 109). Giarrizzo osservava giustamente che «purtroppo, per l'ingiustificata svalutazione del *Diritto Universale* non s'è ancora tentato di chiarire i rapporti che intercorrono fra le parti di esso», chiarificazione che sola «potrà consentire conclusioni articolate sull'evoluzione del pensiero politico vichiano»; e parlava dell'«impressione» che il *De uno* «appartenga, per lo meno nella redazione attuale, ad una fase di pensiero successiva a quella del *De Constantia*» (ivi, pp. 105, 119, 115). È un'ipotesi, quest'ultima, che si presta a obiezioni, come la tesi interpretativa generale che si è richiamata, ma che ermeneuticamente messa alla prova può risultare fruttuosa, invitando comunque a lavorare assieme su tutte le parti dell'opera giuridica (non si dimentichi che sono diversi i riferimenti al *De constantia* nel *De uno*). Sulla materia della 'filosofia politica' o 'pratica' di Vico ho presentato in diverse occasioni mie posizioni: escludendo che la costitutiva 'politicità' della meditazione di Vico consenta di scorgere in lui la figura di un 'riformatore'; ma convenendo che in essa è riscontrabile una significativa presenza di 'politici' accenti antiparticularistici, antibaronali (con sullo sfondo, quindi, pure la 'fonte' dell'esperienza del mondo agrario meridionale).

La risoluta proposta critica di Giarrizzo della riflessione vichiana in una chiave così marcatamente, e anche 'prammaticamente' politica, poteva non essere condivisa, o tutta condivisa, e suscitò da più parti, si sa, obiezioni o perplessità<sup>14</sup>. Ma è indubbio che essa per lo meno indicava, con il vigore e la puntualità di precise quanto acute indagini sui testi del *Diritto universale*, una serie di linee feconde di indagine e più in genere l'esempio di un sistematico lavoro ravvicinato su di essi che sarebbe stato indispensabile perseguire. Si trattava anche per quei testi di impegnarsi in una serie di analisi accurate, ricusando «organigrammi precostituiti a favore di indagini più settoriali dal tema più delimitato», magari a rischio immediato di precludersi «in anticipo un sintetico sguardo d'insieme», ma preparando il terreno per adeguate opere di sintesi<sup>15</sup>.

Le sintesi sul pensiero di Vico sono poi, com'era opportuno, venute, e numerose. Non si può dire però che la più parte di esse si sia avvalsa di impegnative indagini di prima mano, almeno sui testi del *Diritto universale*. O che siano stati rari i casi nei quali questi siano stati in sostanza saltati. Né si può dire che l'insieme delle indagini condotte propriamente su di essi sia stato molto ampio. Il lettore si tranquillizzi. Non ho alcuna intenzione di passare ad una storia ravvicinata degli studi sugli 'scritti giuridici' di Vico. Del resto, a parte la sua assoluta inopportunità in questa occasione, la bibliografia di cui rendere conto non sarebbe esile: e ricostruirla analiticamente, fin nei contributi più difficili da reperire, magari aggregandola tematicamente oltre e più che per prospettive metodiche ed esegetiche, potrebbe essere il risultato non poco utile di una ' rassegna' sistematica da affidare a qualche ricercatore interessato e volenteroso. Qualche osservazione tuttavia può essere sobriamente avanzata (con qualche elemento di esemplificazione

<sup>14</sup> Le quali investirono anche l'interpretazione 'preilluministica' di Badaloni di una trattazione del diritto da parte di Vico non soltanto «tutta [...] volta a rimettere in valore il punto di vista della politica, cioè dell'interesse generale», ma anche massimamente preoccupata di assicurare una moderna razionalizzazione del diritto romano, ossia di quel problema e compito della 'riforma della legislazione' che fu proprio della stagione illuministica (ID., *Vico prima della 'Scienza nuova'*, in «Rivista di filosofia» LIX, 1968, p. 134; il corsivo è mio). Si vedano sull'ultimo punto le obiezioni di G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit., p. 72.

<sup>15</sup> Le parole – espresse però sugli studi vichiani in genere – si leggono in una assai accurata rassegna, stilata a ridosso di quegli anni, di A. BATTISTINI, *Rassegna vichiana*, in «Lettere italiane» XXVIII (1976), p. 92.

del tutto asistemica) in ordine: all'estensione degli interessi di studio attorno al *Diritto universale*, sia specificamente ad esso rivolti, che operanti entro un più ampio spettro tematico; ai testi di quello prediletti; alla caratterizzazione di tali studi.

Sul primo punto va ribadito che risulta nel complesso scarsa l'attenzione critica precipuamente devoluta al *Diritto universale*, pur se nella relativa bibliografia si rinvengono anche ricerche monografiche impegnative, dall'importante volume di 't Hart del 1979 al libro (più concentrato sul *Diritto universale*, pur se non sempre persuasivo) della Vaglio<sup>16</sup>. E va detto che sono davvero pochi i lavori di sintesi nei quali gli 'scritti giuridici' (ed in ispecie il *De constantia*) siano significativamente presenti, specie nella letteratura non in lingua italiana<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> A.C. 'T HART, *Recht en Staat in het denken van Giambattista Vico*, Alphen aan den Rijn, 1979; M. VAGLIO, *Truth and Authority in Vico's Universal Law*, New York, 1999, lavoro per più aspetti solido, ma sui cui pregi e limiti non è il caso qui di soffermarsi.

<sup>17</sup> Il lavoro di B. A. HADDOCK, *Vico's Political Thought*, Swansea, 1986, è uno dei pochi che presenta un adeguato capitolo (si veda il cap. IV su «Law», pp. 72-111) all'interno di un discorso critico con pretese di organicità, presentando anche pensate proposte critiche in ordine ad elementi di continuità tra *De constantia* e *Scienze nuove* (piuttosto che tra *De uno* e *De constantia*). Per fare un esempio del caso opposto, prende in (debole) considerazione il *De uno*, ma lascia tranquillamente da parte la grande mole del *De constantia*, il pur ambizioso e fortunato libro di M. LILLA, *The Making of an Anti-Modern*, Cambridge (Mass.)- London, 1993. In quegli stessi anni rappresenta un raro esempio di una disamina allargata a tutto l'arco dei testi vichiani, e del *Diritto universale*, l'importante libro di F. BOTTURI, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1991. Solo qualche riferimento al *De uno* compare invece, in quegli anni, nel libro, peraltro in ragione anche della sua determinazione tematica, di U. GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella 'Scienza Nuova'*, L'Aquila-Roma, 1993, e, un po' più sostanziosamente, nel lavoro di G. BENEDETTI, *Diritto e educazione in Giambattista Vico*, Roma, 1995 (in pagine, peraltro equilibrate, di un breve capitolo). Ritornando alla 'anglophone scholarship', non va dimenticato e sottovalutato (pur con limiti che andrebbero discussi) l'impegno critico sugli scritti giuridici esercitato da J. MILBANK, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico (1688-1744). II. Language, Law and History*, Lewinston-Queenston-Lampeter, 1992. Il libro della Vaglio appena citato rappresenta la più recente opera di taglio sistematico sull'argomento. Su di essa ci si dovrebbe soffermare diffusamente per vagliarne l'arco delle proposte critiche, entro un orientamento di lettura per il quale Vico viene giudicato un pensatore «anti-modern» per il suo atteggiamento verso la scienza e, più in genere, «because of the metaphysical base of his theory», ma pure 'attuale' critico del razionalismo giuridico della modernità e contemporaneità (VAGLIO, *op. cit.*, p. 4). Per quanto riguarda gli studi dell'area «english speaking», va ancora ricordata l'importanza per le ricerche

Sul secondo punto si deve insistere su di un elemento già affiorato. Il *De uno*, mi pare, è stato ‘prediletto’ dagli studiosi (sicuramente dal punto di vista di un’analisi sistematica), a discapito del *De constantia*, e del relativo successivo lavoro vichiano espresso nelle *Notae* e nelle *Dissertationes*. Se le cose stano così, è agevole coglierne le ragioni. Quel testo, con la nuova trattazione ontologica, teologica, gnoseologica, del «vero», e con l’immissione del principio del «certum pars veri», ha specialmente sollecitato gli interpreti (lo si è visto già a partire da Capograssi) a prendere posizione sulla ‘metafisica’ o sulle ‘metafisiche’ di Vico, e sui ‘principi’ epistemologici del «verum-factum» e del «verum-certum» (in rapporti di distinzione, gradazione, identità, convertibilità, eminenza trascendentale, etc.). Nel mentre dunque la più vasta mole del *De constantia* pure ha conosciuto svariati, anche importanti, sondaggi trasversali (in materia di storia sacra e storia profana, linguaggio, mito, poesia, politica, etc.), soprattutto il *De uno* – e segnatamente l’iniziale discorso di interesse marcatamente metafisico-gnoseologico – è stato oggetto di più numerose, anche significative, disamine e interpretazioni, interessate alla più dichiarata tessitura speculativa della riflessione vichiana<sup>18</sup>.

vichiane sul *Diritto universale* di recenti sue traduzioni in inglese, a riprova di un opportuno venire su di esso dell’attenzione degli studiosi: G. VICO, *Universal Right*, tr. C. Pinton-M. Diehl, Amsterdam-Atlanta, 2000; *Synopsis of Universal Law*, tr. D. Ph. Verene, e *On the One Principle and One End of Universal Law*, tr. J. D. Schaffer, che abbracciano l’intero fascicolo XXI (2003) dei «New Vico Studies». Questo segue lo «Special Issue on Vico and Roman Law» del fascicolo 2001 degli stessi «New Vico Studies», con tre contributi di Bruce Haddock, John Schaeffer (con attenzione preminente al *De uno*) e N. Struever, oltre la riproposizione di un «seminal essay» di Max Fisch. Una traduzione della *Sinopsis del derecho universal* è stata offerta da José M. Sevilla nel fascicolo dei «Cuadernos sobre Vico» del 1998. Per la letteratura critica di lingua tedesca non si può tacere l’attenzione che in special modo Vittorio Hösle ha avuto per la cruciale trattazione della sfera del diritto in Vico, e per l’importanza dei suoi scritti giuridici (per quanto il *De uno* sia ritenuto ancora di carattere ‘preparatorio’ alla *Scienza nuova*): cfr. segnatamente V. HÖSLE, *Recht und Geschichte bei Giambattista Vico*, in *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl Heinz Ilting*, hrsg. v. K.O. Papel, Stuttgart-Bad Canstatt, 1990, pp. 389-417. Ma occorre fermarsi qui, guardandosi dal cadere in una ‘rassegna’ non ripromessa.

<sup>18</sup> Esempio da questo punto di vista, nella letteratura critica tedesca il caso dell’applicazione da parte di Stephan Otto al *De uno* (il solo testo da lui esaminato del *Diritto universale*) dell’interpretazione di *Vico als Transzendentalphilosoph* (come detta il titolo di un saggio del 1980). Se «ciò che ha in comune» la filosofia di Vico «con il filosofare kantiano è l’idea della ragione creativa e la visione copernicana, certamente decisiva, del reale come qualcosa da determinare da parte della ragione creativa» (S.

Resta il terzo punto, cioè la caratterizzazione complessiva di tali studi. Dei quali in primo luogo è dato rilevare una complessiva debolezza rispetto al compito di indagare serratamente su fonti, contesti

OTTO, *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in questo «Bollettino» XI, 1981, p. 47), non sorprende che, quando si affronta la trattazione nel *De uno* del problema del diritto naturale (giustamente come «problema metafisico della realizzabilità nella storia di un ordine eterno») si affermi che Vico vuole dimensionare tale diritto «sulla norma *regolativa* di un diritto vero *eterno* e contemporaneamente collocarlo in una prospettiva *storica*» (ID., *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia* [*Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1989], tr. it. a cura di M. Romano e S. Caianiello, Napoli, 1982, p. 93; il primo corsivo è mio; sul *De uno* si vedano le pp. 93-101). Da prospettive di lettura assai vicine (con la continuità dell'interpretazione in chiave 'trascendentale' tra *De antiquissima* e *De uno*) Vincenzo Vitiello è venuto poi curvando e concentrando l'interesse del suo acuto sguardo 'teoretico' su particolari *topoi* della riflessione vichiana, svariati dei quali attinti a un'investigazione accurata di tutto il *Diritto universale*).

Ad attestare la tesi di una preminenza di interessi per il *De uno* tra i contributi specifici si possono ricordare: B. BILLI, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel 'De uno universi iuris principio et fine uno'*, in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y. C. Zarka, Milano, 1993, pp. 209-223; M. M. MARZANO PARISOLI, *Lo 'jus naturale gentium' in Vico: la fondazione metafisica del diritto universale*, in «Rivista italiana di filosofia del diritto» LXXVII (2000), pp. 59-87; A. ATZENI, *Percorsi tematici del 'De uno'*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, 2000, pp. 243-262; A. SCOGNAMIGLIO, *Religione e diritto nel 'De uno'*, in questo «Bollettino» XXXIV (2004), pp. 91-112; M. VANZULLI, *L'ideale e il fattuale. Sul passaggio in Vico dal 'De uno' alla 'Scienza nuova'*, in «Quaderni materialisti» III-IV (2004-2005), pp. 263-284, testo che, pressoché uguale, si legge anche, con il titolo *Sulla relazione di ideale e fattuale, di metafisica e storia nel passaggio dal 'De uno' alla 'Scienza nuova'*, in questo «Bollettino» XXXIV (2004), pp. 199-219. L'ottimo lavoro di G. CARILLO, *Origine e genalogia dell'ordine*, Napoli, 2000, faceva autonomo frutto della discussione critica fino a quel punto maturata (e di interventi importanti sul *De uno* come quelli di Vitiello, ma anche di Agrimi, etc.); anche se chi scrive proprio non condivide la proposta di «una lettura che assuma la *Scienza nuova* come riscrittura parziale del *De uno*» (p. 116). Un discorso a parte meriterebbero – attorno alla centralità nella meditazione vichiana del rapporto con il diritto romano – i contributi assai esperti di Giuliano Crifò (tra i quali, ad esempio, *Droit et rhétorique chez Giambattista Vico*, in *Mélanges offerts à Raymond Van der Elst*, Bruxelles, 1986, pp. 101-111).

Sulle tematiche storico-antropologiche, politiche, etc., presenti nel *De constantia*, ma già nel *De uno*, sarebbe opportuno un lavoro di ricognizione minuzioso sui materiali critici finora raccolti in interventi anche disparati. I contributi di Riccardo Caporali, presente a questa presentazione dell'edizione del *De uno*, costituiscono un esempio di una non consueta solida frequentazione di tutto il *Diritto universale*, ed in particolare del *De constantia*. Chi scrive è tenuto a tenersi fuori, ma può ricordare che numerosi (i più numerosi) tra i suoi saggi vichiani vertono preminentemente o anche esclusivamente su quest'ultima opera.

culturali e concettuali, etc., in parallelo all'indebolirsi del lavoro sul 'retrotterra' culturale di Vico tanto attivo negli anni tra la fine dei '50 e i '70<sup>19</sup>. Per gli 'scritti giuridici' vichiani – e il discorso è da fare in specie per il *De constantia* – siamo ancora in una condizione critica non molto lontana da quella propria di tale stagione (una volta chiaramente rapportato a quello di una volta lo stato degli studi conseguito adesso). Siamo cioè in una condizione che ancora esige ricerche determinate, anche settoriali, sui tanti temi, problemi, materiali, che nel *Diritto universale*, ed in particolare nel *De constantia*, vengono rielaborati (entro un autonomo disegno di una vera e propria storia della civiltà), e la paziente ricostruzione dei cui caratteri, delle cui fonti, delle cui vicende (interne all'opera e successive), è essenziale per intendere: sia la configurazione precisa di una fase incredibilmente produttiva del pensiero vichiano, già essa distinguibile in fasi diverse; sia il passaggio ad ulteriori momenti della meditazione vichiana (talora con scarti notevoli, altre volte con assunzioni di materiali e soluzioni già in sostanza definiti e quindi come tali accolti).

Il discorso investe a questo punto prima che i nodi dei rapporti tra il *Diritto universale* e le versioni della *Scienza nuova*, già quelli dei rapporti tra le sue parti (non dimenticando anche il problema che poneva Giarrizzo di un ripensamento della loro periodizzazione interna), e del loro carattere unitario o meno, e segnatamente proprio per quanto attiene al *De uno*.

In proposito a me pare che non si sia proceduto a sufficienza sulla strada, pure intrapresa, di una considerazione 'autonoma' delle opere vichiane, e di un giudizio che quindi si liberi di pronunce 'retroattive'. La più parte di queste si mostra ancora retto da un criterio valutativo pronto a individuare non eventuali effettive 'contraddizioni' (che sono in linea di massima presenti in ogni organismo vivo di pensiero), ma 'confusioni' (termine assai caro a Croce), ritardi, oscillazioni di troppo: in fondo a continuare a rimproverare Vico laddove si spingeva di meno verso le 'conquiste' che ci sono care, magari partecipando pienamente di dibattiti ancora diffusi e importanti nel tempo suo. Ma non

<sup>19</sup> Gli studi di Fabrizio Lomonaco – a cominciare da quelli su Gravina – sono un esempio della continuità dell'impegno a lavorare sia sulle figure, opere, produzioni e discussioni culturali, 'maggiori' che sulle 'minori': impegno che si è molto contenuto rispetto alla stagione nella quale avvenne la fondazione del Centro degli studi vichiani, ma il cui valore di metodo non pare esaurito (ed al quale chi scrive si sente di continuare operosamente ad aderire).

mancano tendenze interpretative, in una certa misura simmetriche, ‘difensive’ dell’opera vichiana, le quali giustamente non accettando una veduta giustapposta delle sue parti, si dispongono ad attenuare la portata dell’impianto ‘aprioristico’, dimostrativo, che innegabilmente, a mio parere, ne determina la fisionomia complessiva (in conformità all’intento di dimostrare il circolo di un ordine che in Dio, da Dio, ‘certificato’ nella storia, torna a Dio).

Non passo ad una possibile prolungata esemplificazione della tendenza critica a cogliere un’ interna scissione dell’ ispirazione vichiana nel *De uno* (o anche nell’ intero *Diritto universale*), fino a sue pronunce estreme, almeno in termini ‘valutativi’; o anche della opposta tendenza a mettere in forse una «fondazione aprioristica» dell’ opera<sup>20</sup>. Da tale problema mi sembra invece che sia opportuno prendere le mosse per fare il punto su una più generale situazione e delicata questione metodico-critica, o, in termini diversi, sull’ urgenza del compito di tenere as-

<sup>20</sup> «Per un verso» il *De uno* «è l’ opera più ottusamente dogmatica di Vico, per un altro essa – forse proprio per la ‘durezza’ ontologica e metafisica del suo impianto – incrina irrimediabilmente l’ ordine circolare del sapere e dell’ essere». «Mentre la *Scienza nuova* elaborerà infine un rapporto comprensibile di identità/differenza tra vero e certo, il *Diritto universale* concepisce questi termini in maniera contraddittoria, fallisce su questa contraddizione e, per così dire, vive di essa» (S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull’ ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, 1995, pp. 35, 39). Insomma, se Vico non si spinge fino in fondo in direzione delle sue straordinarie conquiste di tipo ‘storicistico’ (sempre su di uno sfondo di preoccupazioni metafisiche) e partecipa con una sua autonoma posizione al dibattito sullo statuto di eternità del vero e delle correlative idee del vero, è da ritenersi ‘ottuso’. Altre posizioni sono espresse meno duramente, ma nella sostanza vanno nella direzione di individuare un regime di totale ‘opposizione’ tra il discorso metafisico sull’ ‘ordine’ e il discorso della ricostruzione storico-antropologica. In tal senso da parte di un interprete attento del pensiero vichiano si è affermato che «la fragilità» del *De uno* «sta nell’ inconsistenza del suo tentativo di mediazione delle opposte istanze [...]. Le premesse filosofiche si oppongono nel *De Uno* alla ricostruzione storico-antropologica, che invece proprio qui viene delineata, e poi sarà sostanzialmente mantenuta e precisata nella *Scienza nuova*» (VANZULLI, *op. cit.*, p. 278).

Il saggio poco su richiamato di Atzeni – che presenta sul *De uno* diversi spunti interessanti (con altri meno persuasivi, ad esempio riguardo una forte continuità dell’ opera con il primo Vico fin delle *Orazioni*) – mi pare che sul finire tenda ad accompagnare l’ indicazione dell’ importanza di svariati innovativi momenti tematici rinvenibili nello scritto, pertinenti per così dire all’ esperienza storica dell’ universale, ad una messa in discussione della «fondazione aprioristica» del discorso condottovi che non sembra necessaria al riconoscimento della loro (subordinata...) significatività: (ATZENI, *op. cit.*, pp. 256 sgg.).

sieme, non contraddittoriamente: una considerazione il più possibile 'autonoma' di testi aspiranti ad una loro coerenza, dotati di una loro specifica ispirazione, architettura formale, struttura concettuale, forma di scrittura, insieme di procedure argomentative; un esame delle scansioni della speculazione vichiana nei termini dei suoi più generali interessi problematici, teorici, metafisici, epistemologici, etc.; uno studio, assai laborioso, su tematiche più determinate, che ne segua insorgenze, sviluppi, elementi di continuità o discontinuità, tra loro produttivi incrementi o mutamenti e a volte anche prematuro tacitarsi. Può sembrare un discorso astrattamente metodico o programmatico. Ma chi ha a lungo lavorato nella vasta miniera del *Diritto universale* sa quanti risultati e insegnamenti ha dato seguirne già solo al suo interno temi e materiali ereditati o nuovi, loro transiti, trasmissioni inerziali o decisivi mutamenti: spesso apparsi, nell'inesausto lavoro di un pensiero inquieto, nel febbrile ritornare su di sé nelle *Notae* e *Dissertationes* rimettendo mano all'edificio appena completato, anche con 'intuizioni decisive' (con tutti i problemi filologici implicati, e la conferma dell'assoluta opportunità di disporre di strumenti quali quello che si viene presentando)<sup>21</sup>.

Il seguire i più o meno lunghi e accidentati percorsi di problemi, temi, idee, 'segmenti di discorso', anche materiali 'slogati' più o meno ricomposti, non impedisce di ricercare l'identità specifica e la coerenza voluta di singoli scritti. Perché non provare a seguire quella che specificamente Vico ricercò nel *De uno* quando la pressione della scelta del

<sup>21</sup> Così, per fare un solo esempio a proposito del tema del linguaggio, di essenziali implicazioni in tutto il resto della speculazione di Vico, da uno studioso assai esperto è stato affermato (entro un complesso di tesi sul cui merito ovviamente non entro qui) che fu nel 1722 che egli, «ritornando sulla sua opera da poco pubblicata, in un continuo processo di approfondimento», ebbe «l'intuizione decisiva: la lingua divina degli auspici era anche stata la prima lingua che gli uomini avevano usato». Ecco «il principio che di lì a pochi anni lo avrebbe convinto a riscrivere da capo a fondo, e non per una sola volta, la sua opera» (G. CANTELLI, *Dalla lingua eroica del 'Diritto Universale' alla lingua divina della 'Scienza nuova'*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, Napoli, 1999, p. 331). Già solamente dalle ultime ricerche da me condotte su momenti della storia delle nazioni configurata nel *Diritto universale* (relativamente a loro trasmissioni marittime nell'area del Mediterraneo, a Sciti, Cinesi, etc.) potrei stilare una fenomenologia di linee di interessi, temi, materiali, che (anche venendo dagli scritti del 'primo Vico') più o meno fuoriescono poi da testi del *Diritto universale* per svilupparsi, mutare o transitare a tutte le *Scienze nuove*, o fermarsi alla prima versione: con ciò non mettendo in discussione, ma contribuendo a identificare la singola fisionomia dei testi.

problema ‘umanologico’ del diritto (denso di tutte le questioni etico-politiche implicate dalla sfera dell’agire collettivo umano) egli intese ricondurre ad un saldissimo fondamento metafisico, entro un impianto ‘deduttivistico’ di discorso che di quel testo decide un’architettura non esteriore, se entro di essa si conduce ad abitare tutte le materie trattate? O, per dirla in altri termini, quando dall’iscrizione nel *De antiquissima* del problema gnoseologico entro un impianto onto-cosmologico si passò alla sua iscrizione ad un impianto onto-teologico, ma entro un’importante curvatura problematico-tematica dettata dalla ben influente scelta del diritto, e quindi in una direzione antropologico-politica?

In verità, è difficile negare coerenza interna ad un discorso sull’«ordo» impiantato metodicamente, concettualmente, argomentativamente, su di una struttura dimostrativa, e su di una precisa, anche se ‘laboriosa’, soluzione, consistente essenzialmente nel congiungere strettamente «velle» e «nosse» (oltre che ovviamente «posse»), e dunque bloccando una possibile deriva volontaristica ‘cartesiana’ del problema delle idee eterne. Come è difficile negare che la peculiarità di problemi e soluzioni speculative producesse uno scarto assai forte rispetto alla ‘ipotetica’ metafisica onto-cosmologica del *De antiquissima*; e anche rispetto all’avvio di una inedita storia integrale della civiltà nella *Pars posterior* del *De constantia*<sup>22</sup>: dove si fruiva della condizione di potere mettere sullo sfondo la metafisica ontologica-teologica la cui elaborazione era stata affidata al *De uno*, e anche di farla in una certa misura ‘deperire’, nel mentre veniva dichiaratamente messo alla prova il tentativo dare luogo ad una nuova epistemologia, alla «nova scientia» del mondo civile delle nazioni.

In tal senso – sul punto dei rapporti tra *De uno* e *De antiquissima* (e dall’altra parte la *Scienza nuova*), dunque tra «verum-certum» e «verum-factum» – c’è da discutere se non sia il caso di svincolarsi definitivamente da un’impostazione (che in effetti ha unificato prospettazioni critiche che parevano ‘opposte’, già da quelle di Fassò e di Badaloni) che

<sup>22</sup> Una ‘storia dell’umanità’, della ‘civiltà’, che presentava indirizzi e materiali di indagine ora variamenti riproposti o rimodellati successivamente, ora caratterizzanti precipuamente quel testo (come ad esempio un’attenzione assai viva ai fattori materiali della ‘civiltà’). Sull’importante venire alla luce di svariati temi e materiali di un primo disegno di una storia della civiltà già nel *De uno*, mi sia consentito, per brevità, rinviare almeno al mio volume del 2001, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2001, pp. 150-152.

va a concludersi nell'idea di un silente (e inverificabile) operare trascendentale nel diritto universale del principio del «verum-factum»<sup>23</sup>.

Ciò significa in primo luogo, mi pare, 'accettare' l'elemento di forte discontinuità che sul 'vero' rappresentava la soluzione del *De uno* se non altro in ragione della prospettiva problematica assunta: il problema del 'vero eterno', delle 'verità eterne', essendo più proprio, o almeno impellente, del «verum-certum» che del «verum-factum»<sup>24</sup>. Il *De uno* interviene su ciò perché il suo problema ontologico-gnoseologico si iscrive in quello umanologico del diritto, dell'agire storico umano. E mi pare che debba essere 'accettata' anche la coerenza della soluzione trovata, pur se, o proprio se, non spiccatamente, 'modernamente', umanologica (e tantomeno saldamente genetico-antropologica). Coerenza che poggiava – a dirla del tutto sinteticamente – sulla ricerca di un equilibrio tra volontarismo cartesiano ed occasionalismo malebranchiano (tra *velle* e *nosse*, e quindi un *posse* non esercitato nella modalità di una volontà arbitraria), anche con presenze concettuali, oltre che 'agostiniano-platonizzanti', 'aristotelico-scolastiche' (e quanto a presenze aristoteliche, non va trascurato il ricorso agli «aliorum dicta» per intendere le fonti del sapere probabile o verosimile). Una ricerca che comunque attesta l'impegno ad intervenire autonomamente in una problematica assai attiva nel secondo Seicento, e non ancora spenta; e che andrebbe forse meglio studiata in ordine ai percorsi che apriva ad un agire ordinario della *potestas* divina nel mondo storico: se il divino *velle*, stretto al *nosse*, poteva esprimersi in una *potestas* che avendo a sé intrinseco l'*ordo*, si esercita soprattutto attraverso una *potestas ordinata* nel mondo delle nazioni. Ed in proposito, sul punto essenziale dei rapporti tra «nosse», «velle» e «posse», io non mi fermerei alla soluzione dell'«equilibrio» tra gli attributi divini (sulla quale Carillo è intervenuto con chiarezza e puntualità di discorso), nella loro unità garantiti da una «implicatio» in fondo 'doverosa' da parte del pen-

<sup>23</sup> E in effetti si è visto come l'interpretazione di Fassò circa i nessi (di contrapposizione, di identità, di fungibilità o conversione, di contiguità, di indifferenza) del «verum-factum» e del «verum certum» – inappuntabile quanto all'indicazione circa i silenzi del primo principio lungo tanta parte della meditazione vichiana – poi finiva con il ricomprendere 'logicamente' il secondo nel primo.

<sup>24</sup> Innanzitutto perché, a dirla rudemente, la considerazione del fare di Dio quanto alla natura non implica ancora di per sé pronunciarsi quanto al fare di Dio in relazione alle verità logiche e soprattutto morali, quanto al carattere 'volontaristico' o 'razionalistico' di tale fare.

satore. E suggerirei di provare a percorrere l'ipotesi di una 'fattuale' preminenza del «nosse», della «sapientia», per la quale la «ratio» ('malebranchiana') impedisce alla «omnipotentia» ('cartesiana', per esprimersi con consapevole riduttivismo critico) del «velle» di incrinare, alterare, la stabilità dell'«ordo» assolutamente eterno. In proposito potrebbero essere adottati gli stessi argomenti obliquamente forniti da Vico circa le «simplicissimae viae» di cui si serve la «summa sapientia» divina (cap. VI) per tutto reggere (anche il perseguimento dell'«ordo» nella sfera creaturale, storica). Vie «facillimae» che rispondono ad un principio di «simplicitas», e che nell'ordine storico si presentano come «opportunitates», «occasiones», «casus», a configurare ciò che altrove ho chiamato una forma di 'occasionalismo storico': e che conducono alla soluzione di intendere la provvidenza divina come l'esercizio di una «potestas ordinata» che già adesso, nel *De uno*, comincia ad operare «rebus ipsis», «moribus ipsis» (cap. CLVI).

In un quadro del genere nulla vieta che si studino, nella loro subordinazione discorsiva ma anche nella fecondità dei loro sviluppi successivi, assai significativi temi e momenti del *De uno*, taluni meno 'dimostrativamente' assunti: come l'essenziale nodo della «vis veri»; il tema delle «utilitates»-«occasiones»; la negazione che l'originaria «ruditas» umana consentisse di vedere già dagli inizi operanti complesse istituzioni e produzioni conoscitive; l'affiorante considerazione analogica tra «hominis vita» e «vita generis humani» (decisiva quanto semplice chiave di volta per intendere poi sistematicamente la fondamentale sequenza di sviluppo della mente umana nella storia)<sup>25</sup>; con essa legato, l'affacciarsi della logica del «necesse est» dimostrabile con l'ausilio insieme della «philosophia» e della «philologia»<sup>26</sup>; le analisi innovative in tema di storia romana e di teoria e storia delle forme di governo; e così via.

<sup>25</sup> Si vedano in particolare i capp. C (con la comparazione tra «hominis vita» e «*Vita Generis Humani, quae Historia est*»), e CCXIX (con l'attribuzione al «*Divinae Providentiae ordo*» della perfetta simmetria tra le età della vita dei singoli uomini e quelle del «genus humanum», con un successivo operare di «*phantasia*» e «*ingenium*» e di «*ratio*»).

<sup>26</sup> Per l'assai importante affacciarsi della logica del «necesse est» – di una diversa razionalità rispetto a quella in precedenza adottata, soltanto 'speculativamente', sillogisticamente dimostrativa, dell'«igitur» – si vedano almeno i seguenti passi: cap. CIV: «aliquot fuisse necesse quoque est, qui pudore illius incertae et nefariae Veneris, et foedi victus commoti, de media illa erronum multitudine se proripueint» (passo che segue di poco alla denuncia che «*Historia nondum habet sua principia*» derivante dalla disgiunzione tra «*Philosophia*» e «*Philologia*»); CLXIX: ««namque ita haec res habuerint necesse est, ut homines in statu exlegi, uti non solum veram, sed omnem

Si potrebbe continuare con qualche indicazione meno approssimativa.

Ad esempio, sul decisivo nodo della «vis veri». Che dispone e concentra al più alto grado a livello umanologico l'interesse vichiano alla 'conatività', e la cui comprensione non pare perciò che guadagni a ricondurla in continuità alla metafisica cosmologica conatistica del «facere» in precedenza da Vico elaborata<sup>27</sup>. E che resta ancora da studiare pure nella funzione di fattuale raccordo di 'parti' del *De uno*: e se e come, e come un presupposto metafisico con difficoltà esplicito, cominci a reggere la parte 'storica' del *De uno*. Nel mentre ben più tardi essa sarà chiamata a ispirare nella sostanza la costruzione e dimostrazione vichiana della compenetrazione tra vero e certo; e allora come fondamento metafisico dovrà e potrà a sua volta essere esplicito – in un produttivo rinvio circolare – unicamente nella forma di un discorso di «teologia civile», il quale avrà pertanto bisogno di una scienza, e di una epistemologia, del mondo civile: di un sapere del necessario però già largamente costruito, con la logica del «necesse», nella *Pars posterior* del *De constantia*...

Ma il discorso va qui smesso, ed il compito di lavorare sistematicamente sul *De uno* affidato in primo luogo a chi già ha operato su di esso con perizia e acutezza. Innanzitutto affidato a Fabrizio Lomonaco, il quale su diverse delle questioni qui accennate già nell'*Introduzione* a questa preziosa edizione è intervenuto con pertinenti osservazioni e indicazioni. Ad esempio: sul «novum» che, rispetto a Cartesio e Malebranche, rappresenta l'«intenzione vichiana di privilegiare il diritto quale dialettica di idealità e realtà»; sulla nuova lettura di Grozio; sulla «favola di Cadmo»; sul cruciale rapporto tra ontologia e gnoseologia: dove naturalmente poi si apre di nuovo la discussione sul

religionem perpetua successione pejorum exuerint...»; CCXIX: dove l'«oportuit» introduce appunto la sequenza delle fasi evolutive del «genus humanum» simmetrica a quella del singolo individuo. La stessa attenzione dovrebbe ugualmente essere diretta ai diversi punti nei quali il sapere storico viene connotato in senso 'congetturale'.

<sup>27</sup> Anche se ovviamente non vanno sottovalutati, ma al contrario resi oggetto di accurata esegesi, le presenze nel *De uno* di richiami ad una 'metafisica conativa' in ordine alla «vis corporis», ma in effetti segnatamente alla «vis veri» della «mens»: «conatum uni menti attribuimus», come si afferma nel cap. LXXV. Ma si veda, ad esempio, anche il cap. XC. Il problema essenziale, a mio avviso, è di studiare quanto – una volta deperita l'attenzione vichiana per il 'cosmologico' della sua precedente metafisica 'onto-cosmologica' – resti di una più o meno latente 'conatistica' metafisica 'onto-teologica' proiettata sul terreno antropologico.

fatto che si confermi un «mutato centro di interesse teorico, dall'*ontologia* alla *gnoseologia*» e che si pervenga a «privilegiare le determinazioni della *mens* umana tanto nelle sue manifestazioni razionali che in quelle prelogiche», o anche che «alla verità del principio del diritto, luogo di inclusione del vero *ordine* delle cose si approda solo attraverso il certo e la pratica del mondo».

Chiuderei su un'indicazione assai felice che rende bene il carattere 'tensionale' del pensiero vichiano, il suo più vero, profondo 'platonismo' (che risulta in verità impacciato quando troppo 'costretto' nella figura 'neoplatonica' dell'Uno che ritorna a sé attraverso il molteplice); che è poi il carattere aperto a cui l'ermeneutica che a quel pensiero si avvicina è chiamata ad essere particolarmente fedele. «Proprio perché 'il certo è parte del vero' e l' 'autorità parte della ragione', la relazione tra ideale e reale è sempre irrisolta»<sup>28</sup>.

ENRICO NUZZO

\*\*\*

Nella «Collectio Viciano», la collana di testi che la Fondazione 'Pietro Piovani' ha voluto dedicare a Vico, esce ora un ultimo volume – il quarto finora pubblicato –, che ci restituisce il *De universi juris uno principio et fine uno* in una magnifica ristampa anastatica dell'edizione 1720<sup>1</sup>. Con scelta intelligente, Fabrizio Lomonaco ha riprodotto l'esemplare conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli 'Vittorio Emanuele III', che reca non pochi interventi e postille a mano dell'autore, uno dei vari strati redazionali di cui dovrà tener conto l'edizione critica. Inoltre, il curatore ha allegato al volume una ricca *Appendice*, che integra egregiamente il quadro documentario ad oggi disponibile per l'opera vichiana. Vi troviamo le otto fitte colonne in carattere 'testino', unico testimone della cosiddetta *Sinopsi del Diritto universale*, epitome redatta da Vico in italiano sia

<sup>28</sup> LOMONACO, *op. cit.*, pp. XXX-XXXIII.

<sup>1</sup> G. VICO, *De universi juris uno principio et fine uno* (Napoli, 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2007, pp. XXXVII, 197, 26nn.

del *De uno* sia del *De constantia jurisprudentis*, da collocare cronologicamente prima delle *Notae in duos libros*, fra 1721 e 1722, testo fondamentale per uno sguardo d'insieme sugli scritti vichiani dedicati alla storia del diritto e alle antichità romane, in particolare per chi voglia tradurli nella nostra lingua. E vi troviamo il manoscritto delle numerosissime «Emendationes» stilate da Vico in vista delle *Notae*, anch'esse autonomo strato evolutivo che dovrà essere rifuso adeguatamente nell'edizione critica.

Il tutto è impreziosito da un'accurata *Introduzione*, che fa il punto sulla fortuna, o per meglio dire sulla sfortuna dell'opera presso gli studiosi, sui limiti della filologia ecdotica che se ne occupò fra Ottocento e Novecento, nonché sul significato storico-filosofico dello scritto che, al di là del suo prevalente impianto metodologico, l'autore si preoccupò di rendere il più possibile autonomo – nonostante i numerosissimi rinvii al «Liber alter» e nonostante le ovvie connessioni tematiche – dal *De constantia jurisprudentis* di pochi mesi successivo. È vero che alla prima lettura l'opera colpisce innanzitutto per la complessità dell'apparato teorico che viene richiamato e messo in campo: dal neoplatonico «nosse, velle, posse» come cifra – in se stessa complicata – dell'infinito divino e del finito umano, al diritto naturale «prius» e «posterius» degli stoici; dalle verità universali della ragione alle certezze empiriche dell'autorità e della tradizione; dal diritto delle genti maggiori basato sulla violenza privata, a quello civile della forza pubblica; dalle leggi delle antiche città-stato improntate all'equità civile, allo *jus* tutto equità naturale del tardo Impero romano. Un approccio di così ampio respiro vale da sé solo a illustrare tanto l'ambizione del progetto scientifico di Vico, suggerita nel titolo stesso dell'opera, quanto la profondità e maturità dello sguardo storico, la ricchezza del repertorio di argomenti eruditi o filosofici, anche radicali, che l'autore considera pertinenti al tema che si è proposto. Ancora nella bella *Introduzione* di Fabrizio Lomonaco, l'analisi attenta delle correzioni, delle postille e delle note che Vico ci ha lasciato si risolve in un chiaro invito – per chi voglia studiarle criticamente – a esaminare il problema della loro stratificazione cronologica in modo unitario, su tutto l'arco di tempo che va dal 1720 al 1722.

Alcune ragioni di plauso per l'iniziativa editoriale sono estrinseche: quest'opera vichiana affianca nell'uso del latino giuridico quella di Gianvincenzo Gravina sulle origini del diritto civile, stampata nel 1713, e riedita anch'essa in bella riproduzione anastatica nella

«Collectio»<sup>2</sup>. Non è inutile ricordare che ancora oggi il lessico del latino moderno, quello adoperato fra Seicento e Ottocento, è territorio poco conosciuto: poco diffusi i testi originali, scarsi gli studi linguistici, rari e parziali gli strumenti dizionariistici o lessicografici. Un esempio varrà forse a chiarir meglio il contesto effettivo in cui gli studiosi tuttora si muovono. Ci è capitato recentemente di cercare documentazione sul sintagma «natura simpatetica» attestato nella *Scienza nuova* seconda. Vico ha adoperato l'aggettivo «simpatetico» per sottolineare l'immagine personificata della natura madre e maga propria dell'età poetica, «vasto corpo animato, che senta passioni, ed affetti»<sup>3</sup>. Un uso notevole che riecheggia l'esiodeo «Gaia dal largo petto» e che tuttavia non viene segnalato dal Battaglia, il migliore dei nostri dizionari storici, il quale data al Novecento, a Italo Calvino, il primo impiego della parola, nonostante che tutte le opere vichiane (nell'edizione laterziana) siano incluse nel suo elenco dei citati. L'omissione costituisce probabilmente – più che un errore – una delle prove, e forse neppure la più importante, della netta preferenza che i lessicografi sono soliti accordare alle opere letterarie, a discapito di quelle filosofiche, giuridiche e in genere tecnico-scientifiche. Perciò, al di là dell'indiscutibile autorevolezza del Battaglia, vale anche per i grandi dizionari di lingua l' ammonimento terenziano «*humani nihil a me alienum*». Le conseguenze di questo atteggiamento culturale 'tendenzioso' sono particolarmente gravi per il latino, che ha smesso grosso modo nel Cinquecento di essere usato come lingua d'arte, ma ha continuato fino al tardo Ottocento, ovvero per ben tre secoli, ad essere impiegato come lingua viva di cultura capace di adattarsi e di interagire pienamente con gli idiomi nazionali. Per lo studio del neolatino, la documentazione linguistica va raccolta ancora oggi da fonti disparate, a partire dai testi stessi dell'epoca, dai vari lessici settoriali loro contemporanei, o dai Calepini con le loro sommarie informazioni interlinguistiche. Utilissimi risultano i moderni spogli lessicali dedicati a singoli autori o a singole opere, condotti ormai quasi interamente con l'ausilio dei calcolatori.

<sup>2</sup> G. GRAVINA, *Originum juris civilis libri tres* [1713], 2 voll. a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, 2004.

<sup>3</sup> Per questa e le successive citazioni dalla *Scienza nuova* definitiva, cfr. G. VICO, *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Napoli, Stamperia Muziana, 1744 (rist. anast. a cura di M. Veneziani, Firenze, 1994), pp. 138-145. Sul tema cfr. G. COSTA, *Vico e la 'natura simpatetica'*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XLVII (1968), pp. 406-407.

Ben vengano dunque le ristampe anastatiche, se servono a rimettere in circolazione i testi di cultura fondamentali. In proposito, sappiamo che un'approfondita discussione s'è svolta fra gli studiosi circa trent'anni or sono, ed Eugenio Garin ha spezzato più di una lancia a favore della riproduzione di buone edizioni antiche, spesso come via più agevole e rapida rispetto alla ripresa di edizioni tarde o rispetto alla lavorazione – sempre onerosa – di edizioni critiche. Noi stessi abbiamo mostrato, crediamo con ampia documentazione, che l'*editio princeps* del *De studiorum ratione*, curata personalmente da Vico nel 1709, è del tutto esente da un buon numero di mende – talune davvero notevoli – che ne hanno alterato il testo, accumulandosi man mano attraverso le riedizioni ottocentesche e fino a Fausto Nicolini<sup>4</sup>. Ma non sarebbe giusto contrapporre sempre e comunque la ristampa anastatica alla tradizionale edizione critica. Come sottolinea Fulvio Tessitore nella *Presentazione* del volume che qui recensiamo, la prima può invece completare con grande efficacia la seconda proprio attraverso l'esibizione integrale e diretta, nella sua immediata concretezza storica, di quel paratesto – la confezione, la veste editoriale – che l'autore ha predisposto o ha contribuito a predisporre, e che di solito l'edizione critica non riesce a conservare. Nei suoi studi vichiani Nicolini ci ha perfettamente informato della consuetudine di Vico col lavoro di librai e tipografi, ci ha raccontato delle precise raccomandazioni che il nostro autore era solito unire ai manoscritti; per non dire delle vicende biografiche che di volta in volta lo hanno condotto a scegliere per i suoi libri questo o quel carattere di stampa, questo o quel formato di pubblicazione. E non si tratta solo di restituire appieno un'informazione esterna al testo, ma storicamente rilevante. Moltissime volte il senso stesso della pagina vichiana – come sa bene il lettore avvertito – è sapientemente orientato dalla disposizione dei titoli marginali o dall'impiego del corsivo, pratiche editoriali all'epoca comuni, che – ancorché datate – nell'uso frequente e consapevole da parte di Vico finiscono per integrarsi solidalmente nel sistema della punteggiatura, arricchendolo in modi affatto peculiari, pur nella generale adesione agli usi scrittori settecenteschi. Non a caso insomma, fra i punti deboli del grande lavoro di Fausto Nicolini sul *Diritto universale* e sulla *Scienza*

<sup>4</sup> Cfr. l'introduzione di M. VENEZIANI, *'De nostri temporis studiorum ratione' di Giambattista Vico*, prima redazione inedita dal ms. XIII B 55 della Bibl. Naz. di Napoli. Indici e ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1709, Firenze, 2000.

*nuova* seconda sta l'aver tentato l'impossibile impresa di modernizzare – insieme alla grafia delle parole – anche la fitta rete dell'interpunzione, intessuta da Vico a servizio di uno stile, di un'espressività che si voleva sì matematizzante, ma anche incisiva e piena di nerbo, spesso sublime. Di fronte a questi intrecci che le opere vichiane sia italiane sia latine ci presentano – di stilemi, abitudini scritte, situazioni testuali – mi sembra ovvio che, per quanto un'edizione critica modernamente intesa possa recepire il testo originario nella sua integrità, non sempre e non tutto il paratesto è suscettibile di esservi trascritto agevolmente. Peraltro, come la traduzione che affianca il testo critico offre al lettore anche una forma di controllo su ciò che il curatore ha letto e inteso, così una ristampa anastatica permette di verificare direttamente il materiale di base che è passato attraverso il vaglio critico.

Sullo sfondo delle questioni che stiamo evocando sta il grande tema della mobilità del pensiero vichiano e della sofferta riflessione che portò il filosofo alle sue scoperte più importanti, nel corso di un lungo e difficile processo di distacco dal razionalismo della cultura francese, 'oltramontana', che come sappiamo aveva messo a Napoli radici più che robuste. Vico stesso ha sottolineato più volte la persistente continuità del suo percorso filosofico, ma insieme – a ogni nuova tappa cruciale – ha condannato gli scritti precedenti come lavoro imperfetto e talora decisamente sbagliato. Un autore può certo permettersi questi vezzi, se non altro – se è lecita una battuta – per vendere i nuovi libri che scrive. Meno comprensibile è che i lettori avvertiti propendano a dargli pieno credito, come prevalentemente è accaduto nelle interpretazioni idealistiche del pensiero di Vico, tutte incentrate sui momenti conclusivi e maturi, a discapito di quelli iniziali o intermedi che pure presentano un autonomo interesse, e gettano luce fondamentale sugli ulteriori esiti filosofici. Non a caso Fausto Nicolini ha contato ben otto o nove redazioni della *Scienza nuova*, mettendo insieme anche scritti di impostazione e lingua difformi, e non a caso si è speso egli stesso in particolare sulla *Scienza nuova* seconda, quella definitiva. Accanto a un'immagine della filosofia vichiana più compiuta e statica del necessario, cioè a sostegno di un Vico quasi ridotto a sistema, nel Novecento si è affermata tutta una mitologia sul Vico 'oscuro', farraginoso e infelice nello scrivere, sempre incontentabile nella ricerca della migliore espressione del suo pensiero, una mitologia ancora in parte corrente, che rischia di ridurre alla mera dimensione estetica autentici problemi filosofici. Prendiamo un concetto-chiave come quello di 'natura umana', importante per la

storia del diritto e in generale per comprendere il formarsi delle nazioni dal punto di vista del nostro autore.

Fra le pagine capitali della *Scienza nuova* definitiva, e non a caso anche fra le più belle e intense che Vico abbia scritto, v'è nel libro secondo un intero capitolo dedicato alla «metafisica poetica». Il capitolo quinto è brevissimo, di sette pagine in tutto, ma in esso, in pochi capoversi, viene rovesciata un'illustre tradizione interpretativa risalente al *Crizia* platonico e ad Aristotele, ancora condivisa dai più autorevoli scrittori cinquecenteschi della 'ragion poetica' – Iacopo Mazzoni, Francesco Patrizi, lo Scaligero, il Castelvetro – che alla poesia sapeva solo attribuire origini erudite o dotte. Il buonsenso antico sosteneva che 'natura non facit saltus', e che – secondo un'ovvia, naturale evoluzione – prima gli uomini provvedono al necessario, cioè alle esigenze basilari del corpo, poi pensano a quelle dello spirito e imparano da ultimo, per gratuito diletto, a frequentare la Memoria e le Muse.

Quello di un ordine naturale del corso storico è un presupposto che il nostro filosofo condivide in larga misura, e che – nella prima *Scienza nuova* soprattutto – ha ispirato in molti celebri passi i bellissimi *climax* da lui composti. Ma sul punto della poesia la sua conclusione non è la stessa. Sono ormai alle spalle le perplessità con cui nel *De uno* si occupava di storia della poesia, di caratteri poetici e di sapienza eroica. Al contrario, egli obietta, l'espressione poetica non è soltanto comporre distici e rime in forma di epopea, tragedia o commedia, ma corrisponde in noi a qualcosa di più originario, che a volte nasce proprio dalla mancanza di arte, dal «difetto d'umano raziocinio», presentandosi in talune circostanze topiche come la sola forma di pensiero o di comunicazione disponibile con naturale immediatezza. Ad esempio nelle nostre reazioni di rabbia o di spavento, oppure nei momenti davvero aurorali che vive un bambino appena nato, o che esperiscono gli antichi gentili nell'età dei «giganti» e dell'erramento ferino, «stupidi, insensati, ed orribili bestioni». Sono aspetti noti del pensiero di Vico.

La chiave di volta dell'intero cambiamento di prospettiva è l'identificazione, cui egli giunge in queste pagine, di poesia e metafisica: nella prospettiva storico-genetica, la poesia non è che una delle «guise» della metafisica, il suo modo di presentarsi più spontaneo ed elementare. A sua volta, per Vico l'abito metafisico non è dissociabile in alcun modo dall'essenza umana stessa, e perciò la conclusione del ragionamento è obbligata: tutti i primi uomini furono di necessità poeti e furono naturalmente creatori, secondo l'etimologia stessa di 'poësis'.

Non paragoneremo questa con la rivoluzione copernicana o newtoniana: ne è diverso l'oggetto, diversa la portata culturale. Ma Vico è giustamente fiero di risultati scientifici per taluni aspetti altrettanto fondamentali, con cui ha finalmente dileguato la favola della sapienza inarrivabile dei Poeti Teologi, degli antichi legislatori e fondatori di città, un miraggio inseguito da tutti i filosofi a cominciare da Platone fino «a Bacone da Verulamio de Sapiientia Veterum». Su questo anacronismo egli stesso aveva ampiamente speculato, come si ricorderà, nel *De antiquissima Italorum sapientia*, e perciò a maggior ragione – dopo aver compreso che tutto il mondo umano nasce invece dal sapere «volgare» di rozzi poeti – tiene spesso a sottolineare che la scoperta è forse il frutto migliore di anni e anni di «aspre meditazioni», di tutta una «vita letteraria».

Ancora nella *Scienza nuova* del '25, infatti, il filosofo propendeva per una soluzione più cauta e convenzionale, secondo cui la poesia di per sé precede e anticipa la riflessione metafisica: «la *Poesia* – scriveva – fu l'abbozzo, sul quale cominciò a dirozzarsi la *Metafisica*, che è la *Regina delle Scienze Riposte*»<sup>5</sup>. In base a uno iato concettuale che ricorre in parecchi altri temi della riflessione vichiana, e che Vico stesso ebbe a rimproverarsi nell'*Autobiografia*, il complesso dei testi che confluiranno più tardi nell'organica sintesi del capitolo in esame si trovava lì disarticolato fra la trattazione delle idee, nel libro secondo, e la trattazione delle lingue, nel terzo libro. Filosofia e filologia non dialogavano ancora appieno, né si arricchivano vicendevolmente.

Quanto al *De uno*, abbiamo parlato di perplessità dell'autore, che in verità affronta questi temi solo in brevi trattazioni conclusive e in vista – ci sembra – di rendere l'opera pienamente indipendente dal «*Liber alter*». Del resto, è ben noto il giudizio di Croce su tutto il *Diritto universale*: 'Le idee sulla poesia vi sono ancora perplesse, i canoni mitologici sono meno unitari di quel che divennero poi, la teoria dei ricorsi vi è appena debolmente adombrata e, insomma, così la storia ideale eterna come la gnoseologia, sulla quale essa si fonda, sono ancora immature'. Ed è indubbio, a nostro avviso, il ritegno di Vico quando, dopo i primi felici affondi nella storia e nell'archeologia delle nazioni, innanzitutto sui temi giuridici, comprende di doversi misurare senza sconti possibili an-

<sup>5</sup> G. VICO, *Principj di una Scienza nuova*, Napoli, Felice Mosca, 1725 (rist. anast. a cura di T. Gregory, Roma, 1979), p. 212. Qui, come in tutte le citazioni testuali che seguono, il corsivo è di Vico.

che con una consolidata tradizione di studi e di pensiero negli ambiti paralleli della poetica, della retorica e della linguistica.

Di conseguenza, il sintagma «metafisica poetica» compare solo nell'opera del '30, la cosiddetta *Scienza nuova* seconda, in una versione del capitolo imperfetta, che reca traccia di vecchie indecisioni. Convienne soffermarsi sui punti salienti del ragionamento che Vico sta sviluppando intorno a questo concetto. Ogni sapere umano – egli dice in primo luogo – deve cominciare dalla metafisica «siccome quella, che va a prendere le sue prove, non già da fuori, ma da *dentro le modificazioni della propria mente* di chi la medita». Quello metafisico è dunque un pensiero capace di porsi «in conato» e di sovvenire l'uomo in qualunque circostanza di tempo e di luogo; è autocoscienza irriducibilmente umana, ciò che non abbiamo in comune con le bestie. Di conseguenza, una reazione istintiva di paura – per esempio – va considerata negli uomini qualcosa di radicalmente diverso dall'analogo istinto bestiale, e solo in virtù di questo fondamentale salto ontologico nella continuità della creazione divina le feroci passioni dei selvaggi abbruttiti potranno imboccare – a differenza del destino assegnato alle belve – la via dell'incivilimento.

Non è difficile mettere in rapporto questa particolare concezione della metafisica con il motto 'Conosci te stesso', così presente nelle giovanili *Orazioni inaugurali* e sempre caro a Vico, nonché con l'occhio interiore della tradizione neoplatonica e agostiniana, di recente in terra di Francia rinnovata in più modi, capace di attingere per via d'introspezione le strutture della nostra mente. Questo sguardo 'ad intra' non può non avere in dote il crisma dell'autenticità e di una verità sua peculiare, che del resto sono tratti ancora riconoscibili nel 'cogito ergo sum' cartesiano, isola di certezza dopo il dubbio iperbolico. Sappiamo che Vico ritenne il 'cogito' rilevante per la nostra coscienza – come segno del divino, dell'infinito, dell'indeterminato che è in noi – ma non tale da potervi fondar sopra una scienza vera e propria, perché altrimenti l'uomo sarebbe un 'factum' dell'uomo. Nel corso del tempo egli cercò ripetutamente delle valide alternative. Infatti, con la nozione di «metafisica poetica» siamo di fronte alla metamorfosi conclusiva di quella «vis veri» postulata nel 1720 proprio nelle pagine del *De uno*, anch'essa una tensione creatrice connaturata in ciascuno di noi, che nel suo dispiegarsi traduce in atto il disegno provvidenziale di porre in essere le nazioni. Il concetto di «vis veri» ambisce a riassumere tutte le altre definizioni dell'umano che Vico ha disseminato nel *Diritto univer-*

*sale*: facoltà di ragione corrotta dal peccato originale, «nosse, velle, posse finitum quod tendat ad infinitum». Solo dieci anni prima peraltro, nel *De Italorum sapientia*, il filosofo aveva attribuito alla facoltà dell'ingegno, «propria hominis natura», il compito non poco impegnativo di collocarci ben al di sopra dei bruti nell'ordine del creato.

Che cosa resta di questi mutamenti e svolte del pensiero, di tutto questo 'chiaroscuro' nei ritratti recenti che si richiamano al nuovo corso degli studi vichiani? Crediamo ancora troppo poco. A un esame retrospettivo, appare evidente che nel corso degli anni la riflessione di Vico ha finito per ricontestualizzare il problema della natura umana, trasportandolo dall'iniziale impostazione psicologica, concentrata su particolari facoltà della mente (l'ingegno, il ragionare), a una prospettiva di schietta antropologia e sociologia culturale, in cui tutti i saperi settoriali non solo sono interconnessi, ma per oggettivarsi e divenire istituzioni si ricordano nella riflessione metafisica, 'incominciano' dalla metafisica non meno che dalla poesia, secondo una concezione circolare che peraltro si trova già affermata nel *De studiorum ratione*, anche se le sue implicazioni non venivano tutte sviluppate.

Per tornare alle pagine da cui siamo partiti, è bene precisare che, se la scelta di far partire il mondo umano dall'introspezione metafisica colloca il filosofo di diritto fra i ragni-moderni, secondo la metafora proposta da Marc Fumaroli, i passi ulteriori trovano subito le vie del mondo sensibile e dell'esperienza, e lo avvicinano piuttosto alle api o alle formiche, confermando anche per questa via che il sincretismo filosofico giovanile costituisce uno dei motivi più duraturi della speculazione vichiana. Infatti, come ci mostra l'osservazione successiva, l'introspezione metafisica non ha per Vico nulla di mistico, a differenza di altri orientamenti platonici contemporanei, nati e racchiusi nei «chiostri», ma è un deliberare razionale con se stessi, che risulta tanto più produttivo in quanto – ecco la precisazione – «questo Mondo di Nazioni egli certamente è stato fatto dagli uomini», onde – secondo il criterio del *verum-factum* – nelle stesse modificazioni della mente umana si possono e si devono ritrovare i suoi elementi costitutivi. Questa affermazione, tipicamente vichiana, naturalmente non contraddice la nozione di eterogenesi dei fini che il filosofo, anche se non adopera mai l'espressione, ha ben presente. Ma invece segnala l'aprirsi, fra i progetti parziali e limitati degli uomini e quello di più largo respiro che è in atto nel tempo, cioè il disegno della Provvidenza, di un ampio spazio teorico-pratico che proprio la

nuova scienza è chiamata ad occupare, per consentire agli uomini e alle nazioni di adeguare sempre meglio la propria storia alla costanza della storia ideale eterna.

Per concludere, ci sembra che il rispetto equanime di tutti gli snodi importanti della riflessione di Vico sia il tratto più caratteristico e promettente del cosiddetto ‘nuovo corso’, e – se ci è consentito – dell’impostazione stessa che il Centro di Studi vichiani ha voluto dare alla nuova serie di edizioni critiche delle opere del nostro filosofo. Nicolini – abbiamo detto – contava otto o nove redazioni della *Scienza nuova*; nelle sue enumerazioni di solito il *Diritto universale* occupava i primi tre posti, ma talora egli accorpava in unica redazione il *De uno* e il *De constantia*. Da Fabrizio Lomonaco e dalla Fondazione Piovani, che – prima con la *Scienza nuova* del 1730 e ora con il *De uno* – hanno affiancato egregiamente le nuove edizioni critiche, c’è da sperare che – nel dubbio – decidano di scegliere l’enumerazione lunga e ci propongano al più presto le altre due opere che completano il trittico giuridico vichiano.

MARCO VENEZIANI

## RECENSIONI



JOSÉ M. SEVILLA, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura Hispánica (1737-2005)*, presentazione di G. Cacciatore, con un prologo di A. Heredia Soriano, Napoli, La Città del Sole, 2007, pp. 676.

Sono lieto, desidero dirlo subito, di recensire questo ponderoso lavoro di Sevilla e non solo per personali ragioni di amicizia con lo studioso spagnolo. La ragione di questo autentico piacere sta nella funzione che Sevilla si è affidato e ha svolto e svolge da oltre un ventennio: la valutazione critica della diffusione della filosofia di Vico in Spagna e, insieme, la critica sollecitazione di studi originali su Vico in Spagna. Ciò significa che il maestro della università sivigliana (è simbolica la identità del cognome dello studioso con quello della sua città e dell'università in cui insegna) espleta una duplice funzione culturale, ognuna di rilevante importanza. Egli riprende l'antica, intensa, intrinseca relazione tra la cultura di Napoli e la cultura spagnola (basti ricordare Croce e, per non dire d'altro, il suo importante libro su *La Spagna nella cultura italiana della Rinascenza*). Ma, quel che più conta, ha costituito un autentico osservatorio critico per la interpretazione della fortuna di Vico nella cultura spagnola, grazie all'informazione e al vaglio di questa informazione, dal 1991 esercitata attraverso i «Cuadernos sobre Vico», ormai arrivati al XX numero. In qualche misura tutto ciò lascia affermare (ed è altra ragione del compiacimento dichiarato iniziando) una origine napoletana dell'impegno scientifico del Sevilla, anche di quello rappresentato da questo imponente volume. Infatti, uno dei primi, se non proprio il primo lavoro vichiano del Sevilla (*Esbozo de una metafísica de la 'mens' en las primeras obras de G. Vico*) fu pubblicato in questo «Bollettino» XXIV-XXV (1984-1985) e, forse, anche da qui nacque il programma dei sevigliani «Cuadernos» che idealmente si affiancano al nostro più vecchio «Bollettino». Dopo di allora il Sevilla s'è dedicato ad una minuta e minuziosa ricognizione della fortuna di Vico nella cultura spagnola o di lingua spagnola, per tanti versi conclusa dal volume di cui qui si discute, alternando indagini originali su questo o quel punto dell'opera vichiana, alla quale, già nel 1988, dedicava una prima ricognizione complessiva con chiaro intento programmatico, nel libro *Giambattista Vico, metafísica de la mente e historicismo antropológico*, anch'esso testimonianza della attenzione per gli studi vichiani e storistici della scuola napoletana di Pietro Piovani. Oggi, tutto questo complesso di indagini e le loro motivazioni ideologiche e metodologiche, è ripensato e rinnovato nel libro qui recensito. Perché? E che cosa

è questo libro? La risposta a me sembra evidente. Si tratta di una storia della cultura spagnola, attraverso l'osservatorio vichiano, svolta in chiave pluridimensionale, che è una idea importante per definire l'idea di modernità come la vede il Sevilla (pp. 29 e 201), del quale va, in proposito, ricordato un lavoro recente del 2003, che enuncia i criteri di questa rinnovata chiave interpretativa, *Algúnas raíces filosóficas del pluralismo en la modernidad*. Anche questo è un indizio e una conseguenza dell'interpretazione storicistica del Sevilla, se è vero, come io credo che sia vero, che lo storicismo è per definizione pluralistico e multidimensionale. Il che è altro segno della vicinanza, già rilevata con la monografia del 1988, alla scuola storicistica napoletana.

Ma ritorniamo all'ultimo libro del Sevilla e cerchiamo di precisare che cosa s'intende con storia della cultura. Quella dello studioso spagnolo è una storia della cultura di gusto comparativo, non soltanto di carattere storico-ricostruttivo, come pur giustamente osserva Cacciatore nella sua «Presentazione», ma anche interpretativo, in quanto, tramite gli studiosi spagnoli di Vico o che di Vico hanno risentito, il Sevilla mira a verificare la sua idea di una «ragione critica» che specifica la «ragione storica» nel senso della piovaniana umanologia vichiana, accettata e sviluppata. Nel suo «prologo», Heredia Soriano cerca di definire le tipologie della storia della filosofia, per individuare quella che si attaglia alla ricerca del Sevilla. Non lo seguirò in questa classificazione, limitandomi ad osservare che concordo con lui quando sostiene che la storia della cultura del Sevilla è governata dalla ricerca della «raíz ontológica» della «razón problemática» che sta a cuore a Sevilla. Per mio conto, pur comprendendo l'esigenza dello studioso spagnolo, sono più propenso al vedere in lui la ricerca delle ragioni di rifondazione dell'idea di modernità, che, risalendo all'umanesimo classico – reinterpretato da Vico – acquista consapevolezza della complessità del reale (il pluridimensionalismo, già più volte ricordato), che è l'espressione della molteplicità del concreto non esauribile secondo la logica dell'astratto. E si tratta di una chiave di lettura vichiana di Vico.

In tale ottica possono essere indicate e seguite le scansioni della varie fasi della fortuna di Vico in Spagna, così come questo libro le descrive. Mi limito a segnalare le due che mi sembrano più rilevanti in sé ed anche più indicative del carattere dominante di questa considerevole 'fortuna', che le ricerche del Sevilla hanno consentito di conoscere, nella loro specificità, senza approssimazioni e semplificazioni. Dopo le anticipazioni settecentesche, il secolo della prima vera fortuna spagnola di Vico è il XIX, centro della modernità (sia essa accolta, sia essa criticata, sempre avvertita come il vero problema del momento e sempre) con al centro Vico e la idea vichiana di modernità. Sevilla lo mostra attraverso il personaggio più rilevante di questa fase, Donoso Cortés, che

indica la cifra del ruolo di Vico. Nel Donoso illuminista e liberale, Vico è *presente* in quanto filosofo della modernità; nel Donoso tradizionalista, quando non reazionario, Vico è assente proprio in quanto filosofo della modernità. Si delinea in tal modo la linea del libro del Sevilla, che è governato, per dir così, dalla dialettica assenza-presenza di Vico, con assonanza del criterio della grande *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini, dove anche le assenze, ancor più delle critiche, sono considerate importanti per capire il filosofo, recepito o respinto. In tale direzione l'altro principale centro della ricerca del Sevilla è Ortega y Gasset e lo è non a caso. Vico è per Sevilla l'espressione di quella che egli chiama la «modernità divergente», ossia non sulla linea del razionalismo cartesiano ma su quella di una diversa ragione, la «razón problemática», che è ragione storica, in quanto interessata a comprendere non solo e non tanto il vero quanto il verisimile, il certo e il vero nella linea non della verificazione del certo, ma della certificazione del vero, tanto da poter dire, storicisticamente, *verum pars certi* e non *certum pars veri*. Anche da qui la definizione di un altro carattere metodologico e logico del vichismo del Sevilla. Lo studioso spagnolo non mira all'attualizzazione di Vico o, ancor peggio, all'utilizzazione di Vico attraverso questa o quella filosofia contemporanea (il modo peggiore per negare il «lavorare in proprio», nel che Piovani giustamente scorgeva il rigore del vero ricercatore, non interessato a raccattare per strada questo o quel brandello di questo o quello, autentici mozziconi di sigari spenti, che si pensa di poter rifumare). Sevilla è interessato a ciò che Vico, in contrasto col proprio tempo, ha suggerito di *diverso*, poi, in parte o in tutto, sviluppato in coerenza con le circostanze dei diversi momenti di questo sviluppo. In tal senso credo che siano importanti le osservazioni dello studioso spagnolo che mirano a distinguere le *novità* dal nuovismo e dalla *moda del nuovismo*, che, dice Sevilla, serve «solo ad alterare il passato» del processo storico. In tal senso egli si mostra fedele ad un principio di Vico del *De antiquissima*, che, ripensato diventa un modo per capovolgere il gusto dell'attualizzazione di Vico per individuare, al contrario e con rigore storiografico, la modernità di Vico: «Noi, che non siamo iscritti ad alcuna scuola, cerchiamo di indagare qual è stata la sapienza degli italiani attraverso le origini del loro stesso vocabolario», ossia la loro lingua. Per tal via, il Sevilla si avvicina nuovamente alle tesi storicistiche della scuola napoletana: «obbligare il mondo delle idee a mediarsi (più ancora che dialettizzarsi) con l'oscuro mondo della storia» per captare anche il piccolo nel grande, ossia la ricchezza e la multilateralità, il pluridimensionalismo della realtà. In tal modo, senza alterazioni (le alterazioni del nuovismo e delle attualizzazioni) Vico può essere avvicinato, per fare qualche esempio suggerito dal libro del Sevilla, all'agostinismo platonizzante (che lo

introdusse all'umanesimo classico), ma anche ad Ortega e però senza orteghizzare Vico, senza vichianizzare Ortega.

Per tutto ciò il libro del Sevilla è un libro di storia, un libro di storia della cultura e non una delle tante, stucchevoli ed ormai insopportabili, elucubrazioni dell'attualità o, peggio, dell'attualizzazione di Vico.

FULVIO TESSITORE

GEORGES SOREL, *Étude sur Vico et autres textes*, présentés et annotés par A.-S. Menasseyre, Paris, Honoré Champion, 2007, pp. 268.

L'opera e il pensiero di Georges Sorel suscitarono grande e indiscusso fascino in Italia più che in ogni altro paese, Francia compresa, e fu anche in Italia che il teorico francese pubblicò alcuni dei suoi libri, fra cui i *Saggi di critica del marxismo*. La prima traduzione italiana delle *Considerazioni sulla violenza* fu pubblicata per Laterza nel 1909, con una densa introduzione di Benedetto Croce. Di notevole impatto si rivelò così, all'interno del contesto intellettuale italiano, la pubblicazione di uno specifico studio di circa un centinaio di pagine dedicate interamente a Giambattista Vico; la riflessione si articolò in tre diversi interventi comparsi in sequenza nei mesi di ottobre, novembre e dicembre 1896 tra le pagine de «Le devenir sociale», finquando, su richiesta del socialista Agostino Lanzillo, non furono editi nel 1909 nella traduzione italiana accolta dalla rivista sindacalista rivoluzionaria diretta a Roma da Enrico Leone, «Il Divenire sociale», alla quale Sorel molto spesso collaborò. Quello stesso Lanzillo che rappresentò uno degli esiti controversi e non del tutto imprevedibili della diffusione del pensiero di Sorel, militando tra le fila del partito nazionale fascista. Così come tutti gli studi critici che mettono in stretto collegamento la dottrina fascista con il pensiero politico vichiano utilizzano la riflessione di Sorel quale snodo e anello di congiungimento. Quando Sorel pubblica in Francia gli studi vichiani – ed è questo il periodo della sua più intensa frequentazione con Labriola e con Croce, nonché il periodo nel quale molto si spese per far tradurre in francese i saggi di Labriola sulla concezione materialista della storia –, certamente le opere di Vico erano profondamente sconosciute, ancor di più nell'ambito dei circoli socialisti francesi.

Assiduo e stimato corrispondente di Croce, non è da questi che Sorel fu spinto ad avvicinarsi a Vico, quanto piuttosto, come già Croce nella sua *Bibliografia* aveva segnalato, da una celeberrima nota di Marx contenuta nel *Ca-*

*pitale*, che stimola il filosofo a distinguere nettamente i piani di una «natura artificiale» e di una «natura naturale». E a finire per vedere nelle idee di Vico l'origine delle teorie di Marx, che spingeva in ultima analisi verso una prospettiva di schiacciamento di Vico sul darwinismo. La nota di Marx alla quale Sorel fa riferimento è, come ben si sa, quella che pone su un'asse parallela la posizione di Darwin a proposito della formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione vitale e quella di Vico a riguardo della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale come base materiale dell'organizzazione in società. Il *facere* insomma, ancora una volta chiave di volta nella diffusione delle teorie vichiane. È su questo punto che molto, e molto opportunamente si è detto sulla differenza abissale che separa e descrive il Sorel lettore di Vico nelle traduzioni Michelet del 1894 dal Marx a contatto con un Vico tradotto più letteralmente e forse più fedelmente dalla versione Belgioioso. Come già la Pagliano Ungari (cfr. questo «Bollettino» IV, 1974, pp. 105-125) aveva esaurientemente fatto notare, negazione della presenza della Provvidenza e risalto della teoria del *verum-factum* vedranno nell'opera di Sorel una piena adesione, così come invece assenza della ciclicità di corsi e ricorsi e identificazione letterale in Michelet tra *humanité* e *peuple* produrranno con Sorel esiti non scontati.

Anne-Sophie Menasseyre, alla cui competenza dotta e raffinata si deve quest'edizione parigina delle pagine da Sorel dedicate a Vico, le accompagna in appendice con vari estratti da corrispondenza e brevi scritti minori, soprattutto traducendo per la prima volta in francese «Sozialistische Monatshefte». La curatrice ricorda che «Sorel n'est souvent connu du grand public que pour être l'auteur des *Reflexions sur la violence*, une œuvre tardive qui lui vaut, de nos jours encore, la réputation ambiguë et sulfureuse d'un penseur des extrêmes» (p. 9), che pone ancor più in piena luce un itinerario intellettuale al di fuori del comune. Itinerario che la Menasseyre inanella e modula nella lunga e brillante prefazione dedicata a Sorel *lecteur de Vico* (pp. 7-73). «L'*Etude sur Vico* s'inscrit non sans raison dans l'horizon d'interprétation défini par Marx: si Sorel s'intéresse à Vico, c'est [...] qu'il s'intéresse à Marx et espère trouver, dans une confrontation directe avec la *Science nouvelle*, de quoi dépasser les interprétations réductrices de l'œuvre de Marx et approfondir l'apport théorique du *Capital*» (p. 23). Questo significa che, attraverso Darwin, gli stessi espliciti riferimenti vichiani che Marx utilizza vengono trasformati radicalmente: l'interpretazione di un *faire* come *produire* ha senso stretto solo in relazione a Darwin, non alla diretta lezione vichiana. Attraverso questo, a Sorel interessa soprattutto approfondire il lascito teoretico del *Capitale* e nel portare avanti quest'operazione si verifica anche, e forse inaspettata-

mente, di trovarsi di fronte a «une véritable lecture de Vico» (p. 23), a un'autentica lettura filosofica. Che rigetta inizialmente, come priva di valore fondante, la concezione ciclica della storia, quella formulazione dei *corsi* e ricorsi che tanta fortuna ha attribuito alla teoria vichiana e che, ripudiata dalla traduzione di Michelet, ha condizionato sensibilmente la lettura francese di Vico.

La Menasseyre è costretta a chiedersi quale vantaggio possa aver tratto Sorel dallo studio di un Vico così evidentemente contro-modello di quella posizione che il francese cercava di elaborare, alla luce di Marx, sul tema dell'analisi storica e del movimento storico; in altri termini, cos'è veramente che viene messo in gioco nella critica soreliana della storia ideale eterna disegnata da Vico? Prima di tutto, l'opposizione Platone-Aristotele e l'autoattribuzione di discendenza diretta dalla posizione filosofica dello stagirita, dalla cui linea di pensiero poté venir fuori la filosofia di Marx. Contro Platone, Sorel esplicitamente dichiara che la concezione materialista della storia non ha alcun valore se non viene completamente depurata da qualsivoglia principio idealista: «si la *Science nouvelle*» – precisa la Menasseyre – «se réduisait, pourtant, à une théologie de l'histoire, Sorel n'aurait sans doute pas consacré une étude entière à son auteur» (p. 41). Il forte interesse soreliano per la costruzione della storia da parte dell'uomo non lo costringe a nascondere a se stesso prima che agli altri il forte legame con la tematica della storia ideale eterna, nella certezza che il modello metafisico vichiano, da lui considerato fragile e incerto, trovi completa soddisfazione e modificazione nel cambiamento di prospettiva indicato dalla metafisica marxista: «de même que la science a supprimé le finalisme dans la nature, le matérialisme historique a fait disparaître la grande antinomie qui embarrassait Vico [...]. L'histoire idéale a péri, ensevelie par le développement des recherches historiques; elle ne constitue plus qu'un souvenir; mais le problème éthique, dont elle donnait une solution jugée jadis si simple et si satisfaisante, reste entier et ne peut pas être laissé de côté comme une vieillerie» (pp. 100-101).

Sorel legge Vico con la premura di dare risposta e soluzione a quello che, parlando con Croce, lui stesso definì come la più grande preoccupazione della sua vita, vale a dire la genesi storica della morale. La *Scienza nuova* può effettivamente rivelarsi molto utile al progetto dell'autore francese prima di tutto per un affrancamento deciso dallo schema della storia ideale attraverso leggi della moderna psicologia, nella consapevolezza che le idee nascono necessariamente dalla pratica – quella che Sorel chiama la «loi idéogénétique de Vico» –, che permette di ipotizzare un vero e proprio ruolo storico del proletariato. La Menasseyre dedica passi molto acuti ed esperti alla trasfigurazione di prospettiva di una lettura vichiana condotta attraverso Marx e con il sostegno

ammiccante della traduzione di Michelet, che permette a Sorel di interpretare «le principe fondateur de la *Science nouvelle* comme l'affirmation du pouvoir transformateur et structurant» (p. 48).

Pur nella distinzione analitica del pensiero di Vico da quello di Marx, Sorel tende a ridurne lo scarto proponendo di leggere il primo come precursore del secondo. Appoggio consistente gli viene offerto anche dalla considerazione della forma artistica come fase di preparazione alla conoscenza scientifica. «Nous devons connaître le monde artificiel parce que nous le faisons» (p. 109), e questo atteggiamento rende ragione della nascita della scienza, e informa di sé anche ogni concezione estetica del mondo; come per il controverso Diego Rivera, «il contadino e il lavoratore urbano non producono soltanto grano, legumi e manufatti. Producono anche bellezza» («Mexican Folkways», n. 3): quel che emerge è il sogno di una rivoluzione estetica che distingua tra la materia prima, generata dalla natura, e l'oggetto, il prodotto dell'intelligenza umana, «suo bisogno, sua azione» (*Portrait of America*, New York, 1934, p. 17), in quel legame con la libertà che arti e industria moderna esprimevano in maniera efficace.

Ma quel che più di ogni altro tema emerge con forza da queste pagine dedicate da Sorel a Vico è l'elaborazione, poi utilizzata e trasformata nelle *Réflexions sur la violence*, del concetto di «corso» e del concetto di «mito». Il primo associato a una rivalutazione meditata del «ricorso», che passa attraverso fasi di pensiero diverso, a partire dalla convinzione di un'utilità pratica di un concetto forte di scienza, che possa preparare e aiutare la rivoluzione, per passare poi alla convinzione di un'efficacia notevole del processo inconscio come movimento autonomo: «la réappropriation des notions vichiennes de *corso* et de *ricorso*, en effet, n'est pas univoque: elle laisse ouverte la possibilité d'insister soit sur la continuité (*corso*), soit sur la discontinuité (*ricorso*) des évolutions psychologiques» (p. 66). L'introduzione vivace dell'elemento mitico all'interno della dinamica della trasformazione storica fa del mito una vera e propria forza della storia, capace di mobilitare energicamente l'energia morale del proletariato. Fenomeno di vera e propria rigenerazione morale, energia suscitatrice di violenza, il mito viene sottoposto, alla luce dell'analisi vichiana, a un'originale elaborazione che descrive la spinta rivoluzionaria del sindacalismo.

Sorel dichiarerà con autentica ammirazione che «il est intéressant, seulement, de constater, combien peu la pensée moderne a pu ajouter à la thèse de Vico; elle l'a seulement éclaircie et précisée» (p. 109): Vico diventa innegabilmente uno degli «autori» cui la teoria soreliana s'ispira, lasciando aperte le ambiguità e le inquietudini che anche da questa eredità trovarono ispirazione.

MAURIZIO MARTIRANO, *Vero-Fatto*, Napoli, Guida, 2007, pp. 192.

Quella che Maurizio Martirano ha ricostruito è qualcosa di più di una «parola chiave della filosofia», come recita l'omonima collana dell'editore delle sue pagine; è una relazione tra due dimensioni, del *verum* e del *factum* appunto, che hanno impegnato vasti campi del sapere, attestandone la dimensione irriducibilmente plurale nella problematica gnoseologica, metafisica ed etica. L'A. ne è criticamente consapevole, giacché colloca la sua ricostruzione in una prospettiva che «si pone anche come via di accesso ad una filosofia della cultura» in grado di tenere sul piano critico i «prodotti dell'arte, del linguaggio, del mito, della storia, della religione» (p. 8). Sono opzioni teoriche che deliberatamente fanno di Ernst Cassirer la guida e l'ispirazione di tale documentata ricostruzione, partita dalle argomentazioni presocratiche (forse un po' rigidamente affrontate, perché non liberate dal riduttivo schema del 'presocratismo') a quelle delle filosofie platonica, aristotelica e neoplatonica, dall'agostinismo al tomismo fino all'età moderna e contemporanea. In quest'ultima è riconoscibile un nuovo rapporto tra la conoscenza e il suo oggetto, costruito alla luce di una legge costitutiva, di una «forma fondamentale del 'giudizio'» che non è «un prodotto in sé compiuto, ma un'attività, un 'compito' continuamente da farsi» (p. 9). In proposito la centralità di Vico è messa subito in risalto nel capitolo iniziale che precede quello dedicato a temi e voci 'prima' e 'dopo' la sua filosofia. Perciò, la stessa organizzazione della documentazione è già una proposta stimolante per il lettore che non vede stravolto l'ordine cronologico dei *fatti*, ma può appagare il proprio bisogno di *verum*. I *fatti* fino a Vico, partendo dai 'classici', documentano il nesso tra l'attività dell'*homo faber* e la riflessione contemplativa dell'*homo sapiens* nell'articolato rapporto tra mente e *tecne* fino a Filone (pp. 43-45) e nella complessa relazione tra metafisica e fisica da Platone ad Aristotele (pp. 45-52). È un discorso logico-metafisico che mostra insistente il richiamo al «sapere inventivo-metaforico» (p. 52) e accoglie la scoperta (agostiniana) dell'interiorità (p. 58) e del creare divino, riproponendo il tema della finitezza del reale (Tommaso), bisognoso di «contemplare» e «scoprire» la certezza immutabile di Dio (p. 62). La lenta sostituzione del pensiero contemplativo con quello calcolante e progettante della modernità, tesa a «fare la verità», è indagato privilegiando il tema della «conoscenza fattiva» negli scienziati e filosofi tra umanesimo e rinascimento, come Leonardo da Vinci, Cusano e Ficino, Bruno e Campanella fino alla svolta della «verità fatta dalla ragione matematica ed empiristica» con Cardano, Bacone e Galileo, Cartesio e Gassendi, protagonisti di quel riconoscimento della matematica quale «linguaggio costruito artificialmente, che

considera gli enti matematici come *entia rationis* creati dall'uomo» (p. 84). Qui si colloca la filosofia vichiana tra cartesianesimo e anticartesianesimo che Martirano ricostruisce, in efficace sintesi, privilegiando le tappe fondamentali della costruzione del principio *verum et factum convertuntur*. Parte dai testi più 'cartesiani' della prima *Orazione inaugurale* (1699 con la definizione della relazione tra anima, corpo umano e fare divino) e del *De ratione* (in cui all'applicazione di quel principio in vasti campi del sapere corrisponde lo «smontaggio del criterio cartesiano dell'evidenza», pp. 18, 19) con la nota opposizione di *topica a critica* fino alle fondamentali pagine del *De antiquissima*. In esse la scoperta delle capacità produttive della *mens* attraverso l'*ingenium* (pp. 25-26) è la definitiva messa in crisi del criterio della scienza cartesiana, fondata sulla separazione di mente e corpo, sul fare geometrico, su quella fisica «machinata», incapace di produrre alcuna vita morale. Per questa è, invece, fondamentale la tradizionale alleanza di metafisica e storia, ripensata non a danno della vita (umana). Da qui un disegno di «metafisica del genere umano» con ascendenze platoniche, complicate da chiare matrici ciceroniane che indirizzano il nuovo corso di pensiero al diritto. In particolare al *Diritto universale* che raccoglie testi scritti tra il 1712 e il 1722 e si apre con la nuova relazione *verum-certum*, adeguata all'effettività del diritto e al tema del *factum* storicamente inteso nelle forme espressive di quella «filosofia dell'autorità» che è comprensione del *certo* tra religione e storia senza l'ancoraggio ad un'astratta ragione ma alle azioni regolate dallo *ius* e al problematico farsi vita dell'idea (Capograssi). Un farsi che la «*Scienza nuova* come costruzione del mondo umano» (p. 26) teorizza, desostanzializzando il mondo dell'uomo *senza natura* a vantaggio di una filosofia della mente capace di ritrovare la verità nelle cose, nel loro originario essere-divenire in relazione a una norma: la «storia ideale eterna» della *scienza nuova*, incontro di filologia e filosofia, di cose-fatti e di verità in relazione a strutture ideali della mente umana (pp. 33-34). Tra ideale e reale, il vecchio *verum-factum* si trasforma nel grande disegno di ricostruzione delle forme di aggregazione umana, in una strategia di elaborazione del processo di civilizzazione e di organizzazione sociale e politica, di una *filosofia civile* (p. 29) che è uno degli interessanti motivi di collegamento del pensiero di Vico alla cultura europea sin dalla fine del Settecento. Si tratta di un lungo e complicato itinerario che, passando per Hobbes, Malebranche a Spinoza, giunge a Leibniz e segna la crisi definitiva della geometria analitica cui si oppone la nuova «capacità simbolica»: quella modernissima *ars inveniendi* che può definire *funzionale* la corrispondenza tra «verità di fatto» e «verità di ragione» al problema del potere e dei limiti della conoscenza umana nei diversi ambiti del sapere (pp. 100, 101). Alla luce di tale tema si presen-

tano le filosofie dell'Illuminismo, partendo dalla definizione di Lessing della *verità* come perenne conquista (p. 106), scoperta rinnovata del *fare* di un uomo nuovo, consapevole della specificità del mondo storico in cui vive. Matura un nuovo atteggiamento storiografico (Voltaire) che pone al centro l'interesse per quel processo storico di umanizzazione e di convivenza civile (Rousseau) che presuppone la pluralità delle azioni, il riconoscimento della relazione con il divino attraverso l'umanissima esperienza della *pietas*. Qui interviene, in particolare, la radice pietistica della cultura tedesca, da Kant e la sua teoria della conoscenza (con l'attribuzione della specifica modalità del *fare* a condizione del *conoscere*) a Jacobi, teso a «mettere in luce un'ascendenza vichiana nella filosofia di Kant, in quanto [...] l'oggetto può essere concepito solo se trasformato in un contenuto di pensiero, solo se prodotto nell'intelletto» (p. 111). E dal filosofo di Königsberg il discorso tende a svilupparsi in un più articolato percorso che vede l'«assioma» della convertibilità tradursi nelle 'dimensioni' dello storicismo, quelle di matrice idealistica (il «fare del concetto» in Hegel, pp. 116-120) e di segno marxiano (con la centralità della *praxis* umana e il tema delle «forze produttive», p. 123) fino alla variante positivista con l'analisi (positiva) dei fatti interpretati mediante il «conoscere facendo» di Buckle e Mill. Diversamente orientato dalla posizione di Comte, tesa alla formazione delle leggi in quanto espressioni di relazioni, il pensiero milliano è al centro delle riflessioni di Villari e Gabelli (p. 128) all'interno di una cultura europea che vive la crisi di fine secolo nel concetto di «verità del pragmatismo» americano (di James, Peirce e Dewey) dentro una logica del linguaggio, fondata su due funzioni rigorosamente distinte, quella significativa e l'altra denotativa (p. 131).

Ai temi dell'azione e dell'accadimento, alle esigenze di una «critica della ragione storica» si riferiscono i problemi inerenti al «fare la verità nella storia» di Dilthey e della sua analisi che ha per protagonisti le oggettivazioni e i suoi soggetti produttori in una prospettiva che sa coniugare l'eredità vichiana con i motivi del kantismo alla luce dell'intima connessione tra la storia e la vita (p. 137). In proposito Martirano offre utili e sintetiche considerazioni, tese a richiamare anche tutte le novità rispetto al neokantismo nella definizione dell'«intenzionalità» della coscienza in Husserl (con la tendenza a cogliere il dato oggettivo, il *factum*, nella sua purezza ed evidenza, p. 140) e nella consapevolezza postkantiana della riduzione del mondo a «immagine» dove è la tecnica moderna a realizzare il «capovolgimento della soggettività» (p. 142). Accanto ai processi di «elaborazione materiale» della cultura si affermano, nel primo Novecento, i temi della storicità e del linguaggio che Martirano, fedele al suo orientamento critico e storiografico, collega ai contenuti di «un mondo simbolico e culturale» (p. 143). Qui agisce un'interpretazione di Kant in

chiave 'funzionalistica' e, soprattutto, sono significative le voci di quel 'kantismo eterodosso' che Martirano riprende occhieggiando a note tesi dello 'storicismo critico' di Fulvio Tessitore, ritornando sulla linea Vico-Kant-Goethe-Herder e Humboldt (pp. 145-146), unita dalla centralità del discorso sul conoscere simbolico nel suo «carattere formale-trascendentale» (p. 147). Una nuova *filosofia* e una nuova cultura della filosofia delle *forme simboliche* che con Cassirer entra a pieno titolo nel dibattito degli anni Venti sull'uomo e la sua vita, sul *medium* della forma e sull'aporetica definizione di *forma* (pp. 148, 149). Da tale prospettiva si dipartono altre interessanti posizioni, incentrate, nella ricostruzione del Martirano, sulla crisi della teoria della conoscenza e sulla sua progressiva sostituzione con una teoria della vita che, alternativa alla impostazione heideggeriana, sviluppi un progetto di antropologia filosofica nel suo significato di ermeneutica della vita (Pessner) da cui si distinguono le posizioni di Scheler e Gehelen (più interessate a comparare la vita dell'uomo con altre forme di vita organica, pp. 150, 151). Alla considerazione dell'ermeneutica come filosofia – che con l'analitica esistenziale si pone quale «ermeneutica della fatticità» – sono dedicate le pagine della critica heideggeriana a Husserl, avvicinata dagli sviluppi in senso «costruttivistico» delle posizioni di Gadamer, ricche di spunti vichiani e di un'originale lettura del principio della convertibilità del principio fondato sull'apertura a un circolo del «comprendere condizionato fattivamente e storicamente» (p. 157). Con approccio al piano più direttamente sociale l'A. non manca di includere nella sua ricognizione le riflessioni di Habermas che si articolano in problemi di prassi politica e teoria critica della società, privilegiando storicamente il confronto Vico-Hobbes proprio sul tema del *verum-factum* (pp. 159-160). E al filosofo tedesco contemporaneo ritornano le analisi incentrate sulla scienza linguistica contemporanea dopo il Wittgenstein del *Tractatus* («la verità di una proposizione [...] è un fatto del mondo», p. 161) e gli sviluppi della scienza linguistica in direzione pragmatica (con Austin e Searle), per considerare il linguaggio nella duplice dimensione «constatativa/preposizionale e performativa/assertiva» (pp. 164-165) all'interno delle più recenti tesi dell'epistemologia «costruttivistica» (von Glasersfeld) che, partita da un ideale di conoscenza come processo attivo di costruzione della realtà, non ha mancato di riferirsi a Vico per porre al centro della riflessione contemporanea il «ruolo dei contesti storico-sociali e delle categorie socialmente condivise» (pp. 165, 166). A tal proposito si avvicinano le considerazioni conclusive – raggiunte con la guida della Arendt – sulla trasformazione dell'*homo faber* in *homo laborans*, introducendo al tema novecentesco della *responsabilità* che consente a Martirano di riferire le note posizioni di Jonas e quelle del Piovani dei *Principi di*

*una filosofia della morale*, nettamente distinte e originalissime nel loro appellarsi a una riflessione deontologizzata, fondata non sull'essere ma sulla mancanza di essere, sull'assenza, fonte di tensione per la vita e, innanzitutto, per quella etica, vissuta storicamente dal soggetto che conosce il *verum* solo in questo suo umano *factum* (p. 171). E con Piovani il lettore può ritornare a Vico senza forzate attualità di un discorso che va ripreso come bene ha fatto Martirano.

FABRIZIO LOMONACO

*Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, a cura di A. Battistini e P. Guaragnella, Lecce, Pensa MultiMedia, 2007, pp. 640.

Notevole, nel suo complesso e per la presenza di 'punte' particolarmente significative, il volume nel quale sono raccolti gli Atti del Convegno di Studi su *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi* (Bari 16-18 dicembre 2004) organizzato da Andrea Battistini e Pasquale Guaragnella. Il libro, di 640 intensissime pagine, si compone di 33 saggi, i quali sono disposti dalle sapienti mani dei curatori in un'orchestrazione unitaria, i cui fili si dipanano a partire dal ricco e come sempre documentatissimo saggio di Battistini sulla fortuna di Vico in Europa. I lavori sono organizzati in tre sezioni: «Vico dinanzi alle scienze dell'uomo e della natura», «I nodi critici dell'antropologia vichiana», «Eredità vichiane tra Sette e Ottocento».

Fulvio Tessitore, nella *Nota di apertura* (pp. 17-19), mette a fuoco la principale scoperta vichiana, quella di valorizzare «la 'conoscenza senza riflessione', affidata a fantasia e ingegno, che hanno pari dignità della ragione in quanto sistemazione, pur essa razionale, di altri saperi, quelli del mito, quelli della poesia, eccetera» (p. 18).

L'*Introduzione* di Andrea Battistini, *Un Vico a tutto campo* (pp. 21-28) è uno strumento indispensabile per orientarsi all'interno di questo complesso volume. In essa l'A. mette in guardia dalle attualizzazioni troppo spinte del pensiero vichiano. L'ipotesi intorno alla quale si è svolto il Convegno è che Vico sia riuscito a costituire, prima di Diderot e D'Alambert, una enciclopedia di saperi comprendente le due culture, le scienze e la storia.

Nel saggio *Giambattista Vico pensatore e scrittore europeo* (pp. 29-49), Battistini, tra l'altro, elenca alcune personalità a noi contemporanee e rappresentanti di vari rami del sapere le quali si rifanno a Vico: «il senso del suo [del Vico] ecumenismo che caratterizza questi primi anni del XXI secolo non è

soltanto geografico ma anche disciplinare. Si vuol dire che per un verso la sua opera è diffusa a latitudini planetarie [...]. Per un altro verso il suo ecumenismo si manifesta nella convergenza sul suo pensiero di cultori di molte discipline [...]. Harold Bloom ha organizzato il canone occidentale nei termini della *Scienza Nuova*» (p. 47).

L'A. ricorda la grande diffusione nell'Europa del XVIII secolo di idee vichiane; Vico, però, non era indicato come fonte: le letture di testi vichiani, infatti, in quel secolo non furono sistematiche e soprattutto non furono mirate ad una acquisizione disinteressata del sistema vichiano. Opportunamente l'A. ricorda le coincidenze tra Vico e Condillac e, a proposito della diffusione della questione omerica tramite Wolf, le analogie di questi con Vico. Per Niebuhr il racconto tradizionale della storia di Roma, dei suoi primi secoli di vita, ha il valore di un mito, coerente con il carattere poetico di ogni storia primitiva. Ben presto, sottolinea l'A., per quanto riguarda questa teoria, fu individuata la priorità di Vico e lo stesso Wolf riconobbe che la *Scienza nuova* avrebbe avuto un ben diverso impatto se fosse stata scritta in inglese. Una considerazione simile, a proposito di Vico, ricorda Battistini, fu fatta da Alessandro Manzoni. L'A., ricostruendo a grandi linee l'influsso di Vico anche nel XIX secolo, fa notare la punta estrema di coincidenza con Vico da parte di Hegel, tanto da 'costringere' Benedetto Croce a scrivere una sorta di novella nella quale un «forestiere» napoletano, *nom de plume* dello stesso Croce, recatosi in visita al vecchio Hegel, ne indicava in Vico un precursore. L'A. rileva che la diffusione europea della *Scienza nuova* nel secolo XIX è dovuta principalmente alla traduzione francese di Michelet e alla fruizione da parte di Coleridge, il quale fece anche tradurre in inglese la parte della *Scienza nuova* che affronta la questione omerica. Importanti le notazioni di Battistini sulla fortuna di Vico tra il XIX e XXI secolo; l'A. si sofferma su Marx, Sorel, Flaubert, Dilthey, Meinecke, Troeltsch, Auerbach. Nuove preziose indicazioni fornisce l'A. sul ruolo avuto dagli studi vichiani di Croce per una nuova diffusione europea del pensiero vichiano della quale, tra i primi frutti, ricorda la «versione tedesca che Auerbach diede della *Scienza Nuova*» (p. 44). Di singolare valore le pagine che Battistini dedica all'influsso di Vico su scrittori europei del Novecento e del nostro secolo: Joyce, Papini, Gadda, Ungaretti, Pavese, il messicano Fuentes, Rushdie, Antonia Byatt.

Francesco Tateo (*Vico e la tradizione umanistica*, pp. 53-63) inaugura la prima sezione partendo dalla Dignità IV della *Scienza nuova* del '44 («La filosofia, per giovare al genere umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellerli la natura né abbandonarlo nella sua corrosione»). L'A. commenta questo passo e il successivo (in cui Vico stesso spiega questa dignità) sottolineando che «fra le dignità della *Scienza Nuova* questa è partico-

larmente indicativa della tradizione umanistica cui va ricondotto per molti versi il Vico» (p. 53). Vico, infatti, continua lo studioso, «non rifiutava *tout court* la tradizione umanistica, pur criticando i limiti teoretici dello stoicismo e dell'epicureismo, i limiti civili dell'individualismo e dello spiritualismo petrarcheschi, che erano parte integrante di quella tradizione, ma riconosceva implicitamente la molteplice natura di quella tradizione, della quale individuava una linea particolare, quella che nel secolo scorso si è chiamata umanesimo civile e che faceva capo alla filosofia della vita attiva, al platonismo della *Repubblica* [...]. Era la linea ciceroniana, [...] una prospettiva umanistica nutrita dalle *Tusculanae*, dal *De finibus bonorum et malorum*, dal *De officiis*, passati attraverso la revisione dei Padri della Chiesa e approdati al recupero classicistico dell'Umanesimo come fondamento di un'etica classico-cristiana aperta al primato della vita civile» (p. 54).

Il saggio di Biagio de Giovanni, illustre e già pionieristico studioso del previchismo, *Sul cominciamento della storia di Vico* (pp. 65-88), molto icastico e radicale, include la *Scienza nuova* in un contesto senza limiti e tragicamente aperto ad esiti imprevedibili. Si tratta di una rivisitazione potente del pensiero vichiano, a volte impietosa rispetto alle interpretazioni precedenti, ma fortemente stimolante e, per così dire, 'purificatrice' anche per chi non la condividesse *in toto*. L'A. dà una nuova interpretazione della separazione vichiana tra storia sacra e storia profana: soltanto la seconda rientra nella dinamica della 'scienza nuova' del filosofo napoletano; l'altra, secondo l'interpretazione che de Giovanni fa del pensiero vichiano, è immobile, è auto-rivelazione di Dio, non è la storia oggetto della speculazione di Vico.

Il saggio di Donato Mansueto, *La guerra al cielo. Saggio di mitografia vichiana* (pp. 89-104), parte dal presupposto che nell'immagine mitica è possibile rinvenire «lo scarto fra storia ideale eterna e storia che corre in tempo, fra *ratio* e *auctoritas*. Fra i miti che meglio esemplificano tale processo spiccano quelli relativi alle guerre dei giganti, interamente determinati, nelle loro varianti, dalle modalità di articolazione dei rapporti fra le dimensioni dell'alto e del basso, del cielo e della terra. Nella *Scienza nuova*, le favole dei giganti illustrano dinamicamente il mutare di queste articolazioni attraverso una scrittura potentemente immaginosa, la cui consistenza figurale non si pretende accessoria bensì costitutiva (in quanto 'vera allegoria' e *vera narratio*)» (p. 89). Partendo da questo dato costitutivo della scrittura vichiana, e cioè dalla corposità della parola che rende visibili al lettore, come in una sorta di teatro mentale, le immagini raccontate, Mansueto svolge un serrato confronto tra le figure del mito rappresentate nella *Scienza nuova* con le raffigurazioni che degli stessi miti erano state fatte in particolare nel Cinquecento e nel Seicento.

Argomentazione serrata e ampia documentazione caratterizzano il saggio di Franco Musarra, *Tra l'assioma e il frammento: alcune modalità romantiche nella Scienza Nuova di G. Vico* (pp. 105-140). L'A. dà inizio al suo studio con la definizione della tesi che dimostrerà nelle pagine successive: «alla base di questo contributo vi sono due considerazioni che confluiscono nel centro della questione: la prima riguarda l'importanza di Vico nel passaggio – determinante per il costituirsi e l'affermarsi della modernità – da una concezione propedeutica della poesia alla riflessione sulla poesia; la seconda considera le anticipazioni di alcuni principi del pensiero e della poetica del primo romanticismo tedesco (soprattutto di Novalis e Friedrich Schlegel) nella *Scienza nuova*» (p. 105).

Musarra in apertura ci fornisce anche la struttura delle argomentazioni che utilizza in questo suo affascinante percorso: «Procederò nel modo seguente: cercherò I) di precisare, nel periodo che va dal Cinquecento a Vico, la questione riguardante il 'retoricismo', termine con il quale intendo una posizione del pensiero sostanzialmente binaria, condizionata dalla finalità di trasmettere il proprio sapere; II) di spiegare perché Vico costituisce un punto determinante per il superamento della relazionalità *magister vs discipulus* propria delle modalità critico-estetiche rinascimentali e barocche; III) d'individuare alcuni principi della *Scienza Nuova* basati sulla soggettivazione dell'oggetto con una scissione netta tra il 'fare' e l'analisi del 'fatto' e di conseguenza tra il creatore e l'interprete, un'anticipazione questa dei costituenti mentali propri del primo romanticismo tedesco» (pp. 105-106).

Nella sua *Introduzione*, Andrea Battistini sottolinea la continuità tra i vari saggi e dà ragione della loro disposizione. Ad esempio, comprendiamo che il saggio di János Kelemen (*Storia e lingua. Vico nella storia del pensiero linguistico*, pp. 141-154) segue quello di Musarra perché vediamo che è lo stesso loro 'ordinatore' a creare un preciso collegamento tra i due, quando (a proposito del saggio di Musarra e introducendo il discorso sul successivo di Kelemen) dice che Vico, «senza per questo volerne fare, secondo la logica del neoidealismo, un precursore del Romanticismo, compie una 'rivoluzione copernicana' che si estende dall'interpretazione della poesia alla linguistica, dove per Kelemen non rigetta la tesi, cara a Cartesio e ai Portorealisti, di una lingua universale, ma prende risolutamente le distanze da quegli antecedenti subordinandola al divenire storico e sociale» (p. 23). Allo stesso modo Battistini ci spiega la complementarità tra le due successive relazioni, mostrando che esse sono state dedicate alla forte tensione politica vichiana e alla sua formazione giuridica. La prima, di Silvio Suppa (*Diritto e politica nella scienza vichiana*, pp. 155-179), «è sensibile al modo il cui la *Scienza nuova* si confronta con il nodo critico della Ragion di Stato, interpretando Tacito in forme anomale rispetto agli

usi che ne facevano i politologi del tempo» (p. 23). Suppa, sottolinea Battistini, fa notare che Machiavelli, se viene da Vico esplicitamente osteggiato, viene poi di fatto da lui utilizzato nei suoi concetti fondamentali. Battistini mostra poi che Raffaele Ruggiero (*Il sistema delle leggi e la finzione poetica nel Diritto universale*, pp. 181-205) «si è occupato, in ideale complementarità con Suppa, del sistema delle leggi costruito nel *Diritto universale*, l'opera in cui i miti classici dei fondatori di consorzi civili, da Anfione a Orfeo, sono fatti interagire con la dottrina di Ulpiano e Papiniano» (p. 23). Anche per il saggio di Nicola Melone (*I saperi scientifici del secolo di Vico*, pp. 207-220) non si può non cedere alla tentazione di riportare l'efficacissima analisi di Battistini: «l'assunzione di una prospettiva enciclopedica fa emergere nel paladino delle scienze dell'uomo aspetti che coinvolgono anche l'epistemologia, quasi inevitabile in una stagione sei-settecentesca delineata a largo spettro da Nicola Melone, al quale si deve una rassegna dei grandi progressi scientifici che dalla scoperta della circolazione del sangue si estendono alle ricerche idrauliche di Benedetto Castelli, alle leggi sul moto di Evangelista Torricelli, alla sperimentazione naturalistica di Francesco Redi, fino alle ipotesi di Antonio Vallisneri sull'«abisso delle acque», tutte componenti che più o meno incisivamente sono giunte a Vico» (p. 24).

Alessandro Stile, in *Il sapere dell'animum* (pp. 221-233), riprende un discorso già iniziato nel suo precedente saggio *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico* (in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile Napoli, Guida, 2000). L'A. rende conto dell'evoluzione che ha in Vico il rapporto tra corpo, *mens* e *animus*. Partendo dalle *Orazioni*, Stile sottolinea che in esse «*mens* e *animus* sono pressoché indistinte anche sul piano terminologico». Il problema che travaglia il giovane Vico, dichiara l'A., è «il rapporto tra il corpo o natura da una parte e la *mens* e *animus* dall'altra» (p. 221). La tesi di Stile è che nel *De antiquissima*, «distinguendo tanto il corpo quanto la *mens* dall'*animus*, il corpo si realizzerà come *corporeità dell'animum*, e la *mens* potrà esprimere in quell'*animus* le sue possibilità, cioè le sue facoltà» (pp. 221-222). Nel *De antiquissima*, infatti, la *mens* non si identifica più con l'*animus* come nelle *Orazioni*, ma fa parte dell'*animus*, ne è la punta, e attraverso l'*animus* si esprimono, si realizzano, le facoltà del corpo e della mente. In un passaggio della *Prima risposta* riportato da Stile, Vico scrive che «le facoltà, che appartengono alla mente, hanno la loro realizzazione nell'animo, al punto che 'l'animo con ciascuna facoltà si faccia il proprio soggetto: come i colori col vedere, gli odori col fiutare, i suoni con l'udire, e così delle altre'» (p. 230). Le facoltà della mente, dunque, sono il passaggio attraverso cui le essenze, le virtù, diventano atto, si realizzano; ad esempio: il senso visivo è la

facoltà grazie alla quale l'anima passa all'atto della visione. Stile nota che nel cap. VII del *De antiquissima*, dedicato alle «Facoltà», Vico «riprendeva il passo aristotelico del *De anima* in cui il corpo era considerato strumento per la realizzazione dell'anima. [...]. Tanto in Aristotele quanto in Vico assistiamo a un superamento del platonismo, nel senso che l'anima – ma nel caso di Vico la *mens/animus* – guarda alla trascendenza ma si lega fortemente alla natura complessiva dell'uomo» (p. 223).

Le acquisizioni del *De antiquissima* sui rapporti tra corpo, *mens* e *animus* si realizzano nella *Scienza nuova* dove «un *animus* che realizza le possibilità del corpo e della mente nella corposa razionalità del mondo delle nazioni contempla 'nelle divine idee' questo stesso mondo 'per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà'» (p. 233).

Di particolare interesse il saggio di Marco Veneziani su *Le scienze fisiche e meccaniche in Vico* (pp. 235-253). Si tratta di un'analisi riguardante, in particolare, il Vico fra il *De ratione* e il *De antiquissima*. A conferma della nota 27, p. 249 di Veneziani, va detto che Vincenzo Placella in un suo libro del 1979 (*Dalla «cortesia» alla «scoperta del vero Omero»*) ha dimostrato che il recensore del *De antiquissima* nel «Giornale de' Letterati d'Italia» è effettivamente Bernardo Trevisano.

Apri la seconda sezione, non a caso, un'altra 'punta' del Convegno. Giuseppe Cacciatore, con il suo importante saggio su *Vico: i saperi poetici* (pp. 257-267), mette a fuoco il punto centrale della 'scoperta' del Vico: quello della sapienza 'poetica', elemento che costituisce un abissale salto di qualità rispetto a tutta la storia della filosofia precedente, vicina e lontana. Basti pensare al vicinissimo Gravina dal quale Vico si distacca anni-luce nella concezione di Omero, della nascita della poesia e dell'essenza della stessa. Nulla nella storia del pensiero umano può trovarsi come vero antecedente di questa 'scienza nuova'. Nessun pensatore, né Platone, né Aristotele né Tommaso d'Aquino aveva compiuto mai lo sforzo immane di cercare di penetrare nella mentalità primitiva, mettendo da parte le categorie mentali dell'uomo incivilito. Così tutto il mondo, teorico e pratico, dell'età che Vico denomina 'poetica' si dischiude con caratteristiche proprie ed inedite: la concezione del mondo, la logica, la politica, il mito, la poesia, non più vista, come ancora nel pur grande Gravina, come una operazione sostanzialmente razionale di travestimento di concetti, di insegnamenti, con immagini di valenza allegorica, ma come un irriflesso raccontare la storia, il certo, con l'aiuto di una fantasia robusta come non lo sarebbe stata in seguito e affatto scevra da calcoli razionali.

Cacciatore ripercorre all'indietro il cammino di Vico alla ricerca di una definizione della sapienza o, meglio, della definizione delle caratteristiche dei

vari tipi di sapienza succedutisi attraverso le epoche del progresso umano. Così, molto opportunamente, lo studioso parte dalle *Orazioni inaugurali* nelle quali riesce a scorgere dei semi, delle premesse della grande scoperta della *Scienza nuova*. Per Vico, dice Cacciatore, «la poesia è lo stadio iniziale a partire dal quale si manifesta la stessa mente umana. Nella ricostruzione vichiana di quelle civiltà in cui domina la sapienza poetica, si sottolinea come la poesia non sia distinguibile, in modo artificioso o concettuale, dalla sfera del fare e del produrre o da quella dell'utile. Anzi, dallo stesso punto di vista del linguaggio e dell'espressione, il modello poetico-narrativo diventa percorso privilegiato per manifestare e sperimentare l'intera gamma delle oggettivazioni della vita dell'uomo» (pp. 261-262). Tutte le manifestazioni della vichiana età degli eroi si caratterizzano con l'aspetto poetico. Direi, come ha scritto Vincenzo Placella, che in quell'età ciò che noi chiamiamo 'poesia' in senso specifico quasi non si distingue: fare=*poiein*. Nata così, la grande poesia è onnicomprensiva, pur non essendo dotata di «Sapienza riposta», al contrario di quanto sosteneva Gravina. Ripetiamo: il discrimine tra il 'vicino' Gravina e Vico è abissale. «Forse in nessun altro filosofo della modernità, come in Vico, – prosegue Cacciatore – si è consapevolmente riformulato l'originario nesso tra la poesia e il fare umano racchiuso nel significato del termine *poiein*. La poesia e i suoi saperi non esprimono soltanto l'originario fantastico o la sua trasposizione simbolica e metaforica, né sono riducibili al solo livello del sentimento. Anzi, da un certo punto di vista storico-antropologico, il sapere poetico è ciò che caratterizza l'originarietà primitiva dell'uomo e non ancora la sua dispiegata razionalità» (p. 266).

Sulla sapienza 'poetica' si sofferma anche Manfred Lentzen (*Il concetto di sapienza poetica negli scritti di Giambattista Vico*, pp. 269-281), il quale dà conto dell'evoluzione del concetto in alcune opere maggiori di Vico fino a concludere la sua analisi con confronti con Leopardi, Rousseau, Herder e Dilthey.

Manuela Sanna (*Il sapere dell'immaginazione e le sue forme di conoscenza*, pp. 283-295) studia il rapporto tra «immaginare» e «intendere» in Vico partendo da un brano della *Scienza nuova* del '44. Il primo ad occuparsi di questo problema fu Croce in un articolo del 1949. La studiosa sottolinea come Vico concepisca una «teoria dell'immaginazione che sfoci nell'elaborazione degli universali fantastici. Cioè di un modello metodologico di conoscenza nel quale il pensare per immagini costituisce una potenzialità specifica della conoscenza intellettuale, legata a una fase storica dell'antropologia che sfuma e si modifica con il sopraggiungere delle successive fasi ma non per questo si perde» (p. 292). La studiosa aveva richiamato il *De anima* di Aristotele laddove si afferma che, «se anche il pensare è una specie di immaginazione (*phantasia*) o

non si ha senza immaginazione, ne segue che neppure esso esisterà indipendentemente dal corpo» (p. 290).

L'A. sottolinea la fortissima originalità nell'ambito del pensiero Sei-Settecentesco del concetto di *fantasia* in Vico, nel senso che a questa il filosofo napoletano attribuiva capacità conoscitive (cosa che veniva negata dal pur grande Muratori). Dopo articolato e utilissimo studio di posizioni recenti, Sanna conclude: «è evidente [...] che la categoria vichiana dell'Immaginativa costituisca una formidabile prospettiva di conoscenza 'ingenita' per l'uomo. E che questa teoria della formazione dell'immagine non trova riscontri nella filosofia contemporanea a Vico» (pp. 294-295).

Stefania De Toma (*Vico e la retorica. In margine a tre studi vichiani*, pp. 297-309) «dialoga con taluni libri intorno a Vico e la retorica per ribadire l'importanza dell'arte sermocinale nel pensiero di chi ne fu docente per un quarantennio» (Battistini, *Introduzione*, p. 25).

Importante il saggio di Augusto Ponzio, *Origine e funzionamento del parlare: il contributo di G. Vico* (311-340), che segnala nella «logica poetica» di Vico «un importante punto di avvio quando si voglia [...] spiegare teoricamente sia la presenza, sia il funzionamento del pensiero associativo-metaforico nella formazione dei concetti» (p. 317). L'A. aveva già mostrato che, con «Vico, si chiarisce una volta per tutte che la metafora non è riducibile a una figura retorica, mero rivestimento decorativo rispetto al 'nucleo del significato', al presunto significato 'semplice e letterale'. Essa si presenta come il luogo stesso della generazione del senso» (p. 316). E il Ponzio, pp. 317-318, fa opportuni riferimenti al *Traité des Tropes* (1730) del Du Marsais dove si legge che «non vi è nulla di più naturale, ordinario e comune, nel linguaggio umano, delle figure» (p. 317) e prosegue col riferirsi a considerazioni di Rousseau sui tropi.

Ponzio fa delle osservazioni importanti in direzione dell'attualità, ricavando dalla nozione vichiana della «logica poetica» un'alternativa «al modello chomskiano, alla 'linguistica cartesiana'» in concordanza «con le attuali ricerche della linguistica cognitiva e della neuropsicologia» (p. 320). E sulla scia di Sebeok e di Peirce, Ponzio vede le teorie linguistiche di Vico capaci di studiare in profondità il funzionamento della mente umana.

Elvio Guagnini (*Vico: la forma dell'autobiografia*, pp. 341-355) dedica il suo saggio all'*Autobiografia* di Vico, ricordandone, tra l'altro, la genesi e avviando un confronto con autobiografie dell'epoca.

Pasquale Guaragnella, in *Note su riso e malinconia nelle Vici Vindiciae* (357-374), parte dalla severa critica al riso e ai derisori che Vico fa nei confronti dei suoi avversari, in particolare l'«ignotus erro», che ha ispirato ai Giornalisti degli *Acta Lipsiensia* una recensione negativa della *Scienza nuova*

del 1725. L'«ignotus erro» è un corrispondente napoletano degli «Acta», il Capasso o, addirittura, Pietro Giannone. Lo studio di Guaragnella ribadisce l'autoritratto che risulta dall'*Autobiografia* vichiana di un uomo melanconico e grave, incapace di riso, riso che anche sul piano teorico il Filosofo combatte nelle *Vindiciae*. Interessante il raffronto che l'A. istituisce con la posizione di Galilei di autodifesa nei confronti delle calunnie di Baldassar Capra.

Il lavoro di Paolo Cristofolini (*Da Dante a Omero, da Gravina a Vico*, pp. 375-382) rappresenta un'efficacissima sintesi dello stato attuale del problema. Concordo totalmente con tutte le affermazioni espresse nel saggio, che ho letto e postillato con vivo interesse e partecipazione, essendomi già io occupata dei rapporti tra Gravina e Vico in merito al rapporto Dante-Omero e alla questione della lingua nel mio libro del 2003 *Gravina e l'universo dantesco* edito presso l'editore Guida nella collana del Centro di Studi Vichiani (ora ISPF). Non potendo, per ragioni di spazio, soffermarmi sui singoli passaggi del saggio di Cristofolini, mi permetto di rinviare, per un'idea della mia posizione (perfettamente in sintonia con quelle espresse dallo studioso nel saggio che qui si recensisce) sull'argomento, a quanto scrissi nel mio libro. Di quest'ultimo, in particolare, si confrontino le pp. 74, 113, 123, 126, 135, 149 (in particolare nota 526), 168-175 (cfr. anche la nota 629 a p. 175). Avevo già espresso tali acquisizioni in un mio saggio edito nel 2002.

Marcello Montanari si occupa de *La teoria delle forme di governo nella Scienza Nuova di Vico* (pp. 383-396). Come sottolinea Battistini nella sua *Introduzione*, «è proprio grazie alla visione ciclica della storia se queste [le forme di governo] si flettono, consentendo alle nazioni di 'salvarne gli avanzi dentro le solitudini, donde, qual fenice, nuovamente risurgano', sanando, sia pure a caro prezzo, la patologia della 'barbarie della riflessione', qui studiata, a integrazione dei concetti di 'Provvidenza' e di 'ricorso', da József Nagy» (p. 26), in *Aspetti linguistici della 'barbarie della riflessione'* (pp. 429-444).

Fortemente innovativo e di grande chiarezza espositiva è il contributo di Stefania Sini (*Dalla formola alla fictio: osservazioni sui primi discorsi di ri-uso nell'opera di Vico*, pp. 397-428). La stretta connessione nelle opere di Vico (non soltanto nella *Scienza nuova* del 1744 ma anche negli scritti precedenti, in particolare il *Diritto universale*) tra il diritto, la religione, la poesia viene studiata dall'A. dal punto di vista del «ri-uso», seguendo un affascinante percorso dalla rigidità della *formola*, propria della mentalità arcaica, specialmente in campo normativo, alla flessibilità indotta della *fictio*, in particolare nel campo giuridico. L'A. parte dalla distinzione tra «discorso di consumo» e «discorso di ri-uso» (p. 397) posto da Lausberg e dai tre tipi del riuso fissati dallo stesso studioso. Sini fa notare la labilità del discrimine tra i tipi fondamentali del discorso del ri-uso

nella riflessione di Vico, il quale a proposito delle fasi più antiche della storia umana «ha mostrato proprio come testo sacro, legge e poesia costituiscano all'origine un'unica indistinta modalità espressiva» (p. 399).

Alla nozione di Provvidenza, sottolinea Battistini nella sua *Introduzione*, è dedicata la relazione di Winfried Wehle (*Sulle vette di una ragione abissale. Giovanbattista Vico e l'epopea di una 'Scienza Nuova'*, pp. 445-466), che situa il concetto di Provvidenza «in equilibrio sul crinale dell'autonomia e dell'eteronomia dell'agire umano» (p. 25).

Ci introduce nella terza sezione del volume il documentato saggio di Sebastiano Martelli (*Vico e Genovesi negli scritti editi e inediti di Galanti*, pp. 469-494). L'A. qui esamina, con contributi nuovi, la fortuna settecentesca meridionale di Vico, specialmente in Galanti. Con rigore e precisione, viene passata in rassegna l'intera ampia produzione dell'illuminista molisano, anche in base agli studi e alle edizioni dei testi galantiani operata dall'instancabile impegno del compianto Augusto Placanica. I giudizi e le fruizioni di Vico, come si evince dal saggio di Martelli, sono molteplici nell'opera di Galanti e con un dispiegamento non univoco: dalle iniziali riserve del giovane Galanti alla tesaurizzazione più piena degli ultimi anni. L'A. mostra un non impossibile ricordo tra il pensiero del grande filosofo napoletano con il riformismo meridionale del Secondo Settecento.

Concludo questa recensione affidandomi all'efficacissima analisi di Battistini degli ultimi, intensi, saggi, integrando la citazione (dalle pp. 26-27 dell'*Introduzione*) con i titoli dei lavori e i numeri di pagina: «Accanto al filosofo politico si afferma anche, a fine Settecento, lo studioso di poetica, di cui Giovanna Scianatico [*Vico e il Neoclassico*, pp. 519-532] ha individuato un influsso su taluni scrittori del Neoclassicismo, una corrente operante, magari assumendo una cifra massonica, anche nel sud [...]. E con questo tipo di *liaison*, che coinvolge Jerocades e Pagano, si dissoda il terreno per l'emigrazione del vichismo verso il settentrione, dove a rappresentarlo sono stati nell'occasione barese Alessandro Verri, su cui si è appuntata Renata Cotrone [*Il 'vichismo' di Alessandro Verri: continuità e frattura col grande «Napolitano»*, pp. 495-518], e il sodalizio milanese del «Caffè», punto di partenza per Rossella Abbaticchio [*«Non v'è nano che sia amico di un gigante». Presenza di Vico tra il «Caffè» e la «Biblioteca italiana»*, pp. 575-600] da cui approdare alla «Biblioteca italiana» (*Introduzione*, p. 26). Per Ruggiero Stefanelli [*G. B. Vico e i «Conciliatori»*, pp. 561-573], «la cultura del «Conciliatore» è imbevuta di Illuminismo sensistico, con richiami espliciti agli *Idéologues*. In questo *milieu* il nome di Vico ha poche occorrenze, ma circolano i suoi fondamenti concettuali, per l'attrazione dei collaboratori del foglio azzurro verso i dibattiti legati al sorgere del vivere ci-

vile. È questo, grosso modo, l'arco temporale assunto anche da Sanja Roić [*Studi vichiani in Dalmazia fra il 1750 e il 1850*, pp. 533-560], che con il suo saggio apre per Vico il fronte dalmata, terreno fecondo per verificare la bontà delle teorie omeriche della *Scienza nuova* applicandole alla tradizione orale della poesia epica slava, le cui tecniche di memorizzazione hanno rivelato somiglianze molto strette con l'*Illiade* e l'*Odissea*, confermate nel Novecento dagli statunitensi Robert Parry e Albert B. Lord. Ma il quadro della Roić è più ampio, perché tocca anche la storia dei Morlacchi, la letteratura teatrale e, naturalmente, Niccolò Tommaseo, che fece non poco per valorizzare la figura di Vico. [...] Alle due latitudini d'Italia sono dedicati i saggi finali, quello di Pasquale Voza [*Vico e la cultura italiana del primo Ottocento: tra Romagnosi e Cattaneo*, pp. 601-608], che al Vico di Romagnosi abbina quello di Cattaneo, due intellettuali tra loro molto diversi, ma entrambi colpiti dalle tesi vichiane sulle origini della civiltà e sulla funzione esercitata in questo senso dalle aggregazioni urbane, e quello di Nicola D'Antuono [*Antonio Labriola e Vico*, pp. 609-622] sul Vico di Labriola, nel quale l'A. non si limita al già noto, ma motiva anche il ruolo di chiarimento e di integrazione giocato da Lewis Henry Morgan» (*Introduzione*, p. 27).

Mi sembra doveroso concludere questa recensione richiamandomi ancora una volta alle parole di Battistini, il quale giustamente mostra soddisfazione per l'esito del Convegno e degli Atti, avendo scoperto (e avendolo anche dimostrato nella Sua *Introduzione*) «che un consesso quanto mai generoso nel concedere la massima libertà di temi ai suoi partecipanti ha trovato per strada perfino una propria coerenza e una propria unità» (p. 28).

ANNARITA PLACELLA

# ARCHIVIO VICHIANO



ANTOLOGIA BRZOWSKIANA DEGLI SCRITTI  
DI GIAMBATTISTA VICO RICOSTRUITA  
IN BASE AI MANOSCRITTI CUSTODITI NEGLI ARCHIVI  
DELLA BIBLIOTECA NAZIONALE DI VARSAVIA\*

a cura di  
RENA A. SYSKA-LAMPARSKA

\* Ritengo utile, a solo titolo di documentazione di un ignorato, eccentrico capitolo della fortuna di Vico, pubblicare la programmata antologia vichiana del Brzozowski, attentamente curata dalla Syska-Lamparska, che illustra il testo qui presentato nelle 'Schede e Spunti'. In tale prospettiva sono interessanti anche, e soprattutto, le incertezze e le sviste dello studioso polacco [F. T.].

*Opere complete di Giambattista Vico*

per la prima volta completamente riunite  
con traduzioni e commenti di Francesco Predari  
Vol. I. Milano, 1835.

*De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*<sup>1</sup>

1. Punto di vista anche questo superato [Punkt widzenia również przewyżczony].

Et sane nihil vetat, quin aliqua lingua philosophicis locutionibus referta sit, si in ea gente multum philosophia celebretur. Ex mea quidem memoria promere id possim, quod dum Aristotelaei philosophi et Galenici medici florebant, per ora hominum illitteratorum pervulgata erant fuga vacui, naturae aversiones et studia, quatuor humores, et qualitates, et innumera ejusmodi: postea vero quam neoterica Physice et Medicina ars invaluit, vulgus hominum passim audias sanguinis circulationem, et coagululum, utilia noxiaque fermenta, aëris pressionem, et alia id genus loqui. Ante Hadrianum Caesarem hae voces, ens, essentia, substantia, accidens, Latinis inaudita, quia Aristotelis Metaphysice incognita; viri docti post ea tempora eam celebrarunt, et ea vocabula divulgata. Quapropter cum latinam linguam locutionibus satis doctis scaterere notassem, et priscos Romanos usque ad Pyrrhi tempora nulli rei, praeterquam rusticae et bellicae, dedisse operam historia testetur; eas ab alia docta natione ipsos accepisse, et imprudentes usos esse conjectabam. (pp. 65, 66)

2. Di se stesso [*O sobie*].

Nos vero nullius sectae addicti, ex ipsis vocabulorum originibus, quaenam antiquorum Sapientia Italorum fuerit, sumus indagaturi (p. 67).

3. Definizione della verità (*Określenie prawdy*).

Verum esse ipsum factum (p. 72)

<sup>1</sup> La ricostruzione di questa parte dell'Antologia brzozowskiana, relativa al *De antiquissima linguae latinae originibus eruenda*, si riferisce ai testi in latino dell'edizione delle *Opere di Giambattista Vico*, Napoli, 1858, vol. I, curata da F. S. Pomodoro, data l'indisponibilità dell'edizione di Predari su cui si è basato Brzozowski.

4. Teoria della cognizione [*Teoria poznania*]

Quae ipsa ut similitudine illustrem, verum divinum est imago rerum solida, tanquam plasma; humanum monogramma, seu imago plana, tanquam pictura: et quemadmodum verum divinum est quod Deus, dum cognoscit, disponit ac gignit, ita verum humanum sit, quod homo dum novit, componit item ac facit: et eo pacto scientia sit cognitio generis, seu modi, quo res fiat, et qua, dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, rem faciat; solidam Deus quia comprehendit omnia, planam homo quia comprehendit extima (*ibid.*).

5. Criterio della verità [*Sprawdzian prawdy*]

Veri criterium est id ipsum fecisse (p. 74).

6. La causalità [*Przyczynowość*]

Quae si vera sunt, Arithmetica et Geometria, quae vulgo non putantur a causis probare, eae a causis vere demonstrant. Et ideo a causis demonstrant, quia mens humana continet elementa verorum, quae digerere et componere possit; et, ex quibus dispositis et compositis, existit verum quod demonstrant; ut demonstratio eadem ac operatio sit, et verum idem ac factum. Atque ob id ipsum physica a causis probare non possumus, quia elementa rerum naturalium extra nos sunt (p. 91).

Probare per causas idem est ac efficere (*ibid.*)

7. La dialettica ideologica [*Dialektyka ideologiczna*]

Et cum Deus unice unus sit, quia est infinitus (infinitum enim multiplicari non potest), creata unitas prae eo perit: et ob id ipsum prae eo perit corpus, quia immensum dimensionem non patitur; perit motus, qui loco definitur, quia perit corpus; nam corpore locus completur: ratio haec humana perit, quia cum Deus habeat intra se quae intelligit, et omnia praesentia habeat, quae in nobis sunt ratiocinia, in Deo sunt opera: postremo haec nostra voluntas flexilis; at Deus, cumque nullum alium sibi propositum finem habeat, quam seipsum, cumque is sit optimus, ejus voluntas ineluctabilis est (p. 75).

8. Sui pitagorici. La cognizione del mondo [*O Pitagoryjczykach. Teoria poznania świata*]

Uti nec Pythagoras, ejusque asseclae, e quibus ad nos pervenit, apud Platonem, Timaeus, quum de naturae rebus per numeros disseruerunt, naturam vere ex numeris constare arbitrati sunt: sed Mundum extra quem essent, explicare per Mundum, quum intra se continerent, studuerunt (p. 96).

*Opere*

di Giambattista Vico. Napoli, 1859. Stamperia dei Classici Latini

Vol. V. *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, secondo la terza impressione del MDCCXLIV con le varianti di quella del MDCCXXX e con note di Giuseppe Ferrari

[LIBRO PRIMO  
DELLO STABILIMENTO DÈ PRINCIPJ

DEGLI ELEMENTI (p. 55)]<sup>2</sup>

1. Le origini degli errori nella comprensione della storia e nell'antropocentrismo astorico (*Źródła błędów w pojmowaniu historii. Również antropocentryzmu ahistorycznego*).

I. L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sè regola dell'universo (*ibid.*).

II. E 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. (*ibid.*)

2. Il razionalismo. Boria dei dotti. Le idee innate (*Racjonalizm. Boria dei dotti. Idee wrodzone*).

IV. A tal boria di nazioni s'aggiugne qui la boria de' Dotti, i quali ciò ch'essi sanno, vogliono che sia antico quanto che 'l mondo (p. 56).

Onde ogni ragionamento erudito che si faccia dintorno ad ogni materia, udiamo incominciare della formazione del Primo Uomo; e che ciò che essi sanno, sia Principio al quale sien da richiamarsi tutte le cose che sanno gli altri (p. 56a) [non in Battistini].

<sup>2</sup> Le parole tra parentesi tonde (...) sono di Stanislaw Brzozowski. I titoli tra parentesi quadre [...] sono aggiunti da me. Le pagine tra parentesi tonde si riferiscono alle edizioni vichiane di cui si è servito il curatore. I numeri romani corrispondono alla numerazione dei principi vichiani nell'edizione qui citata. Ho tradotto dal polacco in italiano i titoli dati alle selezioni, a eccezione di alcuni non decifrat, per i quali viene indicato un punto interrogativo.

3. La filosofia e la realtà storica (*Filozofia i rzeczywistość historyczna*)

VI. La Filosofia considera l'uomo quale dev'essere; e sì non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo (p. 56).

4. La filosofia e la filologia. Vero e certo (*Filozofia i filologia. 'Vero e certo'*)

X. La Filosofia contempla la Ragione, onde viene la Scienza del Vero: la Filologia osserva l'Autorità dell'Umano Arbitrio, onde viene la Coscienza del Certo... Questa... Dignità dimostra, aver mancato per metà così i Filosofi, che non accertarono le loro ragioni con l'Autorità de' Filologi, come i Filologi, che non curarono d'avverare le loro autorità con la Ragion de' Filosofi: lo che se avessero fatto, sarebbero stati più utili alle Repubbliche, e ci avrebbero prevenuto nel meditar questa Scienza (p. 57).

5. Lingua mentale comune

XXII. È necessario che vi sia nella natura delle cose umane una Lingua mentale comune a tutte le nazioni; la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole, e la spieghi con tante diverse modificazioni per quanti diversi aspetti possan aver esse cose [...] (60).

6. La genesi della religione (*Powstawanie religii*)

XL. Le quali cose, come danno il diritto senso a quel motto,

*Primus in orbe Deos fecit Timor;*

che le false Religioni non nacquero da Impostura d'altrui, ma da propria Credulità, così l'infelice voto e sacrificio che fece Agamennone della pia figliola Ifigenia, a cui empivamente Lucrezio acclama,

*Tantum Religio potuit suadere malorum!*

rivolgono in consiglio della Provvedenza, ché tanto vi voleva per addimesticare i figlioli de' Polifemi e ridurli all'Umanità degli Aristidi e de' Socrati, de' Lelji e degli Scipioni Africani (p. 63).

7. Le caratteristiche specifiche della scienza di Vico [?]

XLI. Si domanda, e la domanda è discreta, che per più 19 centinaja d'anni la

terra inzuppata dall'umidore dell'Universale Diluvio, non abbia mandato esalazioni secche, o sieno materie ignite in aria a ingenerarvisi i fulmini (*ibid.*).

XLII. Giove fulmina ed atterra i Giganti; ed ogni Nazione Gentile n'ebbe uno [193] (*ibid.*).

XLII. Questa Dignità contiene la Storia Fisica che ci han conservato le Favole: che fu il Diluvio Universale sopra tutta la terra (*ibid.*).

XLII. Questa stessa Dignità, con l'antecedente postulato, ne dee determinare che dentro tal lunghissimo corso d'anni le razze empie delli tre figlioli di Noè fossero andate in uno stato ferino; e con un ferino divagamento si fossero sparse e disperse per la gran Selva della Terra, e con l'educazione ferina vi fossero provenuti e ritruovati Giganti nel tempo che la prima volta fulminò il Cielo dopo il Diluvio (*ibid.*).

Ma per l'altezza della Mesopotamia, ch'è la terra più mediterranea della parte più terrestre del mondo, donde incominciò la Divisione della Terra tra' figlioli di Noè, è necessario vi avesse fulminato il Cielo da un cento anni prima; donde si trovarono uniti in popolo i Caldei, i quali dugento anni dopo il diluvio sotto Nebrod alzarono in Babilonia la Torre della Confusione: lo che si dimostra da ciò, che ora la vasta terra ove fu Babilonia, è tutta sfruttata; perché per la sua altezza ne sia scorso giù l'umidore che conservano tuttavia l'altre terre del mondo (p. 64a).

#### 8. Principi della mitologia storica (*Zasady mitologii historycznej*)

XLIII. Ogni Nazione Gentile ebbe un suo Ercole, il quale fu figliolo di Giove; e Varrone dottissimo dell'antichità, ne giunse a noverare quaranta (p. 64).

XLIII. Questa Dignità è 'l Principio dell'Eroismo de' primi popoli, nato da una falsa oppenione, gli Eroi provenir da divina origine (*ibid.*).

Questa stessa Dignità con l'antecedente, che ne danno prima tanti Giovi, da poi tanti Ercoli tra le nazioni gentili, oltre che ne dimostrano che non si poterono fondare senza religione, né ingrandire senza virtù, essendone elle ne' lor incominciamenti selvagge e chiuse; e perciò non sappiendo nulla l'una dell'altra, per la Dignità, che idee uniformi nate tra' popoli sconosciuti debbon aver un motivo comune di vero, ne danno di più questo gran Principio: che le prime Favole dovettero contenere verità civili, e perciò essere state le Storie de' primi popoli (*ibid.*).

XLIV. I primi sapienti del mondo greco furon i Poeti Teologi, i quali senza dubbio fioriron innanzi agli Eroici; siccome Giove fu padre d'Ercole (*ibid.*).

XLIV. Questa Dignità con le altre due antecedenti stabiliscono che tutte le Nazioni Gentili, poiché tutte ebbero i loro Giovi, i lor Ercoli, furono ne' lor incominciamenti poetiche; e che prima tra loro nacque la Poesia Divina, dopo l'Eroica (*ibid.*).

XLV. Gli uomini sono naturalmente portati a conservar le memorie delle leggi e degli ordini che gli tengono dentro la loro società (*ibid.*).

XLVI. Tutte le Storie barbare hanno favolosi principj (*ibid.*).  
Tutte queste Dignità, dalla XLII, ne danno il Principio della nostra Mitologia Istorica (*ibid.*).

#### 9. La concezione della poesia (*Pojmowanie poezji*)

XLVII. Il Vero Poetico è un Vero Metafisico, a petto del quale il Vero Fisico, che non vi si conforma, dee tenersi a luogo di Falso. Dallo che esce questa importante considerazione in ragion poetica, che 'l vero Capitano di guerra, per esempio, è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra (p. 65).

#### 10. L'ordine dello sviluppo del pensiero (*Kolejność w rozwoju myśli*)

LIII. Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso; finalmente riflettono con mente pura (p. 66).

Questa Dignità è 'l Principio delle Sentenze Poetiche, che sono formate con sensi di passioni e d'affetti; a differenza delle Sentenze Filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocinio: onde queste più s'appressano al Vero quanto più s'innalzano agli Universali; e quelle sono più certe, quanto più s'appropriano a' particolari (*ibid.*).

#### 11. All'inizio c'era il canto (*Na początku był śpiew*)

LVIII. I Mutoli mandan fuori i suoni informi cantando; e gli scilinguati pur cantando spediscono la lingua a pronunziare (p. 67).

LIX. Gli uomini sfogano le grandi passioni dando nel canto; come si sperimenta ne' sommamente addolorati ed allegri (*ibid.*).

Queste due Dignità, supposto che gli Autori delle nazioni gentili eran andati in uno stato ferino di bestie mute, e che, per quest'istesso balordi, non si

fussero risentiti ch'a spinte di violentissime passioni, dovettero formare le prime loro lingue cantando (*ibid.*).

12. [Illeggibile]

LXV. L'ordine delle cose umane procedette, che prima furono le selve, dopo i tugurj, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'Accademie (*ibid.*).

13. L'ordine della natura (*Kolejność natury*)

LXVII. La Natura de' popoli prima è cruda, di poi severa, quindi benigna, appresso delicata, finalmente dissoluta (p. 68).

LXVIII. Nel gener umano prima surgono immani e goffi, quali i Polifemi; poi magnanimi ed orgogliosi, quali gli Achilli; quindi valorosi e giusti, quali gli Aristidi, gli Scipioni Africani; più innanzi a noi gli appariscenti con grand' immagini di virtù, che s'accompagnano con grandi vizj, ch'appo il volgo fanno strepito di vera gloria, quali gli Alessandri e i Cesari; più oltre i tristi riflessivi, qual'i Tiberj; finalmente i furiosi, dissoluti e sfacciati, quali i Caligoli, i Neroni, i Domiziani (*ibid.*).

14. L'ordine della natura: la lotta delle classi (*Kolejność natury: walka klas*)

LXXXII. I padri si unirono in Ordini per resister a' Famoli ammutinati contro essoloro; e così uniti, per far contenti essi famoli e ridurli all'ubbidienza, concedettero loro una spezie di Feudi rustici; ed essi si trovaron assoggettiti i loro sovrani Imperj Familiari (che non si posson intendere che sulla ragione di Feudi Nobili) all'Imperio Sovrano Civile de' lor Ordini Regnanti medesimi; e i Capi Ordini se ne dissero Re; i quali più animosi dovettero lor far capo nelle rivolte de' Famoli. Tal Origine delle Città, se fusse data per ipotesi, che dentro si ritrova di fatto, ella per la sua naturalezza e semplicità, e per l'infinito numero degli effetti civili, che sopra, come a lor propria cagione, vi reggono, dee fare necessità di esser ricevuta per vera; perché in altra guisa non si può al mondo intendere come delle Potestà Familiari si formò la Potestà Civile, e de' patrimoni privati il patrimonio pubblico; e come trovossi apparecchiata la materia alle Repubbliche d'un Ordine di Pochi che vi comandi, e della Moltitudine de' Plebei la qual v'ubbidisca: che sono le due parti che compiono il subietto della Politica. La qual generazione degli Stati Civili, con le Famiglie sol di figlioli si dimostrerà dentro essere stata impossibile (p. 70).

15. L'uguaglianza (?). Paragone con l'aristocrazia (?)(*Równość* [?]. *Porównanie z arystokracją* [?])

LXXXVII. Le Repubbliche Aristocratiche sono rattenutissime di venir alle Guerre, per non agguerrire la moltitudine de' plebei (p. 71).

Questa Dignità è 'l Principio della Giustizia dell'Armi Romane fin alle Guerre Cartaginesi (*ibid.*).

16. L'uguaglianza (?) Paragone con la politica nazionale (?) (*Równość* [?] *Porównanie z polityką narodowościową* [?])

XCIII. Poiché la porta degli onori nelle Repubbliche Popolari tutta si è con le leggi aperta alla moltitudine avara che vi comanda, non resta altro in pace, che contendervi di potenza, non già con le leggi, ma con le armi: e per la potenza comandare leggi per arricchire, quali in Roma furono l'Agrarie de' Gracchi: onde provengono nello stesso tempo guerre civili in casa, ed ingiuste fuori (p. 73). Questa Dignità per lo suo opposto conferma per tutto il mondo innanzi de' Gracchi il Romano Eroismo (*ibid.*).

17. La genesi della legge: il Diritto Naturale (*Powstanie prawa: prawo natury*)

Le sorgive di tutte le umane azioni sono tre: Onestà, Utilità, Necessità. Questa Dignità dà i Principj della differenza tra 'l Diritto Natural de' Filosofi (ch'è dettato dell'Onestà, per la quale gli uomini dovrebbero per ragion fare li più esatti doveri della Giustizia), e 'l Diritto Natural delle Genti, che si può ottenere dalla Natura Umana corrotta, che per le utilità e necessità della vita gli uomini celebrino quel giusto, onde si conserva l'Umana Società; che è quello che i Giureconsulti Romani dicono nel diffinirlo usu exigente atque humanis necessitatibus expostulantibus (pp. 76-77\*).

CV. Il Diritto Natural delle Genti è uscito coi costumi delle Nazioni tra loro conformi in un senso comune umano, senza alcuna riflessione, e senza prender esempio l'una dall'altra (p. 77).

18. La filosofia della legge. Certo e Vero (*Filozofia prawa. Certo e Vero*)

CX. È aurea la diffinizione ch'Ulpiano assegna dell'Equità Civile; ch'ella è *probabilis quaedam ratio, non omnibus hominibus naturaliter cognita* (com'è l'Equità Naturale), *sed paucis tantum qui prudentia, usu, doctrina praediti didicerunt quae ad societatis humanae conservationem sunt necessaria: la quale in bell'italiano si chiama Ragion di Stato* (p. 78).

CXI. Il Certo delle Leggi è un'oscurezza della Ragione unicamente sostenuta dall'Autorità; che le ci fa sperimentare dure nel praticarle; e siamo necessitati praticarle per lo dir lor Certo, che in buon latino significa particolarizzato, o, come le Scuole dicono, individuato; nel qual senso *certum* e *commune* con troppa latina eleganza son opposti tra loro (*ibid.*).

CXI. Questa Dignità con le due seguenti diffinizioni, costituiscono il Principio della Ragion Stretta; della qual è regola l'Equità Civile; al cui Certo, o sia alla determinata particolarità delle cui parole, i barbari d'idee particolari naturalmente s'acquetano, e tale stimano il diritto che lor si debba: onde ciò che in tali casi Ulpiano dice – *lex dura est, sed scripta est* – tu diresti con più bellezza latina e con maggior eleganza legale: *lex dura est, sed certa est* (*ibid.*).

[DÈ PRINCIPJ (p. 79)]

19. [Omesso dal Curatore]

20. La nuova originale (?) scienza (*Nova oryginalna* [?] *scientia* [?])

Quindi per questa Ricerca si dee far conto come se non vi fussero Libri nel Mondo (p. 80).

21. Principi metodologici della scienza di Vico (*Założenia metodologiczne nauki Vica*)

Ma, in tal densa notte di tenebre, ond'è coverta la prima da noi lontanissima Antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa Verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio, che questo Mondo Civile egli certamente è stato fatto dagli uomini: onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i Principj dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia, come tutti i Filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la Scienza di questo Mondo Naturale; del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo Mondo delle Nazioni, o sia Mondo Civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la Scienza gli uomini: il quale stravagante effetto è provenuto da quella miseria, la qual avvertimmo nelle *Dignità*, della Mente Umana; la quale restata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo, e dee usare troppo sforzo e fatica per intendere se medesima; come l'occhio corporale che vede tutti gli obietti fuori di sè, ed ha dello specchio bisogno per vedere se stesso (*ibid.*).

22. Sulla scienza politica di Spinoza (*O nauce politycznej Spinozy*)

Benedetto Spinoso parla di Republica come d'una Società che fusse di Mercadanti.

## [DEL METODO]

23. Il lavoro della ricreazione della saggezza primordiale (*Praca odtworzenia mądrości pierwotnej*)

Per rinvenire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della Gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà che ci han costo la Ricerca di ben venti anni; e discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare, e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere (p. 83).

24. La cognizione di Dio (*Znaczenie idei Boga*)

Per tutto ciò dobbiamo cominciare da una qualche cognizione di Dio, della quale non sieno privi gli uomini, quantunque selvaggi, fieri ed immani: tal cognizione dimostriamo esser questa: che l'uomo caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della Natura, desidera una cosa superiore che lo salvasse; ma cosa superiore alla Natura è Iddio; e questo è il lume ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini. Ciò si conferma con questo comune costume umano, che gli uomini libertini, invecchiando, perché si sentono mancare le forze naturali, divengono naturalmente religiosi (*ibid.*).

25. Il pensiero primordiale. La poesia (*Mysł pierwotna. Poezja*)

Ma tali primi uomini, che furono poi i Principi delle Nazioni Gentili, dovevano *pensare a forti spinte di violentissime passioni*, ch'è il *pensare da bestie* (*ibid.*).

## 26. Il conato

Da cotal pensiero dovette nascere il *conato*, il qual è *proprio dell'umana volontà*, di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquietarli, ch'è dell'*Uomo Sapiente*, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'*Uomo Civile* (*ibid.*).

27. La genesi della moralità (?) delle leggi nella Scienza Nuova. Powstanie moralności [?] praw nella *Scienza nuova*

E 'l criterio, di che si serve, per una *Degnità* sovra posta, è quello insegnato dalla Provvedenza Divina comune a tutte le nazioni, ch'è il Senso Comune d'esso Gener Umano, determinato dalla necessaria convenevolezza delle medesime umane cose, che fa tutta la bellezza di questo mondo civile. Quindi regna in questa Scienza questa spezie di prove, che tali DOVETTERO, DEBBONO e DOVRANNO andare le cose delle nazioni, quali da questa Scienza son ragionate, posti tali Ordini dalla Provvedenza Divina, fusse anco che dall'Eternità nascessero di tempo in tempo mondi infiniti; lo che certamente è falso di fatto (p. 86).

28 [Illeggibile]

Così questa Scienza procede appunto come la Geometria, che mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il Mondo delle Grandezze; ma con tanto più di realtà, quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure: e questo istesso è argomento che tali prove sieno d'una spezie divina, e che debbano, o leggitoro, arrecarti un divin piacere; perocché in Dio il conoscer e 'l fare è una medesima cosa (*ibid.*).

## [LIBRO SECONDO DELLA SAPIENZA POETICA

### DELLA METAFISICA POETICA

#### CHE NE DA' L'ORIGINI DELLA POESIA, DELL'IDOLATRIA, DELLA DIVINAZIONE E DÈ SAGRIFIZJ]

29. La genesi della religione primordiale (Narodziny pierwotnej religii)

Quivi pochi Giganti, che dovetter esser li più robusti, ch'erano dispersi per li boschi posti sull'alture de' monti siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi, ed avvertirono il Cielo: e perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, come si è detto nelle *Degnità*; e la natura loro era in tale stato d'Uomini tutti robuste forze di corpo, che urlando, brontolando spiegavano le loro violentissime passioni, si finsero il Cielo esser un gran Corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo Dio delle Genti dette Maggiori; che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa; e sì incominciarono a celebrare la naturale Curiosità, ch'è figliuola dell'Ignoranza e madre della Scienza, la qual partorisce, nell'aprire che fa della mente dell'uomo, la Maraviglia;... Ma siccome ora per la natura delle nostre umane menti troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni, di quante sono

piene le Lingue, con tanti vocaboli astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualezzata con la pratica de' numeri, che volgarmente sanno di conto e ragione, ci è naturalmente negato di poter formare la vasta immagine di cotal Donna che dicono Natura Simpatetica; che mentre con la bocca dicono, non hanno nulla in lor mente, perocché la lor mente è dentro il falso, ch'è nulla; nè sono soccorsi già dalla Fantasia a poterne formare una falsa vastissima immagine: così ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta Immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate; perch'erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi: onde dicemmo sopra ch'or appena intender si può, affatto immaginar non si può, come pensassero i Primi Uomini che fondarono l'Umanità Gentileasca (pp. 97-98).

[OPERE  
DI GIAMBATTISTA VICO  
Vol. IV

PRINCIPJ  
di una  
SCIENZA NUOVA  
d'intorno alla comune natura delle nazioni  
di  
GIAMBATTISTA VICO  
secondo l'edizione del MDCCXXV  
con note  
di  
GIUSEPPE FERRARI

NAPOLI  
STAMPERIA DE'CLASSICI LATINI  
Via Mannesi, 18, p. p.  
1859

PRINCIPII  
DI  
UNA SCIENZA NUOVA

LIBRO PRIMO

Necessità del fine, e difficoltà de' mezzi di ritrovare una Nuova Scienza

CAPO I  
Motivi di meditare quest'Opera]

Prima Scienza Nuova

1. La religione sulla brama della vita eterna (*Religia o żądzy trwania wiecznego życia*)

Le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio, che hanno naturalmente tutti gli uomini, di vivere eternamente (p. 1).

2. Vico rifiuta il concetto della vita eterna e la capacità di sapere l'avvenire (*Vico odrzuca (?) pojęcie wiecznego świata i (możliwości ?) przewidywania (przyszłości?)*)

Perloché Iddio fondò la vera religione agli Ebrei sopra il culto della sua Provvidenza Infinita ed Eterna, per quello stesso, che in pena di avere i suoi primi autori desiderato di saper l'avvenire, condannò tutta la umana generazione a fatiche, dolori e morte (p. 2).

3. Idolatria ... (*Bałwochwalstwo...*)

Quindi le false religioni tutte sursero sopra l'Idolatria, o sia culto di Deitadi fantastiche sulla falsa credulità d'esser corpi forniti di forze superiori alla natura, che soccorrono gli uomini ne' loro estremi malori; e l'Idolatria nata ad un parto con la Divinazione, o sia vana scienza dell'avvenire a certi avvisi sensibili, creduti essere mandati agli uomini dagli Dei (*ibid.*).

4. Le basi della civiltà (*Podstawy cywilizacji*)

Questa, e non altra, certamente è l'Umanità, la quale sempre e da per tutto resse le sue pratiche sopra questi tre sensi comuni del Genere Umano: primo, che vi sia Povedenza; secondo, che si facciano certi figliuoli con certe donne, con le quali sieno almeno i principii d'una religion civile comuni (perché da'padri e dalle madri con uno spirito i figliuoli si educino in conformità delle leggi e delle religioni tra le quali sono essi nati); terzo, che si seppelliscano i morti (p. 3).

[CAPO II  
Meditazione di una Scienza Nuova]

5. La filosofia della serietà [...] Vero errore. (*Filozofia powagi [...] 'Vero errore'*)

Tale stato di perfezione unicamente sarebbe, fermarsi le nazioni in certe massime, così dimostrate per ragioni costanti, come praticate co' costumi comuni;

sopra le quali la Sapienza Riposta de' filosofi dasse la mano, e reggesse la Sapienza Volgare delle nazioni; e 'n cotal guisa vi convenissero li più riputati delle Accademie con tutti i Sapienti delle Republiche; e la Scienza delle Divine ed Umane cose civili, che è quella della religione e delle leggi, che sono una Teologia ed una Morale comandata, la quale si acquista per abiti; fosse assistita dalla Scienza delle Divine ed Umane cose naturali, che sono una Teologia ed una Morale ragionata, che si acquista co' raziocinii: talché farsi fuori da sì fatte massime, fosse egli il vero errore, o sia divagamento, non che di uomo, di fiera (p. 4).

## [CAPO V

Difetto di una si fatta Scienza per li Sistemi di Grozio, di Seldeno, di Pufendorfio]

6. L'origine della legge (*Powstawanie prawa*)

... e non avvertirono, che il Diritto Naturale, di che ragionano meglio di loro i Giureconsulti Romani, per quella principal parte, che 'l riconoscono ordinato dalla Provedenza Divina, egli sia un Diritto Naturale uscito con essi costumi delle Nazioni, eterno appo tutte in ciò, che dalle stesse origini delle religioni incominciato, egli per certe Sette di Tempi, che i medesimi giureconsulti sovente appellano, per gli stessi gradi appo tutte procede, e giugne ad un certo termine di chiarezza, che per la sua perfezione o stato, altro non gli rimane, che alcuna Setta di Filosofi il compia, e fermi con massime ragionate sull'Idea di un Giusto Eterno (p. 7).

## [CAPO VIII

Disperazione di ritrovarne il Progresso, o vero la Perpetuità]

7. Dalla percezione (?) alla riflessione (*Od [...] do refleksji*)

Che prima gli uomini abbiano operato le cose per un certo senso umano senza avvertirle; dipoi, ed assai tardi vi abbiano applicato la riflessione; e, ragionando sopra gli effetti, vi abbiano contemplato nelle cagioni (p. 10).

## [CAPO XI

Necessità di ricercare i Principii della Natura delle Nazioni con la Metafisica inalzata a contemplare una certa Mente comune di tutti i Popoli]

8. La fondamentale presa di posizione e il metodo della Scienza Nuova, Capo XI del Libro I (*Zasadnicze stanowisko i metoda Scienza Nuova, Capo XI księgi I*)

Per tutte queste incertezze siamo costretti, come que' primi uomini, onde poi sursero esse gentili nazioni, per liberarsi dal servaggio della Religione di Dio creatore del mondo e di Adamo, che sola poteva tenerli in dovere, e 'n conseguenza in società, si dissiparono con la vita empia in un divagamento ferino per la gran Selva delle[a] Terra fresca, dalla creazione innanzi, e dopo dalle acque del diluvio provenuta foltissima penetrando; costretti a cercar pabolo o acqua, e molto più per campare dalle fiere, di che pur troppo la gran Selva abondar doveva; abandonando spesso gli uomini le donne, le madri i figliuoli, senza vie di potersi rinvenire, andarono tratto tratto nelle loro posterità a dissimparare la lingua di Adamo; e senza lingua, e non con altre idee, che di soddisfare alla fame, alla sete, e al fomento della libidine, giunsero a stordire ogni senso di umanità: così noi in meditando i principii di questa Scienza, dobbiamo vestire per alquanto, non senza una violentissima forza, una sì fatta natura; e in conseguenza ridurci in uno stato di una somma ignoranza di tutta l'umana e divina erudizione, come se per questa ricerca non vi fussero mai stati per noi nè Filosofi nè Filologi: e chi vi vuol profittare, egli in tale stato si dee ridurre, perché nel meditarvi non ne sia egli turbato, e distolto dalle comuni invecchiate anticipazioni. Perché tutte queste dubbiezze, insieme unite, non ci possono in niun conto porre in dubbio questa unica Verità, la qual dee esser la prima di sì fatta Scienza; poichè in cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola luce barluma, che 'l Mondo delle gentili Nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli uomini: in conseguenza della quale per sì fatto immenso oceano di dubbiezze appare questa sola picciola terra, dove si possa fermare il piede, che i di lui principii si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana, e nella forza del nostro intendere; inalzando la metafisica dell'umana mente finor contemplata dell'uom particolare, per condurla a Dio com' Eterna Verità, che è la teorica universalissima della divina Filosofia; a contemplare il Senso comune del genere umano, come una certa mente umana delle Nazioni, per condurla a Dio, come Eterna Provvedenza, che sarebbe della divina Filosofia la universalissima Pratica: e in cotal guisa senza veruna ipotesi, ché tutte si rifiutano dalla Metafisica, andarli a ritrovare di fatto tra le modificazioni del nostro umano pensiero nella posterità di Caino innanzi, e di Cam, Giafet dopo l'universale diluvio (pp. 15-16).

#### [CAPO XII.]

#### Sull'Idea di una giurisprudenza del Genere Umano]

#### 9. L'origine [?] della legge (*Powstawanie [?] prawa*)

La Giurisprudenza del Diritto Naturale delle Nazioni si consideri una Scienza della mente dell'uomo posto nella Solitudine, come l'uomo di Grozio e di Pufendorfio, ma preso da noi con cat[t]olici sensi, come di sopra; il quale

voglia la salvezza della sua natura: la quale scienza ne addottrini, come alle nuove occasioni delle umane necessità o utilità, per varii costumi, e quindi per varii tempi e varii stati la mente dell'uomo solo siasi ita spiegando sopra al suo primiero Fine di voler conservata la sua natura; prima con la conservazione delle Famiglie; poi con la conservazione delle Città; appresso con la conservazione delle Nazioni; e finalmente con la conservazione di tutto il Genere Umano; per lo qual fine si dimostri, che gli uomini empii dallo stato della Solitudine furono con certe nozze dalla Provvedenza ritratti allo stato delle Famiglie; dalle quali nacquero le prime Genti, o vero Attenenze, o Casati; sopra le quali poi sursero le Città: dalle quali prime antichissime Genti deve incominciare a trattarsi questa Scienza (pp. 16-17).

### [CAPO XIII

Aspre difficoltà di poterli rinvenire]

10. La lingua come strumento della cultura (*Język jako narzędzie kultury*).  
Ogni una lingua è una gran scuola di far destre, e spedite le menti umane (p. 17).

11. La psicologia primordiale (*Psychologia pierwotna*)

Onde intendere appena si può, affatto imaginar non si può, come dovessero pensare i primi uomini delle schiatte empie in tale stato, che non avevano già innanzi udita mai voce umana; e quanto grossolanamente li formassero e con quanta sconcezza unissero i loro pensieri, de' quali non si può fare niuna comparazione nonché coi nostri idioti e villani, che non san di lettere, ma co' più barbari abitatori delle terre vicine a' poli, e ne' disertì dell'Affrica e dell'America: de' quali i Viaggiatori pur ci narran costumi cotanto esorbitanti dalle nostre ingentilite Nature, che fanci orrore: perché costoro pur nascono in mezzo a lingue quantunque barbare, e sapran qualche cosa di conti e di ragione (p. 18).

## [LIBRO SECONDO

PRINCIPI DI QUESTA SCIENZA PER L'IDEE

### CAPO IV

Ordine naturale dell'Idee umane intorno ad un Giusto Eterno]

12 [Illeggibile]

Questo è uno de' continui lavori di questa scienza, dimostrare filfilo, come con lo spiegarsi più dell'idee umane, i diritti e le ragioni si andarono diroz-zando prima dalla scrupolosità delle superstizioni; indi dalla solennità degli

atti legittimi e dalle angustie delle parole; finalmente da ogni corpulenza, stimata prima sostanza dell'affare; e siensi condotte al loro puro e vero principio, che è loro propria sostanza, che è la sostanza umana, la nostra volontà determinata dalla nostra mente con la Forza del Vero, che si chiama Coscienza (p. 23).

#### [CAPO VI

Ordine naturale delle idee gentilesche intorno alla Divinità, sulle quali o distinte, o comunicate, si distinguono, o comunicano tra loro le Nazioni]

#### 13 La genesi della religione (*Powstawanie religii*)

Onde la prima umana società conciliata dalla religione, fu quella dei Matrimoni, che dovettero essere di certi uomini, che per timore di una Divinità si ritrassero dal divagamento ferino, e nascosti per le grotte dovettero tenervi ferme dentro[ò] appo esso loro donne trattevi a forza, per usare con esse, liberi dallo spavento, che dava loro l'aspetto del Cielo, di cui a certe occasioni, che qui giù a suo luogo dimostreransi, avevano immaginato la Divinità: perché lo spavento diverte dalla venerare gli spiriti, che abbisognano per usarla (p. 26).

#### CAPO VII

Ordine Naturale d'Idee intorno al Diritto delle Nazioni, per le Loro proprie Religioni, Leggi, Lingue, Nozze, Armi e Governi

#### 14. La prima aristocrazia (?) (*Pierwotna arystokracja* ?)

Or suppongasi per poco tempo qui ciò, che non molto dopo ritroverassi di fatto, che altri uomini lunga età dopo della bestiale comunione siensi ricevuti alla vita socievole, nelle terre occupate prima e colte da altri uomini, i quali dal divagamento ferino si erano altrettanto tempo innanzi ristati, sì fatti uomini stranieri vagabondi ricevuti senza religione, e senza lingua, ed anche i nati da costoro, finché furono ignoranti delle Religioni, Leggi e Lingue di coloro, che gli avevano ricoverati, dovettero naturalmente essere proibiti di contrarre nozze con le attenenze, che già avevano loro proprie le Lingue, le Leggi, e i Dei. E questo debbe essere stato il primo antichissimo Diritto Naturale delle Genti nello stato delle famiglie; il quale deve essere stato comune a' Gentili con gli Ebrei, e molto più osservato dagli Ebrei, che da' Gentili; quanto che il popolo di Dio aveva il vero merito, a' vagabondi empj da' lor ricorsi di non profanare la vera religione (p. 28).

## 15. [Illeggibile]

Tal Lingua Sacra della religione, che è quella della Chiesa Latina e Greca, unisce Tutt'i popoli cristiani in una sola Nazione incontra ad Ebrei, Maumet-tani e Gentili: onde si rende ragione della natural malizia de' congiugnimenti tra uomini e donne di tai nazioni diverse. Ma in grado molto rimesso di quella è la malizia naturale, che contengono i congiugnimenti carnali con cristiane medesime senza le solennità de' matrimonii: perché indi devono nascere figliuoli, a cui i parenti non possono insegnare con l'esempio la prima di tutte le leggi dell'Umanità, e dalla quale l'Umanità ebbe il primo incominciamento, che è il timore di una Divinità, che dee aversi nel congiugnersi uomo con donna: e sì essi naturalmente peccano, usando la venere incerta, per mandare, in quanto ad essi appartenenti, i loro parti nello stato della bestialità. Tutto ciò è fondato sopra il secondo delli tre Principii di tutta l'Umanità, che noi proponemmo qui sopra: che gli uomini non si uniscano con le donne, se non sopra i principii d'una Religion Civile comuni: per la quale con una medesima lingua, i figliuoli apparino le cose delle loro religioni e delle loro leggi, e così conservino, e perpetuino le proprie nazioni. Onde intendano alcuni chiari filosofi di questa età, che non per lo men regolato affetto alle loro Filosofie, condannando lo studio delle lingue dotte, sopra le quali sono fondate la nostra santa Religione e le nostre Leggi, quali sone[o] le orientali, la greca, e la latina, non vadano essi senza avvedersene a rovinare una coltissima nazione sopra le altre tutte del mondo, unicamente in sommo grado colta per ciò, perché per gli usi della religione, e delle leggi, devonsi tra' popoli cristiani coltivare le lingue più luminose di tutta l'Antichità (p. 30).

16. (15 ?) Il carattere universale (?) della legge (*Universalność (?) prawa*)

Perché finalmente ritrovammo che quelle stesse naturali cagioni che fecero la lingua sacra per geroglifici o caratteri muti appo tutte le prime nazioni, come appresso più spiegatamente si mostrerà, di cui erano sapienti i soli nobili ed era ignorata dal vulgo de' plebei, della qual lingua creduta divina furono dipendenze le prime antichissime leggi, naturalmente avvenne che nel primo mondo delle nazioni i primi governi furono tutti aristocratici, o sia di ordini di nobili, i quali si ritrovavano essere stati gli eroi ne' tempi della loro barbarie, così de' Latini, come de' Greci, Egizii, Asiani. Ma tratto tratto venendosi tra le nazioni a formare i parlari vocali, ed a crescere i Vocabolarii, che noi sopra ragionammo essere una gran scuola di far destre e spedite le menti umane, i plebei vennero riflettendo a riconoscersi di una natura eguale a quella de' nobili; in conseguenza della qual conosciuta vera natura umana, ricredendosi della vanità dell'eroismo, vollero essere co' nobili uguagliati nella ragione dell'utilità: per la qual cosa meno e meno sopportando il mal governo

che facevano di esso loro i nobili sulla vana ragione della loro creduta eroica natura di spezie diversa da quella degli uomini, finalmente sopra le rovine del Diritto Naturale delle Genti Eroiche, estimado per maggioranza di forze, insurse il Diritto Naturale delle Genti Umane, che Ulpiano appella e diffinisce estimado per uguaglianza di ragione, per lo quale nello stesso tempo che i popoli già naturalmente, o sia di fatto, si erano composti di nobili e di plebei, e più di plebei che di nobili, e con l'idee della moltitudine erano divenuti signori delle lingue, vennero i medesimi popoli naturalmente a farsi signori delle leggi nelle repubbliche popolari; o naturalmente passarono sotto le monarchie, le quali dettano le leggi con le lingue comuni de' popoli (p. 33).

## [COROLLARIO

Contenente un Saggio di pratica sul confronto de' ragionati Principi con la volgar Tradizione della Legge delle XII Tavole venuta da Atene]

16. Il metodo di Vico [...] (*Metoda Vica* [...])

Sarà un vero sperimento che le cose qui concepute siensi medesimate con l'intima sostanza della nostra anima, cioè, che abbiano non altro fatto che spiegato la nostra ragione, talché bisogni disumanarsi per riniegarle; che è quell'intima Filosofia onde Cicerone voleve produrre la scienza di cotal Diritto: e che i principii fin qui meditati erano veri finora racchiusi in noi stessi, o oppressi dal peso della memoria di ricordarsi tante innumerabili cose sregolate che non giovano di nulla l'intendimento; o trasformati dalle nostre fantasie d'immaginarle con le idee nostre presenti, non già con le antichissime loro proprie (pp. 34-35).

## [CAPO VII

Ordine Naturale d'Idee intorno al Diritto delle Nazioni (cit.)]

17. L'esempio del ragionamento filologico di Vico (*Przykład filologicznych stanowisk racji* [?] *Vica*)

Ma si fa più sublime scoperta in ciò, che 'l Mondo delle Nazioni è stato ordinato da Dio, osservato principalmente per l'attributo della Provvidenza; per la quale è riverito da per tutto con l'idea della Divinità, o sia di Mente che vede l'avvenire, che tanto significa divinarsi; e così l'importante costume di seppellire i morti, che da' Latini si dice *humare*, aver insegnato l'Umanità: dai quali due gran principii dee prendere incominciamento la Scienza delle Divine ed Umane cose (p. 32).



1. CARBONE Raffaele, *Orientation, sociétés, différences: une perspective sur l'histoire entre Vico et Labriola*, in «L'art du comprendre» XVII (2008) 17, pp. 155-171.

Nel suo saggio dedicato al materialismo, Antonio Labriola additava allo storico materialista il non facile compito di rendere ragione della genesi e della complessità della vita umana attraverso i secoli; al contempo, sottolineava la difficoltà del compito, tenuto conto che questa complessità si presenta come qualcosa di misterioso che disorienta chi non abbia strumenti concettuali idonei a penetrare gettando luce nella intricata trama di rapporti che determina il corso degli eventi. «D'ailleurs la nébulosité qui surprend l'historien peut être elle-même historicisée, et concerne inéluctablement deux moments précis du développement de l'homme, à savoir: 1) la genèse du hiatus, de la discontinuité entre l'homme et l'animal; 2) le passage de la barbarie à la civilisation» (p. 157). Consapevole della consonanza delle sue tesi con alcune te-

matiche vichiane, Labriola rintracciava nell'opera del pensatore napoletano quegli elementi che meglio si adattavano alla propria concezione materialistica della storia. Come sottolinea l'A., tanto per Labriola quanto per Vico il ruolo del *facere* e il rapporto uomo-natura rappresentano la chiave di volta dell'interpretazione della dinamica storica dell'uscita dell'umanità dalla stato ferino. Secondo Vico, come è noto, la descrizione del processo di fondazione delle società umane sarà trasfigurato nel linguaggio poetico del mito nell'incendio della selva nemea attraverso cui Ercole trasforma l'uomo da raccoglitore nomade in coltivatore stanziale in grado di modificare con il lavoro lo spazio naturale nello spazio artificiale tipico della società umana con il suo corollario di divisioni e ineguaglianze sociali all'origine del perdurante conflitto sociale scaturito dalla distinzione della compagine sociale in patrizi e plebei e interpretato da Vico alla luce della infinita lotta tra Ercole e Anteo; quasi a prefigurare ciò che, in un mutato contesto teorico, Marx e Labriola consi-

\* La notizia bibliografica segnalata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da David Armando [D. A.], Silvia Caianiello [S. C.], Rosario Diana [R. D.], Thomas Gilbhard [Th. G.], Fabrizio Lomonaco [F. L.], Girolamo Imbruglia [G. I.], 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.]

dereranno come ineludibile nella moderna società capitalista, caratterizzata dall'antitesi capitale-lavoro, borghesia-proletariato. L'A. sottolinea infine l'ascendenza vichiana della concezione policentrica di Labriola dei processi di civilizzazione, che si intreccia con una nozione non dogmatica bensì regolatrice dell'idea di progresso; tematiche queste ultime, aggiungiamo, ulteriormente filtrate alla luce della lezione di Romagnosi e della sua scuola.

[R. M.]

2. CERCIAI Geri, *Il cogito di Sosia e la coscienza di Vico. La nozione di conscientia nel De antiquissima italarum sapientia*, in «Rivista di Storia della Filosofia» LXIII (2008) 2, pp. 243-265.

Questo saggio, molto documentato e ben scritto, può considerarsi non soltanto una stimolante riflessione sul *De antiquissima*, ma anche – e soprattutto – un capitolo significativo del grande, ideale libro collettaneo dedicato ai rapporti fra Cartesio e Vico, che diversi studiosi nel corso del tempo hanno scritto e vanno scrivendo e postillando di continuo.

L'A. parte dalla riduzione vichiana del *cogito* da scienza a mera coscienza, il che trasforma il punto archimedeo ritrovato da Cartesio non soltanto in una «volgare cognizione» (*De ant.*, cit. a p. 244), che tutti gli uomini – persino Sosia, il servo di Anfitrione nell'omonima commedia plautina – possono agevolmente acquisire, ma anche in un «indubitato segno dell'essere» (p. 257). Ne consegue, perciò, che proprio quel sapere di sé che è nell'assoluta vicinanza del soggetto, gli si rivela poi, alla luce dell'assunto vichiano del *verum-factum*, intraducibile in una qualsiasi forma di conoscenza, dal mo-

mento che egli non 'si fa', ma 'è fatto' da altro.

Mentre manda in fumo le pretese fondative del *cogito*, la lama tagliente del filosofo napoletano penetra ancor più nelle carni vive del sistema cartesiano, tranciandone impietosamente il criterio di verità, fondato – com'è noto – sul principio della chiarezza e della distinzione: caratteri che, quando posseduti da una nostra idea, ne fanno – secondo Vico – l'esito ultimo di un «processo di determinazione» che isola, «circoscrive e delimita l'oggetto conoscitivo rispetto ai suoi possibili rapporti» (p. 246). Non segnalando adeguatamente questa differenza e questo limite del conoscere umano in rapporto a quello di Dio, che invece apprende «insieme alla cosa che vede» anche «tutte le infinite altre» (*De ant.*, cit. a p. 246), Cartesio – come mette in luce l'A., seguendo e commentando Vico – non riesce a individuare il *proprium* della conoscenza umana – vichianamente il *cogitare* –, che può definirsi e comprendersi solo per distinzione e contrapposizione rispetto a quella divina – l'*intelligere*, appunto –, e manca di riproporre sul piano gnoseologico – aggiungiamo noi – quella distinzione/contrapposizione rispetto alla divinità suggellata sul piano ontologico in un passaggio della *Terza meditazione*, dove si legge: «la percezione dell'infinito precede in qualche modo quella del finito, vale a dire la percezione di Dio quella di me stesso» (R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Roma-Bari, 2006<sup>6</sup>, p. 75).

Ma un altro punto cruciale – fra i tanti, messi a fuoco nel saggio, che qui non riusciamo nemmeno a toccare di sfuggita – va qui segnalato e concerne il problema, sollevato da Cartesio, del rapporto fra *res cogitans* e *res extensa*. La soluzione proposta da Vico, e tesa ad affermare l'integrità dell'essere umano, è

tutta fondata nella sua distinzione fra *cogitare* e *intelligere*. Infatti, scrive l'A.: «i corpi non possiedono alcuna possibilità di *cogitatio*; ad una pura mente, per converso, appartenerrebbe quell'*intelligere* che definisce il sapere di un essere infinito. L'uomo, dunque, può dire '*cogito*' perché è composto di mente e corpo» (pp. 255-256).

[R. D.]

3. CERCHIAI Geri, *Benedetto Croce. Percorsi vichiani*, in «Magazzino di filosofia» 2006, pp. 62-81.

In questo saggio l'A. ricostruisce con dovizia di particolari la ricezione del volume crociano su Vico del 1911 (*La filosofia di Giambattista Vico*) prevalentemente in ambito neotomista e cattolico.

Già rispondendo tempestivamente alle obiezioni che da un diverso punto di vista e dalle colonne de «La Stampa» del 10 aprile 1911 e de «Il Mattino» del 13 aprile dello stesso anno muoveva al libro Giuseppe A. Borgese, Croce – spiega articolatamente l'A. –, aveva modo di ribadire, in perfetta coerenza con gli assunti del suo pensiero, che una monografia di storia della filosofia doveva obbedire a due leggi fondamentali: 1) esaminare la produzione filosofica di un autore sganciandola dal nesso con la sua personalità; 2) «superare il pensiero che si studia con un pensiero che ne sia la critica» (CROCE, cit. a p. 64); questo significava che, per interpretare Vico «nella sua schietta realtà» (ivi, cit. a p. 66), Croce doveva leggerlo attraverso la lente della sua Filosofia dello Spirito.

Nella prospettiva di Croce, la prima delle due dichiarazioni di metodo gli consentiva di vedere «nel cattolico autore della *Scienza nuova* il non cattolico

filosofo e storico» (ivi, cit. a p. 75). A questa tesi crociana, nel 1926 e in campo neotomista, replicava Agostino Gemelli, affermando «l'unità di vita e pensiero di Giambattista Vico», entrambe «ortodosse e cattoliche» (GEMELLI, cit. a p. 71) e riconducibili alla «tradizione platonico-cristiana» (ivi, cit. a p. 73). Nel 1936 – come mostra l'A. – Croce stigmatizzò questo tentativo di clericalizzare la riflessione filosofica vichiana, che nascondeva, a suo parere, l'intento «nazionalistico della Chiesa» di restituire il «volto italiano» di Vico, «sgombro dell'imbarbarimento» e della «nordizzazione» che avrebbe sofferto per la violenza» esercitata dalla sua interpretazione.

La seconda di quelle petizioni di principio doveva – nelle intenzioni di Croce – mettere al riparo il suo lavoro vichiano dalle accuse – che oggi non potremmo non considerare fondate – di quanti, come l'«eretico» Buonaiuti, gli obiettavano che studiare «un pensatore mediante sistemi venuti dopo di lui, invece di rintracciarne i legami spirituali con la tradizione che lo ha preceduto, significa cadere in un vero anacronismo di esegesi filosofica» (BUONAIUTI, cit. a p. 65).

Il saggio, dopo aver dato conto delle posizioni di altri studiosi cattolici e neotomisti – Domenico Lanna, Emilio Chiocchetti, Silvio Vismara, Antonio Corsano –, si chiude con un'esortazione «laica» di Nicola Abbagnano, che nel 1953 saggiamente consigliava: «prima di fare di Vico un quasi hegeliano, un quasi comtiano o un semi tomista, cerchiamo di [...] intenderlo nella cultura e nel movimento di pensiero del suo tempo» (ABBAGNANO, cit. a p. 80).

[R. D.]

4. CERCHIAI Geri, recensione a G. VICO, *La scoperta del vero Omero seguita*

dal *Giudizio sopra Dante*, a cura di P. Cristofolini (Pisa, ETS, 2006), in «Rivista di storia della filosofia» LXII (2007) 2, pp. 426-428.

5. COLONNELLO Pio, *Itinerari di filosofia ispanoamericana*, Roma, Armando, 2007, pp. 127.

Nell'agile, denso volume si ricostruiscono temi e momenti della filosofia ispanoamericana tra Ottocento e Novecento, debitrice, in particolare, dello storicismo di matrice diltheyana con originali tracce in uno degli studiosi più noti, Ortega y Gasset, e con interessanti profili più direttamente coinvolgenti la matrice vichiana. Il filosofo della *Scienza nuova* è il pensatore lucidissimo della crisi, della possibile barbarie ritornante, capace di impegnare la meditazione dei filosofi dell'esilio a ridosso della guerra civile spagnola. Con il suo grande interprete novecentesco (Croce) Vico viene richiamato e studiato da Eugenio Ímaz, autore, nel 1942, di una *Introducción a Vico*, in cui il filosofo napoletano «ricorre sempre a proposito del tema della crisi della modernità e [...] insieme a quello di altri filosofi moderni, in quanto è tra gli autori che segnano un superamento della crisi» (p. 40). Ma le pagine dedicate a Vico toccano, soprattutto, le fonti e gli sviluppi della riflessione di Eduardo Nicol, l'autore della nota monografia su *Historicismo y existencialismo* (1950) che, in un capitolo dal titolo «La razón y la historia», non esita a identificare un modello rinnovato di filosofia della storia in grado di formulare la connessione tra una «metafisica dell'uomo» e le «forme costanti che la sua azione assume nel corso dei tempi» (pp. 60, 61). Coerente con queste attese teoriche è il privilegiamento del *senso comune* del genere umano e dell'idea di

comunità (p. 61), quest'ultima utilizzata per cogliere «il problema della relazione tra la comunità storica e l'universalità logica» e comprendere i riscontri possibili con la filosofia di Hegel, tema, questo, di complicata intelaiatura se è vero che «Nicol scorge anche la distanza e la specificità di Vico nei confronti di Hegel: la differenza consisterebbe nel fatto che per quest'ultimo il processo ha una regolarità crescente tale da essere sempre accrescitivo, mentre per Vico esso è puramente reiterativo» (pp. 61-62).

[F. L.]

6. CUOCO Vincenzo, *Epistolario (1790-1817)*, a cura di M. Martirano e D. Conte, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 459.

È la prima raccolta completa delle 218 lettere (1790-1817) scritte e ricevute da Vincenzo Cuoco che si arricchisce di materiali inediti e si segnala per il richiamo agli originali ed il controllo della trascrizione, completata, in alcuni casi, delle parti mancanti e non edite in altre raccolte, anche nei casi più noti, dell'*Epistolario* di Gabriele Pepe e degli *Scritti vari* curati da Cortese e Nicolini.

Oltre alla lettera di Melchiorre Cesarotti del 1804, nota per aver definito Cuoco «degnò cittadino ed alunno del nostro Vico», ma ancora confuso nel modo di esporre, come attesta il suo *Platone in Italia*, per la debole «architettura nell'ordine e negli ornati» (p. 112 e cfr. *Introduzione*, pp. LIII, LIV), d'interesse vichiano è l'*Appendice*. In essa si raccolgono abbozzi di altre lettere a Degerando, a Gioia e a Delfico. Quelle indirizzate al filosofo francese, autore dell'elogiata *Istoria comparata* (scritte tra il 1801 e il 1804), riguardano direttamente la 'filosofia' vichiana e

toccano motivi ricorrenti nella storia della sua fortuna: in primo luogo quello della distruzione della documentazione relativa alla progettata edizione delle opere e l'altro della perdita di testi rari, descritta con riferimenti differenti, al punto da far emergere non pochi dubbi sull'autenticità del fatto. In un caso a perdersi è il *De aequilibrio corporis animantis* (elogiato da Cuoco che lo avvicina al «sistema di Brown», p. 347), in altri il *De antiquissima*, a Napoli vittima di un saccheggio, a Milano di un furto (p. 351); in altri casi finanche la *Scienza nuova*, in una lettera considerata persa a Milano per un saccheggio subito dal Cuoco, in un altro documento perduta per la morte di un amico che l'aveva ricevuta in prestito. Naturalmente gli aspetti rilevanti delle lettere a Degerando stanno nei contenuti di quell'emergente interpretazione fondata sul principio del «vero [...] ideale» (p. 349), saggiata alla luce del «Vico come metafisico» (p. 348), autore delle tre opere fondamentali: il *De antiquissima*, il *Diritto universale* e la *Scienza nuova* (p. 349) che il Cuoco esamina e commenta. Egli privilegia la prima e la centralità del nesso tra pensieri e parole (p. 350), ricordando le testimonianze della *Vita* che invita l'interprete a riproporre la questione del mancato isolamento del filosofo nel suo tempo, per riconoscere, infine, che «la posterità è stata ingiusta con Vico» (p. 353), se si escludono gli interventi di Leclerc, La Court de Gobelín e Chastellux (pp. 354-355). Al centro del terzo ed ultimo 'abbozzo' di lettera è la nota questione dell'«oscurità» della *Scienza nuova* di cui Cuoco ricostruisce la storia esterna della fortuna, ricordando le relazioni con Doria e Conti (pp. 356-357). Né mancano originali ipotesi interpretative che si esercitano sui principi della filosofia e della critica vichiane sul «vero eterno» (p. 359) e sul nesso tra le

azioni, garantito dalle idee in quanto «idee degli uomini» (p. 360); principi applicati alla storia costitutivamente messa in relazione con il pensare, il volere e il fare, mostrando l'intima relazione di storia e filosofia: «Io vi parlerò di Vico solamente come storico della filosofia e filosofo speculativo. Ma queste due qualità sono tanto strettamente unite in lui, che si può dire in lui esser la storia conseguenza della filosofia e la filosofia conseguenza della storia» (p. 359). Anche per la *Scienza nuova* ritorna la descrizione degli episodi che hanno visto la perdita o il furto subito dall'amico morto cui era stata prestata (p. 361); un'opera, in fondo, da riscrivere per farle perdere il carattere di astrusità, rendendola, così, «popolare», «facile» e «dilettevole» (pp. 348, 355), in coerenza con quel senso dell'«utilità» della storia che non è sua riduzione a fatto o a momento materiale, ma indice di esplorazione del fatto storico in azione, per dirla proprio con il pensatore molisano. Egli resta, in fondo, consapevole che «è un male che le idee di Vico sieno state lasciate in abbandono e non sieno state coltivate che da me. [...] Io sono stato costretto di dare al mio libro una forma tale che alla storia filosofica dovea unir la politica, e dovea sopra tutto evitar tutte le discussioni e le dissertazioni. Non ho potuto far altro che accennare le cose. Mi riserbo però di dimostrarle nelle appendici, e forse allora convincerò che tutto ciò che noi crediamo sapere sulla storia della filosofia degli antichi non è che un sogno, e che la storia intera deve farsi. Dalla storia della filosofia Vico passò ad applicare i suoi principi alla giurisprudenza [...]. Finalmente l'applicò a tutte le parti della società e ne nacque la sua *Scienza nuova*. Riunì in essa ambedue le parti della sua filosofia, la critica de' fatti e la scienza de' possibili; talché, mentre con questa se-

gnò l'orbita che tutt'i popoli debbono scorrere, con quella rettificò la storia che han corsa [...]» (pp. 361-362).

[F. L.]

7. DIANA Rosario, *La filosofia dialogica di Giambattista Vico. A proposito di una nuova edizione del De antiquissima italarum sapientia*, in «Cultura & società» I (2007) 1, pp. 184-194.

Prendendo spunto dalla recente riedizione, con testo latino a fronte, del *De antiquissima* (a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005), l'A. sottolinea la valenza relazionale presente nell'opera vichiana del 1710. Questo tratto si evince già nel metodo impiegato da Vico, in quanto il ricorso alla lingua latina per estrarre il sapere filosofico di un antico passato ha la precisa funzione di rispondere a «un' impellenza da cui è mossa la teoresi vichiana, che non può e non vuole mai assumere la forma di una riflessione elaborata in solitudine» (p. 187). La temuta alternativa vichiana di essere 'o un dio o uno stolto' in quanto unico presuntuoso detentore del sapere (con evidente riferimento a Cartesio) è un grande esercizio di umiltà. È per questo, come dice Diana, che «nel *Liber metaphisicus* ci troviamo dinanzi ad una riflessione filosofica che nasce e si viene svolgendo in un dialogo articolato con il passato» che viene a coniugare in un perfetto equilibrio storia e filosofia, «in quanto l'indagine storica è nel contempo edificazione dialogante di un sapere filosofico e la filosofia, refrattaria alle solitarie meditazioni, elabora i propri concetti modulandosi in comprensione storica dell'antico» (p. 187). In questo senso, il filosofare «non è mai una pura riflessione

egologica» (p. 188) alla maniera di Cartesio, bensì «un ragionare che nel suo stesso originarsi ed articolarsi è già sempre in discussione con l'altro» (*ibid.*).

Questo fondamentale elemento relazionale viene sottolineato anche quando il discorso si centra sulla contrapposizione gnoseologico-metafisica fra Dio e uomo, al primo spettando il 'conoscere apertamente', in quanto possiede il genere con il quale una cosa viene ad essere, e al secondo il 'raccoliere' gli elementi esteriori, distinguendo cioè la coscienza dalla scienza. Ebbene, in questo momento per Vico è il conoscere matematico a poter corrispondere, nel canone del *verum-factum*, al conoscere di Dio. Ma anche in questo caso, «la *fattività*, modo d'essere con cui l'oggetto si consegna al sapere matematico che lo costruisce, rimanda immediatamente all'uomo in generale come sua ragione sufficiente: anche però ai singoli uomini che di volta in volta hanno *fatto* i contenuti di quel sapere» (p. 193); in questo senso, «nel concetto del *factum* non può non trovare ospitalità l'attenzione per la storia della disciplina, per quanto è accaduto, per 'quel che si è fatto e si fa' nella comunità dei matematici e che si deve 'rifare idealmente'» (*ibid.*). Quel patrimonio acquisito «con cui ogni nuovo matematico deve confrontarsi per potersi impadronire di un linguaggio, di un metodo» (p. 194), rappresenta il *factum* come accadimento storico emergente dalle relazioni, ponendo le premesse per l'oggettivazione *conosciuto-fatto* che Vico elaborerà diversi anni dopo, riconfermando, su un altro piano, «l'orizzonte entro il quale è possibile quel confronto intersoggettivo che solo consente l'acquisizione e l'elaborazione del sapere» (*ibid.*).

[A. S.]

8. FRANCONI Giovanni, *Una filosofia civile. Contributo alla storia dell'Università di Pavia tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento*, in *Università degli Studi di Pavia. 11-12 dicembre 2002. Inaugurazione dell'anno accademico 2002-2003*, Pavia, s. a., pp. 55-74.

L'A. riprende il tema, di rilievo grandissimo storico e teorico, della diffusione della *Scienza nuova* in Lombardia. Con rapida sintesi, sono ben individuati e distinti i due rami della settecentesca fortuna vichiana: da un lato, quello napoletano, che culminò in Pagano e che vide, tra i molti, gli interventi di Salfi e soprattutto, qui però non ricordato, quello di Francescantonio Grimaldi; d'altro lato, quello veneto e quello lombardo, di cui si rammenta, oltre molte altre voci, la lettura che gli uomini del «Caffè» diedero della filosofia di Vico, «grande e stranissimo autore». Poi si delinea il secondo momento, che va dall'arrivo a Milano e a Pavia dei primi esuli, come Flaminio Massa, Carlo Lauberg e Salfi nel 1794, seguiti da Mario Pagano nel 1798 e infine dall'ondata di fuoriusciti che, dopo il '99, a centinaia, furono ospitati principalmente a Pavia. Nel fermento politico e culturale che seguì alla battaglia di Marengo e alla costituzione della Repubblica Italiana, il dibattito tra intellettuali meridionali e settentrionali si annodò anche intorno Vico. E la Lombardia poté con ragione essere detta da Croce la 'seconda roccaforte italiana del vichismo', non soltanto per i tanti giornali e pubblicazioni nei quali fiorì la discussione su Vico, ma anche perché nel 1801 vi apparve la prima ristampa della *Scienza nuova* del 1744. Francioni con sicurezza richiama le principali voci di quella discussione, che vide tumultuosamente emergere nuove posizioni, da quelle, interessantissime, del Foscolo, a quelle del Romagnosi e del

Cattaneo. Si formavano una nuova società, una nuova vita culturale e, con loro, una nuova interpretazione di Vico. Con finezza, Francioni pone lo spartiacque nel 1710, quando il 1° di settembre si suicidò Francesco Lomonaco. Assertore degli ideali illuministi di libertà, fin dal *Rapporto al cittadino Carnot* non si stancò di difenderli, anche quando il governo napoleonico li rendeva inattuali e pericolosi. Censurato, Lomonaco, non soltanto per la sua ipersensibilità, come scrisse Nicolini, ma per la dura consapevolezza di essere ormai sconfitto, non resse a tali critiche e la sua morte così «chiudeva la prima stagione del vichismo in terra lombarda» (p. 70). Completa il saggio un'aggiornata e selezionata bibliografia.

[G. I.]

9. GALLUPPI Teresa, *Vico e la filopoesia nella Scienza nuova: un ideale e un monito per l'umanità*, Roma, Editrice Bibliosofica, 2008, pp. 77.

L'A., attraverso un linguaggio marcatamente ridondante, carente di contenuti scientifici originali propone al lettore «la diretta analisi della *Scienza nuova*, non della sterminata bibliografia che essa ha ispirato» (p. 9).

Eppure è proprio riguardo la bibliografia – che Galluppi cita pur copiosa (ben trenta pagine poste in calce all'esile volumetto) – che si solleva una prima obiezione a questo studio. A proposito dei caratteri poetici e dell'immaginazione l'A. dimostra, infatti, che i propri aggiornamenti scientifici sono, oltre che attardati, pure impuntuali, visto che omette di citare gli atti pubblicati nel 2004 (Napoli, Guida) dell'importante convegno internazionale – svoltosi a Napoli nel maggio del 2002 – su *Il sapere poetico e gli universali*

*fantastici*, come pure tralascia di rimandare all'importante volume di Manuela Sanna su *La 'fantasia, che è l'occhio dell'ingegno'* (Napoli, Guida, 2001), pur facendo riferimento ad un breve estratto dello stesso di circa dieci anni prima (1995).

Non sono solo queste le omissioni bibliografiche degne di nota: sono tante, e non è questa – di certo – la sede per doverne dare dettagliata notizia. Dispiace solo che l'A., pur mostrando sicurezza nei confronti dei temi trattati, prescinda del tutto da studi recenti e veramente importanti – per fare solo un ultimo esempio quelli di Trabant sulla sematologia, tema al quale l'A. dedica pur tanta attenzione – non riuscendo, a sua volta, ad offrire un proprio contributo di pensiero veramente originale.

[A. Scogn.]

10. GILBARD Thomas, recensione a S. SINI, *Figure vichiane. Retorica e topica della «Scienza nuova»* (Milano, LED, 2005), in «Nouvelles de la République des Lettres» XXVIII (2008) 1, pp. 159-162

11. GIRARD Pierre, *'Boria delle nazioni' et Histoire sacrée dans la Scienza nuova de Giambattista Vico*, in *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, a cura di C. Piazzesi, M. Priarolo, M. Sanna, Pisa, ETS, 2008, pp. 99-107.

Anche Pierre Girard, come molti degli autori partecipi di questo bel volume, restituisce, nella brevissima premessa riconoscente, la qualità speciale della relazione di studio e di amicizia con Paolo Cristofolini. E Girard si occupa qui di un tema certamente caro a Cristofolini, tra i tanti offerti dall'opera vichiana. Comincia infatti con il rifiutare il luogo comune, certo antico ma duro a morire, secondo il

quale quella costruita da Vico sarebbe una 'filosofia della storia'. Nel proporsi di fondare una scienza della «comune natura delle nazioni», Vico intende proprio – sottolinea Girard – espungerne la storia in quanto portatrice di singolarità empiriche che inficerebbero l'universalità del «corso delle nazioni». Di qui l'accanimento vichiano contro la «boria delle nazioni», pernicioso soprattutto perché sottende l'ipotesi di una comunicazione tra le nazioni che rimanderebbe la loro «comune natura» a una comunicazione storica da verificare *a posteriori*. L'eccezionalità della storia sacra e del popolo ebraico costituisce solo apparentemente una contraddizione di questo principio. La posizione privilegiata del popolo ebraico, non bisognoso di sviluppo, sempre in contatto con le proprie origini, ha infatti una funzione metodologica precisa: quella di metterne da parte proprio l'eterogeneità teologica e storica, per lasciare posto allo studio delle nazioni pagane e della loro natura 'comune'. Ma, con un'operazione complementare e non contraddittoria, Vico in più punti della *Scienza nuova* integra la storia del popolo ebraico con quella delle altre nazioni, per disinnescarne quegli aspetti di eccezionalità che potrebbero, ancora una volta, intaccare il suo progetto epistemologico.

La storia sacra quindi, secondo un suggerimento di Cristofolini raccolto da Girard, potrebbe essere letta come «macro-storia», limite invalicabile posto alla ragione umana ma anche traccia che essa si pone del suo spazio di possibilità.

[M. R.]

12. GIRARD Pierre, *Le «juste pas» historique de Rome dans la pensée de Giambattista Vico*, in «L'art du comprendre» XVII (2008), pp. 111-123.

In polemica con Michelet, l'A. nega che la scienza nuova vichiana possa essere intesa come filosofia della storia, il cui principio motore viene riposto in una causalità immanente. Essa è invece «scienza» della storia, basata sulla identificazione delle leggi universali dello svolgimento cui tutte le storie si conformano.

Particolarmente rilevante diviene in questo contesto la critica vichiana alla boria dei dotti, che segna il distanziamento di Vico da una tradizione di apologetica politica di cui l'A. ripercorre la storia italiana. Ammettere l'antichità superiore di una civiltà rispetto ad altre comporterebbe, nel quadro architettonico della scienza vichiana, l'ammissione dell'esistenza di una causalità storica che le connette e le determina. Non ne va dunque solo dell'ansia di salvare la sacra autonomia ebraica dall'influsso egizio, ma di una concezione della storia come scienza nella quale nessun potere causale determinante immanente allo svolgimento della storia stessa può deviare dalle leggi della storia ideale eterna.

Ma come leggere in questo quadro l'«eccezione» di Roma? La storia ideale eterna medesima sembra una generalizzazione della storia romana, assunta a prototipo del «giusto passo» dei tempi. Una tesi che non solo è epigonale rispetto a una lunga tradizione, ma, come mostra la critica vichiana, non riceve in Vico neppure supporti metodologicamente innovativi. Solo sul piano epistemologico illuminato dalla filosofia, e non su quello della filologia, sembra chiarirsi il ruolo fondazionale della prototipicità della storia romana. Il termine «passo» nell'espressione «giusto passo» denota il «ritmo» a partire dal quale pensare le singolarità dei corsi storici delle altre nazioni, consentendo di intenderli non come alterazioni della sequenza normativa del corso, ma solo

come contrazioni o dilatazioni del suo svolgersi.

Per quanto rigorosa sul piano filologico, ed estremamente condivisibile quanto alla necessità di non sovrapporre le ambizioni epistemiche vichiane con le pretese totalizzanti di molte filosofie della storia successive, questa vivace ricostruzione suscita qualche riscontro critico.

Se appare generalmente condivisibile l'identificazione tra filosofia della storia e assunto di una causalità ad essa immanente, il modo in cui questa causalità viene rappresentata è, nella molteplicità degli autori, molto variato e spesso complesso. Non sempre questa causalità prende le forme di una trasmissione più o meno determinante della cultura da una civiltà all'altra. Lo stesso Hegel, le cui pretese totalizzanti non sono certo trascurabili, non ammette ad esempio una simile trasmissione concreta. Escludere inoltre Vico dall'orizzonte delle filosofie della storia con l'argomento che la storia non possiede in lui una autonomia causalità immanente, rischia di annullare senza affrontarle sul loro terreno interpretazioni epocali del suo pensiero, in particolare riguardo al *verum factum* e all'immanentizzazione della provvidenza.

In secondo luogo, la fine decodificazione del significato fondativo del «giusto passo», lungi dal togliere argomenti ci sembra rafforzare l'evidenza che Vico avverte fortemente il problema *di*, ed è alla ricerca di strumenti *per* pensare, a partire dal quadro normativo della storia ideale, la singolarità delle storie delle nazioni, che ci sembra infine comunque trascendere la 'combinatoria' risultante dalla loro specifica sincope del ritmo. Vico ci sembra piuttosto collocarsi sullo stesso crinale magistralmente descritto da A. GRAFTON (*Prolegomena to Friedrich-August Wolf*, in *Defenders of the Text. The Tradition of Scholarship in an*

*Age of Science. 1450-1800*, Harvard U. P., 1991) a proposito di F. A. Wolf e J. G. Eichhorn, laddove è palpabile una tensione a coniugare due estremi antitetici: metodo storico, alla ricerca della singolarità irripetibile, e metodo comparativo, che cerca di identificare nel singolare uno stadio normale nello sviluppo uniforme delle società e delle culture in generale.

[S. C.]

13. GIRARD Pierre, *La poétique de Giambattista Vico*, in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, a cura di L. Rauline - B. Roche - O. Roux, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2008, pp. 265-282.

L'articolo affronta il tema della poetica vichiana a partire dalla definizione del rapporto poesia/scienza quale caso particolare ed estremo della contrapposizione fra scienza e letteratura. In questa prospettiva, la rivalutazione della poesia da parte di Vico si inserisce in una critica della filosofia cartesiana più radicale di quella condotta a partire dalla tradizione umanista in quanto si situa sul suo stesso terreno: «Aborder la poésie, ce n'est pas simplement pour Vico remettre à l'honneur un domaine injustement écarté par la pensée cartésienne, mais c'est au contraire, et cela sur le terrain même du cartésianisme, aborder un objet nécessaire pour construire une science véritablement nouvelle» (p. 270). La necessità di un recupero della poesia ai fini della costruzione di una scienza delle nazioni è legata al valore ambiguo che Vico – e qui l'A. segnala l'originalità del suo pensiero – assegna alla ragione, mezzo e ostacolo al tempo stesso di tale scienza nella misura in cui da un lato appare inadeguata a cogliere la 'sapienza poetica' dei primi

uomini, dall'altro porta con sé nel proprio sviluppo il rischio della caduta nella barbarie della riflessione.

Attraverso lo studio delle lingue, l'er meneutica dei miti, la teoria degli universali fantastici, e per mezzo di una scrittura ricca anch'essa di elementi 'poetici', Vico conduce la filosofia ad attingere quel «mode primitif d'affronter le monde» dal quale egli stesso è «véritablement fasciné» e la cui scoperta è inseparabile dal suo progetto scientifico poiché è in esso che si situano «les fondements véritables de la raison» (p. 276). Nel contempo, però, il mondo poetico dei primi uomini è anche la condizione costitutiva della poesia, che non si dà «qu'au moment du cours des nations où les hommes sont par nature et par nécessité poètes» (p. 277). L'A. esamina il paradosso di questa concezione, che sembra sottrarre alla poesia il suo carattere universale per farne il prodotto di determinate condizioni storiche, attraverso l'analisi delle pagine dedicate da Vico a Omero nella *Scienza nuova* del 1744, e a Dante e Virgilio nella lettera a Gherardo degli Angioli. Mentre in Omero e in Dante trova conferma la necessaria concordanza fra la grandezza della poesia e i caratteri 'primitivi' del contesto storico, rappresentato rispettivamente dalle origini del mondo greco e dalla 'barbarie ritornata' del medioevo italiano, il caso di Virgilio sembra contraddire questo modello, ma in realtà – conclude Girard – esso è una riprova dell'ambiguità della teoria vichiana dello sviluppo della ragione, che conduce alla caduta nella barbarie se perde contatto con le proprie radici poetiche, ma se riesce a conservare quelle forze dell'immaginazione che l'hanno reso possibile permette alla ragione di consolidarsi e di convivere con le metafore della poesia.

[D. A.]

14. GUIDO DE OLIVEIRA Humberto, *O Tempo e a História como Elaboraões de Memória. G. Vico e a História das Idéias Humanas*, in *Tempo e História no pensamento ocidental*, a cura di H. Guido - L. F. N. de Andrade - S. Sahd, Ijuí, Uni-juí, 2006, pp. 37-52.

In avvio di riflessione l'A. prende lo spunto dai due principali scopi della *Scienza nuova* 1744 («affirmar a natureza civil» quale autentica condizione dell'uomo e «confirmar que existe direito no estrado de natureza», p. 37), per discutere sullo statuto metodologico della «nuova scienza» e documentare le riserve critiche intorno al cartesianesimo che opportunamente Guido distingue dalla filosofia di Descartes (p. 38). I criteri di una «ciência mecânica» sono opposti a quelli che si richiamano al mito e alle forme di «rammemorazione», tipiche della mentalità primitiva e di quell'originario mondo naturale in cui è fortemente esaltata l'umana creatività (p. 40). In tale ambito si colloca il rispetto vichiano per la matematica che, a differenza di ciò che accade nel *Discorso sul metodo* di Descartes, perde «a imagem divina» (*ibid.*) e contribuisce alla riabilitazione della memoria, «presentando-a como a responsável pel permanência da sociedade humana nos domínios da História» (p. 41). Da qui il riconoscimento della specifica funzione da attribuire alla moderna scienza sociale che si distingue dalla Geometria, perché priva di quel senso critico che può mettere in discussione il mondo naturale (p. 43): «A nova arte crítica tem função metodológica, pois o seu procedimento exige a associação da postura científica com a atitude filosófica. Ainda nos procedimentos, a arte crítica adentra os domínios da Filologia e da Filosofia» (*ibid.*). Per tutto ciò Vico scopre la scienza sociale come «a filosofia da

autoridade» (*ibid.*), non astratta, attenta a distinguersi dal linguaggio formale matematico (artificiale); una filosofia del «mundo social» che ha un suo coerente linguaggio, quello della «memoria», che per Vico – osserva bene Guido – è «a mentalidade comun da humanidade que promove a imanência do passado no presente, preservando os valores socialis qui sustentam a sociedade humana, assim como os mitos gregos sustentaram por um determinado período, a sua sociedade» (p. 45). Ineludibile è la centralità dell'analisi del mito, che consente di comprendere il modo d'operare della *ratio* barbara nel «labirinto da imagincão» (p. 49), riflesso dell'interesse vichiano per la storia che, a giudizio di Guido, sembra riscuotere più successo quando si rivela «História Universal, recorrendo às diversas histórias particulares» (*ibid.*). Perciò della filosofia vichiana non può darsi tanto quel profilo da filosofia della storia che pure c'è, ma bisogna riconoscere le tracce di una moderna «história das idéias humanas» (p. 50) cui si accede alla luce di tutte le esperienze di didattica e di scienza maturate intorno al linguaggio.

[F. L.]

15. GUTIÉRREZ Alejandro, *Dalla creazione alla formazione: i limiti dell'idea di umanità a partire da una filosofia ermeneutica in Giambattista Vico*, in *Ermeneutica tra Europa e America latina*, a cura di G. Cacciatore - P. Colonnello - S. Santasilvia, Roma, Armando, 2008, pp. 157-178.

Di fronte al senso di smarrimento provocato da una idea d'umanità che ai giorni nostri si «esaurisce in una razionalità strumentale e in un liberismo radicale

che finiscono per cancellare il 'noi' per un ingiustificabile eccesso di sé, che sfocia, inevitabilmente, in un'uniformità che nega l'altro» (p. 159), l'A. si sofferma sulle origini e gli sviluppi del concetto d'umanità nella tradizione culturale occidentale che è criticamente ripercorso nelle sue relazioni con la filosofia ermeneutica, soprattutto in area tedesca a partire da Schleiermacher per giungere fino a Gadamer passando per Dilthey e Heidegger, intesa non come mera interpretazione ricostruttiva del senso del testo bensì come teoria della conoscenza delle scienze dello spirito. Infatti, secondo l'A., «l'idea di umanità che l'Illuminismo riprese dal Rinascimento per consacrarla come guida del progetto culturale occidentale costituisce il presupposto e il proposito della tradizione ermeneutica tedesca che attraverso il concetto di formazione la posizionò fra i referenti basilari della scienza moderna, sia come ragione d'essere delle scienze naturali ed esatte sia come criterio centrale di interpretazione delle scienze dello spirito. Dal momento che l'umanità non è altro che il modo di essere dell'essere umano, la formazione si risolve allora nel processo di appropriazione dell'aspetto umano, antropico, attraverso cui deve passare l'individuo al fine di integrarsi all'umanità» (p. 161). A questo concetto di formazione l'A. oppone l'idea d'umanità propria della tradizione ermeneutica italiana che puntava alla crescita della natura umana «attraverso l'idea di creazione» (p. 163). In questa prospettiva, la filosofia del linguaggio di Vico assume un ruolo decisivo per delineare una diversa interpretazione del conoscere e del fare umano e della stessa idea di umanità, capace di unire la critica moderna della metafisica alla critica di una modernità intesa come auspicabile realizzazione del sogno cartesiano di matematizzazione della realtà

umana non meno di quella naturale. Il carattere linguistico della conoscenza storica vichiana assegna alla funzione essenziale nella costruzione del pensiero e fa della metafora e della verosimiglianza i cardini dell'intelligenza del mondo umano: «di conseguenza, la comprensione di Vico evita la pretesa del metodo tipico di Cartesio e della scienza moderna, e si concepisce come esercizio storico che, collegato al contesto scopre il senso dell'evento in consonanza con la peculiarità di ogni situazione risultato di tradizioni, istituzioni e necessità specifiche alle quali si intrecciano i significati» (p. 170).

[R. M.]

16. HEINRICH Klaus, *Arbeiten mit Herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung*, Frankfurt a. M.-Basel, Stroemfeld/Roter Stern, 2006, pp. 428.

Il presente volume fa parte dell'ampio progetto della pubblicazione dei «Dahlemer Vorlesungen», con il quale si presenta il ciclo di lezioni di Klaus Heinrich, professore emerito di filosofia della religione alla Freie Universität di Berlino. Questo nono volume della suddetta collana ricostruisce le lezioni tenute nell'inverno 1975-1976 ed è dedicato al problema dell'eroe, in particolare alla figura di Ercole. L'A. fornisce un vasto panorama dell'argomento che va dall'antichità fino ai tempi recenti prendendo in considerazione una molteplicità di documenti sia della letteratura che delle arti figurative. È appunto esplicita dichiarazione metodica dell'A. ammettere la multidimensionalità del materiale («Viel-schichtigkeit des Stoffes», p. 20) per

rendere possibile una adeguata trattazione comparata dell'argomento.

Per Heinrich l'eroe è innanzitutto una figura conflittuale nel processo della civilizzazione e, come tale, una figura ambigua oscillante tra l'essere salvatore da un lato e portatore di orrore nonché di atrocità dall'altro. Dopo una estesa interpretazione dei testimoni antichi, in particolare della tragedia greca, l'A. si volge alla sopravvivenza e ridefinizione della figura dell'eroe in età umanistica («humanistische Neubestimmung und Weiterleben») nella tradizione filosofica da Bacone a Hegel. In questo contesto non mancano i riferimenti a Vico. L'A. prende le mosse dalla convinzione che Ercole è da considerare senz'altro l'eroe centrale della *Scienza nuova* (p. 287). La pur breve ma densa trattazione di Vico viene poi introdotta con alcune osservazioni riguardanti la dipintura che apre la *Scienza nuova* e la corrispettiva «Idea dell'Opera» di cui l'A. dà un riassunto efficace (pp. 288 sgg.). Heinrich si sofferma successivamente sul cambiamento di funzione («Umfunktionierung») che la mitologia eroica assume in Vico (p. 290), e più avanti (pp. 306 sgg.) sul rapporto tra desiderio e lavoro («Begierde und Arbeit») nel processo di civilizzazione.

Sebbene questi riferimenti a Vico sembrano piuttosto sporadici, si potrebbe comunque constatare una certa affinità dell'A. con l'approccio vichiano nel modo di 'lettura' della mitologia nel tentativo di svelare attraverso i miti dei conflitti storici reali.

[Th. G.]

17. *História e Providência: Bossuet, Vico e Rousseau. Textos e Estudos*, a cura di E. Menezes - H. Guido - M. das Graças de Souza, Ilhéus-Bahia, Editora da Uesc, 2006, pp. 197.

Il volume traduce e pubblica testi di Bossuet, Vico e Rousseau, privilegiando il nesso storia-Providenza che, nella cultura occidentale, ha favorito una certa idea di progresso, «sinalizando o aperfeiçoamento no domínio das artes e ciências, que os autores do século XVIII descobrem no seu tempo, mesmo se comparados com gregos e romanos» (p. 8). Nell'orizzonte interpretativo delineato, la parte dedicata a Vico è in una sezione che offre oltre a un'utile «Cronologia» e un'aggiornata «Bibliografia» (pp. 81-89), una versione parziale della *Scienza nuova* 1725 (il capitolo II), «um passo decisivo no movimento de laicização da idéia de Providência» (p. 10). A commentare questa tesi è il saggio di Humberto Guido (*Providência divina e ação humana. A idéia de História na Scienza nuova de Vico*, pp. 117-140) che affianca il classico e «justamente enfatiza o novo sentido da Providência em Vico, definida pela reconciliação entre o intelecto e a vontade, de tal modo que esta seria conformada pelas determinações do intendmento, e não mais pelo capricho da sensibilidade ou da imaginação» (p. 11). Così matura un'alterazione significativa dell'antico concetto stoico e cristiano della Provvidenza, richiesta dalla rigorosa fondazione tra Seicento e Settecento del concetto di realtà naturale e spirituale a valle della ripensata distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Uno dei contributi più originali di Guido sta nell'approfondire lo schema ben noto della contrapposizione Vico-Cartesio (p. 128) che, seppur legittima, rischia in alcuni casi, di oscurare l'ampio contesto comune di temi e problemi della modernità, facendo del filosofo della *Scienza nuova* un isolato contestatore del proprio tempo, sconosciuto ai contemporanei fino alla scoperta ottocentesca del Michelet. Dopo aver efficacemente offerto un breve ritratto di

Vico nella sua Napoli di primo Settecento, quale interessante «confluência das antigas filosofias como novas tendências do pensamento moderno» (p. 119), il curatore si sofferma sugli scritti dei primissimi anni del secolo dei lumi dalle *Orazioni inaugurali* al *De ratione*. E privilegia, non senza qualche taglio e incontrollato salto critico, la *Scienza nuova* 1744, commentando la nota definizione dell'opera, una *teologia civile ragionata della Provvidenza divina*, via di accesso alla fondazione di una storia moderna di umane idee, storia di una *mens* abitata da Dio al fine di incrementare le ragioni della vita associata: «A demonstração da Providência, isto è, a reconciliação da vontade com o intelecto, além de descrever a história ideal eterna do gênero humano, faz-se mais efetiva quando è assimilada como a história das suas idéias que oferece os princípios da história de natureza humana, que correspondem aos princípios da história universal (Sn44, § 368). Aqui está a grande contribuição de Vico para a filosofia, que com a sua história das idéias humanas propõe uma filosofia da história, uma disciplina tipicamente moderna e que encontra na filosofia de Vico os seus fundamentos. Ele acalentou a sua *Ciência Nova* com a alegria de tê-la, a um só tempo, como a história e a filosofia da humanidade [...]» (p. 136).

[F. L.]

18. IPPOLITO Dario, *Il giusnaturalismo eclettico e rivoluzionario di un illuminista italiano: Mario Pagano tra Vico e Locke*, in «Teoria Política» XXIII (2007) 3, pp. 87-104.

L'A. esamina la dottrina del diritto naturale di Mario Pagano, puntando a metterle in luce le implicazioni e i presup-

posti metafisici, gnoseologici e politici. Il notevole eclettismo argomentativo mostrato da Pagano in riferimento alle questioni capitali della fondazione ontologica del diritto naturale e del suo darsi a conoscere è condensato da Ippolito in tre diverse direttrici filosofico-giuridiche, tra le quali Pagano si muoverebbe strategicamente. La prima è quella che vuole che il diritto naturale risieda nei sentimenti innati dell'uomo. La seconda è quella per cui il diritto naturale coincide con la fenomenologia storica dei sistemi giuridici. La terza è quella per cui il diritto naturale è in effetti il medesimo tanto nell'ambito fisico quanto in quello morale, sicché dall'osservazione delle leggi fisiche è possibile inferire le norme universali che devono regolare le società umane. Di queste tre strategie argomentative, secondo Ippolito la più stringente e rilevante sotto il profilo politico è l'ultima, alla quale Pagano ricorre come fondamento per la propria teoria, politicamente rivoluzionaria, dei diritti naturali degli uomini.

[L. P. C.]

19. LUGLIO Davide, *La poésie et la prose: Vico de Michelet a Barthes*, in «Transalpina. Études Italiennes» VIII (2005), pp. 33-52.

L'A. si trattiene sulla prima traduzione francese della *Scienza nuova* ad opera di Jules Michelet nel 1827, sollevando la questione del taglio fortemente interpretativo dei *Principes de la philosophie de l'histoire traduits de la «Scienza nuova»*, notoriamente privi di ogni preoccupazione di fedeltà letterale e anche univocamente centrati su un'immagine di Vico come «precursore» di tutta la moderna filosofia della storia. Davide Luglio colloca questa «traduzione esegetica» – co-

me efficacemente la definisce – all'interno dell'evoluzione del pensiero di Michelet, con particolare riguardo ai rapporti con Cousin e agli interessi di filosofia della storia, per mostrare come questo «tradimento» di Vico (l'espressione è di Fausto Nicolini) affondi le proprie radici nell'intenzione di «chiarificare la *Scienza nuova*», ossia «far evolvere» il pensiero vichiano dalla dimensione particolare ed arcaica della poesia (che la filosofia delle lingue di Michelet tende ad attribuire al «genio italico») all'universalità trasparente della prosa francese. Come Luglio mostra, richiamando i vari motivi di critica che la traduzione di Michelet si è attirata nel corso del tempo (da Nicolini a Trabant in particolare), questo sforzo di liberare Vico dal legame tra linguaggio naturale, immagine, e pensiero astratto – che porta anche nella traduzione, per esempio, a sopprimere la «Dipintura proposta al frontespizio» – si accompagna alla tendenza a «diminuire la portata metafisica del progetto vichiano per leggerci semplicemente una teoria della storia e del suo progresso». Il saggio si chiude con un suggerimento di Barthes, che oppone l'esempio vichiano della sovranità del linguaggio nell'elaborazione della scienza all'intento rischiatore dello storico esemplificato da Michelet.

[L. P. C.]

20. MESCHIARI Alberto, *Vico e Spinoza nella Völkerpsychologie di Moritz Lazarus e Heymann Steinthal*, in *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, a cura di C. Piazzesi - M. Priarolo - M. Sanna, Pisa, ETS, 2008, pp. 121-126.

La ricognizione dell'A. sottolinea il legame tra Vico e la «psicologia dei popoli» di Lazarus nella messa in luce delle

forme originarie della intersoggettività, con particolare risalto alla sua intuizione del significato fondante delle 'sepulture' nella costituzione di una «cultura etica dell'umanità» (p. 123). Questa dimensione etica, immersa nella continuità temporale della trasmissione che lega le generazioni, accomunerebbe Lazarus e Steinthal in una critica alla supposta atemporalità della sostanzialità spinoziana.

[S. C.]

21. MIRABILE Andrea, recensione a S. SINI, *Figure vichiane. Retorica e topica nella Scienza nuova* (Milano, LED, 2005), in «Annali di italianistica» XXV (2007), pp. 485-486.

22. NAGY Jozsef, recensione a G. B. Vico e *l'enciclopedia dei saperi*, a cura di A. Battistini e P. Guaragnella (Lecce, Pensa multimedia, 2007), in «Helikon», 2008, 1, pp. 104-107.

23. PIETROPAOLO Domenico, *La teoria dell'allegoria in Vico*, in «Allegoria» LIV (2006), pp. 7-22.

Tema dell'articolo è il ruolo dell'allegoria nella *Scienza nuova* vichiana; tema assai poco indagato fino ad oggi, secondo il parere dell'A., a causa del «potere inibitorio delle estetiche romantica e neoidealista, con la loro dichiarata avversione verso ogni forma di allegoria [...]» (p. 9). Forte di questa persuasione, Pietropaolo comincia col rimarcare la differenza tra «allegoria filosofica» e «allegoria storica», per proseguire poi, naturalmente, nell'analisi della sola «allegoria storica», e in particolare della sua univocità. Attraverso una serie di tappe testuali nelle tre

redazioni della *Scienza nuova*, citate tutte nelle edizioni curate da Nicolini, viene quindi ricostruita la peculiarità e l'originalità della proposta vichiana, e messa a confronto con la riflessione anteriore e contemporanea sull'allegoria.

[M. R.]

24. RATHAUS Ariel, *Problemi stilistici e terminologici nelle versioni ebraiche del Decamerone e della Scienza nuova*, in *Il viaggio della traduzione. Atti del convegno di Firenze, 13-16 giugno 2006*, a cura di M. G. Profeti, Firenze, Firenze U. P., 2006, pp. 289-297.

Primo traduttore della *Scienza nuova* in ebraico, in un breve ma denso saggio, Ariel Rathaus si sofferma su alcuni problemi di natura stilistica e terminologica affrontati nel tradurre capolavori letterari e filosofici come il *Decamerone* e la *Scienza nuova* in una lingua semitica estranea, per struttura e processi di sviluppo, alle lingue indoeuropee. La sostanziale identità tra la lingua della Bibbia e l'ebraico moderno fa sì che essa sia una lingua «anacronistica, arcaica, dalle strutture grammaticali e sintattiche elementari e dal lessico limitato» (p. 289), anche se la lingua parlata oggi da diverse milioni di persone ha subito fenomeni carsici, legati alle sorti del popolo d'Israele nel corso della sua tormentata storia, che l'hanno arricchita di apporti esterni, dall'yiddish al russo, al tedesco e infine all'inglese. Per sua intrinseca natura, quindi, l'ebraico, con le sue carenze lessicali, grammaticali e sintattiche, meglio di altre lingue si presta a cogliere un livello di poeticità difficilmente raggiungibile da lingue più ricche e articolate. Tesi, quest'ultima, come ricorda l'A., sostenuta da Leopardi e prima ancora da Vi-

co, che aveva attribuito alle lingue primitive una natura poetica. In questa prospettiva è ben chiaro all'A. il rischio di «una eccessiva sinteticità e semplificazione», se non di vera e propria riduzione delle ricchezze del testo originale, in particolare quando si affrontano i capolavori della letteratura europea (p. 291). Cosicché, mentre nel caso del *Decamerone* il traduttore si è confrontato soprattutto con il problema stilistico di rendere fruibile, in una lingua culturalmente oltre che linguisticamente distante, la ricchezza letteraria scaturita dalla commistione di generi letterari, colto-aristocratico e popolare, di molte delle novelle del Boccaccio, rispetto al capolavoro vichiano per molte parole-chiave ha dovuto affrontare un lessico d'origine greco-latino con termini – soprattutto quelli di natura giuridico-politico – assenti nella lingua ebraica.

[R. M.]

25. ROSSI Roberto, *L'eterogenesi dei fini: Vico e Hegel*, in «Filosofia oggi» XXVIII (2005) 110-111, pp. 257-269.

L'A. mette a confronto le due diverse concezioni della storia espresse da Vico e da Hegel, mostrando come in esse l'intento condiviso – pur a distanza di tempo e di luogo – di individuare il soggetto dell'accadere storico, conduca a posizioni teoretiche divergenti: l'una caratterizzata dalla chiara affermazione della trascendenza del divino, l'altra, al contrario, dall'altrettanto chiara assunzione della sua immanenza.

Il *verum-factum*, eletto come criterio della certezza già nel *De ratione* e poi distesamente esposto nel *De antiquissima*, in cui, per contrapposizione, alla divinità viene attribuito il possesso del vero, consente a Vico – secondo l'A. – di circoscrivere e distinguere l'ambito e i

limiti dell'umano in relazione alle prerogative del divino. L'infinità di Dio si traduce così nella «alterità», con la quale l'uomo di confronto, non per ridurla a sé, ma per autodefinirsi proprio nella «relazione tra finito e infinito» (p. 261).

Con l'applicazione, nella *Scienza nuova*, del *verum-factum* al mondo della storia, e sempre in virtù della vigente distinzione fra finitezza creaturale e infinitudine divina, l'uomo costruisce un suo proprio «regno» (p. 264), quello storico, che egli stesso «fa»: una visione, questa di Vico, che però non sfocia nell'«antropocentrismo» (p. 268), dal momento che il mondo umano «resta in ogni caso [...] fondato in Dio e nella sua paterna provvidenza» (p. 264).

In Hegel, invece – secondo l'A. – l'alterità radicale, irriducibile in Vico, viene ricondotta *alla* e «tolta dalla stessa soggettività» (p. 265), che «si arroga il diritto di definirsi» oggettività, «di presentarsi come assoluto» (p. 264). Ne risulta – scrive ancora l'A. – «una storia autofondata e assoluta nella sua totalità, costretta, per orientarsi sensatamente, a entificare la *ragione*» (p. 266).

[R. D.]

26. RUGGIERO Raffaele, recensione a G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia* (a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005), in «Belfagor» LXII (2007) 6, pp. 742-747.

27. SAID Edward W., *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, tr. it. Milano, Il Saggiatore, 2007, pp. 175.

Il volume, che costituisce il primo libro postumo di Said, si articola in cinque capitoli (che sarebbe decisamente più opportuno denominare 'conferen-

ze'), di cui due sono stati già pubblicati, mentre tre sono inediti: «La sfera umanistica», dove l'A. offre un denso profilo dell'umanesimo, sottolineandone il carattere prevalentemente pratico, che riguarda innanzitutto una determinata organizzazione del sapere e dell'insegnamento superiore, prima ancora di riferirsi, in un discorso più generale, alla dimensione delle ideologie e delle concezioni del mondo; «Le mutevoli basi dello studio e della pratica umanistica», dove Said attribuisce al lemma 'pratica' il significato cui poc'anzi si faceva riferimento; «Il ritorno alla filologia», dove per filologia si intende la critica dei testi che per l'A. rappresenta il cuore dell'umanesimo; «Introduzione a *Mimesis* di Erich Auerbach», dove viene sapientemente tracciato il profilo etico e intellettuale di uno dei più grandi filologi di epoca contemporanea; e infine, «Il ruolo pubblico degli scrittori e degli intellettuali», dove appunto Said indica quelle che per lui dovrebbero essere le linee guida che ogni scrittore e ogni intellettuale dovrebbe seguire.

Al lettore italiano in generale e allo studioso vichiano in particolare, l'A. offre in questo libro così intenso importanti suggestioni, tra le quali non può sfuggire quella che vede, accanto al richiamo del lavoro di Auerbach, affiancarsi le figure di Dante e di Vico e – sia pure sullo sfondo – quella di Gramsci.

Di certo Vico non è al centro di questa analisi, ma è pur vero che il suo pensiero e con esso l'idea forte che è l'uomo a fare la storia dominano in maniera potente le pagine del volume.

[A. Scogn.]

28. SAVORELLI Alessandro, A metu religio. *Vico e Spinoza in una lezione pisana di Paolo Frisi (1756)*, in *L'eresia della*

*libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, a cura di C. Piazzesi - M. Priarolo - M. Sanna, Pisa, ETS, 2008, pp. 197-202.

L'A. ricostruisce l'itinerario di Paolo Frisi, filosofo barnabita attivo nelle cerchie dell'Illuminismo lombardo, tramite non secondario tra questo e la cultura filosofica e scientifica europea. In particolare, nel corso pisano di etica del 1756 si rileva un interessante confronto con Vico, la cui tesi dell'origine delle religioni dal *metus* viene assimilata alle derive ateistiche di Hobbes e Spinoza. Se la sostanza delle sue critiche 'ortodosse' ricalca le posizioni di Genovesi, non è solo come indizio dell'immagine di Vico consolidate in quest'epoca che Frisi riveste interesse, ma anche per lo stile argomentativo cauto e non apologetico da lui prescelto. Come ulteriore omaggio a Cristofolini, l'A. allega al suo contributo una trascrizione annotata della «Lectio Vigesima» di Frisi, intitolata *De Dei metu, ac Religione*.

[S. C.]

29. SCARSELLA Alessandro, *Giambattista Vico. A short Introduction*, Milano, Biblion, 2008, pp. 47.

Nonostante lo spazio ristretto – si tratta di un testo di neanche cinquanta pagine uscito all'interno di una collana dedicata alle «International Monographs» – si può ben dire che funzioni a dovere come formula introduttiva e che non faccia sentire desiderio di altro. Tutto in inglese, creativamente organizzato da un raffinato italianista esperto di cose vichiane, presenta in davvero poche pagine un'esposizione dell'*Autobiografia* e, in rapida sintesi, il percorso intellettuale 1725-1744 (nel quale itinerario – e su

questo qualcosa potremmo trovare da ridire – propone la gestazione di un'opera unica che «was rewritten, in fact, three times by its disatisfied author»), offrendo anche uno sguardo al quadro complessivo delle opere. Facendo evidentemente anche suo «the motto of the ancients, taken up reapreatedly by the humanists: *festina lente = accelerate slowly*» (p. 23).

Non mancano biografia e bibliografia, particolarmente sapiente quest'ultima, dal momento che è facile immaginare le difficoltà nello scegliere appena una trentina di titoli all'interno della sterminata e variegata letteratura su Vico. Con un occhio anche all'utilizzazione contemporanea della filosofia vichiana: «During the 1900s, Vico was regarded a master by both Benedetto Croce and James Joyce: this would not have been possibile if Vico's work had not been endowed with that touch of obscurity and of ambiguity which would make it susceptible to diverging interpretations» (p. 15).

[M. S.]

30. SCOGNAMIGLIO Alessia, *Due opuscoli della «Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani» nella «Collectio Viciano»*, recensione a *La Biblioteca della Fondazione Piovani. La Collectio viciano*, a cura di P. Annunziata (Napoli, Liguori, 2005) e a F. LOMONACO, *Tracce di Vico nella polemica sulle origini delle pandette e delle XII Tavole nel Settecento italiano* (Napoli, Liguori, 2005), in «Logos», 2007-2008, 2-3, pp. 349-353;

31. TRABANT Jürgen, *Herkules, Homer und die Metaphysik. Zur Philosophie von Giambattista Vico*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» XXXI (2006), pp. 229-260.

Con questo saggio l'A. intende dare una sintesi tanto introduttiva quanto sistematica della filosofia vichiana in rapporto agli studi attuali. L'esposizione prende infatti spunto dall'attuale dibattito sulla distinzione tra «Kulturwissenschaften» e «Geisteswissenschaften». Se Vico è stato proclamato recentemente uno degli «eroi fondatori» dell'attuale «Kulturwissenschaft» è merito dell'A. L'aver fatto notare la precarietà e i limiti filologici di questa appropriazione.

Trabant offre a sua volta una efficace visione d'insieme della filosofia vichiana attraverso alle tre figure della Metafisica, di Ercole e di Omero, che sono appunto presenti, sebbene in modo diverso, nella Dipintura della *Scienza nuova*. La Metafisica, come figura centrale, è quella che contempla il 'mondo civile' e introduce dunque il tema capitale della *Scienza nuova*. Con l'espressione *mondo civile* viene definito l'ambito della realtà al quale la filosofia vichiana si riferisce e della quale espone i 'principi'. Tale 'mondo civile' è sintetizzato a sua volta in due grandi figure mitologiche che indicano i due principali problemi della vita dell'uomo nel mondo, vale a dire il lavoro quale superamento materiale della selvatichezza da una parte e l'appropriazione mentale del mondo attraverso il pensiero e la parola, cioè la semiosi, dall'altra. Ercole, la prima di queste due figure – la cui rappresentazione all'interno dell'incisione non è tuttavia molto chiara in quanto lo si intravede soltanto nei segni dello zodiaco che cinge il globo – è il fondatore delle nazioni. Come fondatore della *polis* che rende possibile l'esistenza della società difendendola dalla selvatichezza della natura mediante la 'coltura', la figura di Ercole può essere considerata «il carattere degli eroi politici» (*Sn44* cpv. 3). Il secondo 'carattere' fondamentale del mondo civile è Omero, ben visi-

bile nell'incisione in forma di statua. Omero sta per il creatore della 'sapienza poetica' in 'caratteri poetici', dunque per la 'poeticità' degli uomini e per la creazione del pensiero e dei segni attraverso i quali il pensiero si esprime. Delineando in questa maniera ideale le linee guida del 'sistema' vichiano, l'A. così riassume verso la fine del suo articolo: «La metafisica, Ercole e Omero sono le tre principali figure della 'dipintura' di Vico e rappresentano i tre grandi ambiti del suo pensiero: conoscenza (filosofia), storia del diritto (politica) e pensiero-parola (sematologia). La ricezione si è spesso fortemente concentrata su un unico ambito, benché tutti e tre siano profondamente legati tra di loro» (p. 258). Uno sguardo alla ricezione del pensiero vichiano rivelerebbe inoltre che mentre l'approccio 'storicistico' ed 'epistemologico' ha dominato l'interpretazione della filosofia vichiana durante l'Otto e il Novecento, è secondo l'A. la prospettiva sematologica ad aprire oggi un fecondo orizzonte interpretativo.

[Th. G.]

32. VANNI ROVIGHI Sofia, *Filosofia della conoscenza*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2007, pp. 448.

Nel cap. VII su «Pascal e Vico» (pp. 189-199), l'A. sottolinea la funzione 'dimostrativa' attribuita da Pascal alla ragione, e in particolare alla geometria, che insegna come la ragione debba procedere per arrivare alla verità. D'altra parte, Pascal è consapevole come non si possa aspirare ad una scienza ideale, che non debba presupporre nulla alla dimostrazione, in quanto «i concetti primitivi non si possono definire e i principi primi non si possono dimostrare» (p. 91); e, ancor di

più, come di fronte ai principi fondanti la vita morale la ragione debba riconoscere la propria impotenza. Questo limite, nota l'A., è legato non tanto alla natura della ragione quanto «da quella che noi oggi chiameremmo la sua situazione esistenziale» (p. 193), e che rivela la natura istintuale dell'uomo che ha il suo centro nel cuore. Occorre dunque, come dice Pascal, piegare la natura animale dell'uomo attraverso la volontà di credere in Dio.

L'A. pone nello stesso capitolo il paragrafo su Vico, in quanto sottolinea, a partire dal *De antiquissima*, la critica alle pretese conoscitive cartesiane alla luce del principio del *verum-factum*. Solo nei fondamenti della conoscenza storica tanto disprezzata dal razionalismo cartesiano si può fondare una scienza nuova dove si esprima il criterio di verità formulato da Vico, e in cui si rivalutino anche le espressioni poetiche e fantastiche che lo stesso Pascal aveva individuato come fondanti la natura umana.

[A. S.]

33. VENEZIANI Marco, *Immagini della natura della Scienza nuova di Vico*, in *Natura*, XII Colloquio internazionale. Roma, 4-6 gennaio 1907, a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2008, pp. 459-471.

Prendendo in esame l'opera maggiore del corpus vichiano, l'A. dichiara preliminarmente di voler affrontare solo due luoghi del percorso che il termine natura assume per il pensatore napoletano. Il primo si centra sulla nozione di «natura umana» insieme all'immagine magico-astrologica del mondo; il secondo, su quella idea di natura che Vico accoglie all'interno di un contesto legato alla scienza moderna. La natura umana si definisce

all'origine nell'identificazione di metafisica e poesia, come vediamo nel capitolo sulla «Metafisica poetica» del secondo libro della *Scienza nuova* 1744; la poesia infatti non è altro che una delle «guise» della metafisica; esprimendo la creatività dell'uomo ben oltre la tesi esposta nella *Scienza nuova* 1725, in cui la poesia precedeva la riflessione metafisica. Già a partire dalla *Scienza nuova* 1730, i saperi settoriali incominciano dalla metafisica, mentre nella versione definitiva dell'opera viene pienamente affermata l'unità della mente umana nel suo rapporto tanto col corpo quanto con la sfera intellettuale. L'A. osserva poi come anche quella introspezione metafisica da cui partiva il mondo umano, «non ha per Vico nulla di mistico», ma è «un deliberare razionale con se stessi», segnalando così «l'aprirsi, fra i progetti parziali e limitati degli uomini e quello di più largo respiro che è in atto nel tempo, ovvero il disegno della Provvidenza divina, di un ampio spazio teorico-pratico che proprio la nuova scienza è chiamata ad occupare, per consentire agli uomini e alle nazioni di adeguare sempre meglio la propria storia alla perpetuità e ai cicli della storia ideale eterna» (pp. 464-465). In questo senso, l'A. sottolinea l'importanza che Vico attribuisce alle Dignità XIV e XV, dove per natura si intende *nascimento* nella costanza dei 'tempi' e delle 'guise'; questa conclusione «sposta l'accento soprattutto su quei tratti costitutivi degli enti che sembrano suscettibili di un vaglio scientifico», e apre «al concetto moderno, austero e spendibile senza pesanti ipoteche metafisiche nel lavoro scientifico» (p. 471).

[A. S.]

34. *Giambattista Vico et ses interprétations en France*, in «Revue des Etudes

Italiennes» LI (2005) 1-2 (fascicolo monografico a cura di P. Girard e D. Luglio), pp. 3-121.

Questo numero monografico della rivista diretta da François Livi e Claude Perrus, stampato in realtà agli inizi del 2007, raccoglie gli atti dell'omonimo convegno organizzato a Parigi nel giugno 2005 dalla scuola di dottorato «Littérature et culture italienne» della Sorbona e dal CERPHI di Lione. Come sottolinea Pierre Girard, Davide Luglio e Manuela Sanna nell'introduzione al fascicolo, l'iniziativa nasce dalla constatazione di un rinnovamento degli studi vichiani in Francia nell'ultimo decennio, dalla volontà di tracciarne un primo bilancio e al tempo stesso di alimentarlo attraverso un consolidamento dei legami con i Centri di studi italiani (ISPF, Scuola Normale di Pisa), e infine dall'interrogativo più generale sull'esistenza o meno di una peculiare 'lettura francese' di Vico a partire dalla sua riscoperta ad opera di Michelet, il cui nome non a caso ricorre in quasi tutti gli interventi. Altro riferimento pressoché costante è quello a Cartesio, e in effetti il titolo del volume appare per certi versi limitativo rispetto all'ampiezza delle accezioni in cui viene affrontato il tema dei rapporti fra Vico e la Francia, da molti autori declinato non tanto dal punto di vista della fortuna del pensiero vichiano quanto da quello della sua formazione.

Nella prima prospettiva si colloca un nucleo di saggi aperto dalla rassegna critica degli studi recenti tracciata da Pierre Girard: *Vico en France (1995-2005). Quelques interprétations critiques* (pp. 9-22). L'*excursus* prende le mosse dal convegno organizzato nel 1995 da Bruno Pinchard (i cui atti sono apparsi nel volume: *Recherches sur la pensée de Giambattista Vico, textes réunis par P. Girard et O. Remaud, Paris, 2002*), che ha offer-

to un quadro a luci ed ombre sulla situazione degli studi vichiani in Francia e ha rappresentato appunto «le point de départ» di una nuova stagione di studi, concretizzatasi in numerosi incontri e in importanti pubblicazioni di studi originali e di traduzioni, fra cui spicca quella della *Scienza nuova* ad opera di Alain Pons che emancipa finalmente il lettore francofono dai condizionamenti della rilettura micheletiana. A partire dall'individuazione di alcuni aspetti chiave su cui si è concentrato il dibattito internazionale più recente su Vico (i suoi rapporti con specifiche tradizioni culturali, le gerarchie di testi e temi interne al suo *corpus*, gli aspetti retorici e linguistici della sua scrittura) Girard si concentra sull'analisi dei lavori dello stesso Pons, di Bruno Pinchard, Davide Luglio e Olivier Remaud per concludere che la varietà delle rispettive posizioni non rimanda a un'«identité propre aux interprétations de Vico en France» (p. 22), bensì a un pieno inserimento nel contesto internazionale.

L'assenza dagli atti dell'intervento di Anne-Sophie Menasseyre sulla fortuna di Vico in Francia fra XIX e XX secolo e sull'opera di Sorel (di cui la studiosa ha recentemente edito l'*Étude sur Vico*) rende più brusco di quanto non fosse nel programma originario del Convegno il salto che separa la rassegna di Girard dallo studio di Philippe Simon su *L'image moyenne de Vico en France au XIX<sup>e</sup> siècle* (pp. 23-24). Simon non si concentra sul panorama degli studi specialistici, bensì sull'immagine di Vico che enciclopedie, dizionari e altri strumenti di divulgazione a carattere compilativo proposero «au public plus large des brugeois cultivés, des professeurs, des ecclésiastiques» (p. 23). Il percorso è fortemente segnato dall'avvio, ossia dalla prima 'voce' dedicata a Vico in un'opera del genere: quella redatta da Michelet nel 1827

per la *Biographie universelle* di Michaud, che riservava al filosofo napoletano uno spazio eccezionalmente ampio, ne proponeva una lettura parziale e fortemente entusiasta e inaugurava una struttura tripartita (biografia di Vico, analisi della *Scienza nuova*, bibliografia critica) che sarebbe stata ripresa dalle voci successive a partire da quella violentemente critica dell'abate Roux, pubblicata nel 1838 nell'*Encyclopédie du XIX<sup>e</sup> siècle*. In seguito, nelle grandi enciclopedie come pure nelle compilazioni più sintetiche, le posizioni si attenuano, mentre si riduce lo spazio accordato a Vico, che continua tuttavia a figurare fra gli italiani di 'secondo rango'; le informazioni tendono a ripetersi e ad appiattirsi su alcuni aspetti parziali e stereotipati – innanzitutto la teoria dell'evoluzione ciclica del mondo – e si consolidano le riserve critiche sul sistema proposto nella *Scienza nuova*.

Il ruolo di Vico negli sviluppi della riflessione filosofica in Francia è ancora al centro del contributo di Baldine Saint Girons su *Vico et l'esthétique française* (pp. 89-98). Partendo dalla tesi di Croce che attribuisce a Vico la scoperta dell'estetica come scienza, e dai paradossi che essa comporta riguardo ai rapporti fra l'estetica e la filosofia del sublime, l'A. si interroga sui difficili percorsi della parola 'estetica' e della disciplina corrispondente in Francia. Sebbene gli esordi dell'estetica francese siano avvenuti contemporaneamente e in ambienti contigui rispetto alla recezione di Vico da parte di Cousin e del circolo del «Globe», essi non hanno tenuto conto del ruolo centrale che il tema (e la pratica) della poesia riveste nell'opera del filosofo napoletano, confinata, sulla scia di Michelet, nell'ambito della filosofia della storia; corrispondentemente, quella che si è affermata nella filosofia francese è una «conception très étroite de l'esthétique [...] comme

théorie de la modernité et comme critique des arts plastiques et musicaux, bien davantage que comme histoire de la sensibilité ou théorie comparée des arts et de leur évolution» (p. 92). Più che dalla riflessione filosofica sull'opera di Vico, l'estetica francese sarebbe stata influenzata dall'elaborazione di temi vichiani da parte di poeti come Baudelaire, Valéry e Ponge.

All'influenza del pensiero vichiano in altri due dei grandi campi filosofici al cui incrocio si situa la *Scienza nuova*, vale a dire la politica e la retorica, sono dedicati i contributi di Ninon Grangé (*Modèles de la guerre, concept de la cité chez Giambattista Vico*) e di Sylvianne Leoni (*Vico et l'ancienne topique*). Al contrario del precedente, cui sono avvicinati per l'approccio tematico, questi ultimi assumono come oggetto il pensiero stesso di Vico piuttosto che le sue interpretazioni francesi. Il saggio di Grangé (pp. 99-110) esamina lo sviluppo del pensiero politico di Vico attraverso la *Scienza nuova* del '44 (con qualche rimando alle *Orazioni inaugurali* e al *Diritto universale*) dal punto di vista della sua riflessione «complexe et parfois inextricable» sulla guerra e su «son rôle fondateur pour l'histoire de la cité et la nature commune des nations» (p. 99). Al di là di un apparente allineamento alla dicotomia classica fra guerra esterna/giusta e guerra civile/ingiusta, l'analisi dell'A. evidenzia un più complesso rapporto fra storia, politica e società la cui chiave è indicata nel principio di ignoranza e conoscenza reciproca. Il ruolo che nella trattazione vichiana assume il tema dei famoli conduce infatti a una «représentation éternelle de la cité comme interdépendante puis indépendante, comme nourrissant elle-même la partie qui va être étrangère et donc ennemie» (p. 109).

Dal canto suo, Leoni (pp. 111-122) esamina la specificità della nozione di *topica* in Vico al termine di un percorso

che prende avvio dalla messa in discussione dei principi della retorica classica operata all'inizio del XVII secolo, e nel quale, esaminando figure come Arnaud, Nicole e Lamy, le posizioni del filosofo napoletano appaiono meno estranee «à la culture française qu'on peut le laisser croire» (p. 118): il ridimensionamento dell'immagine di un'alterità radicale fra la filosofia vichiana – con il suo anticartesianesimo – e la cultura francese è peraltro un tema che ricorre più volte nei contributi al volume.

Un terzo nucleo di saggi, cui contribuiscono studiosi francesi e italiani, propone una lettura critica del pensiero di Vico a partire da determinate questioni centrali della sua opera. La lettura, o meglio, l'uso (*usage*) che due dei più grandi interpreti francesi di Vico, Michelet e Ballanche, fecero del tema delle rivendicazioni della plebe, rappresentato nella *Scienza nuova* nel mito di Saturno, è oggetto del contributo di Georges Navet *Le Dieu Saturne dans la Scienza nuova* (pp. 35-44). Sotto prospettive diverse, sia Michelet che Ballanche trassero dalla filosofia vichiana una dottrina dell'emancipazione, dove però, contrariamente a quanto accade nella *Scienza nuova*, non ricade sulla plebe ma sul patriziato la responsabilità dei fallimenti che, d'altro canto, non si inseriscono più pienamente all'interno della «problématique 'saturnienne' du ricorso» (p. 44).

La polemica anticartesiana del filosofo napoletano costituisce l'elemento di raccordo con la cultura francese nel saggio di Mariagrazia Pia, *Le «conatus» dans la philosophie de Giambattista Vico* (pp. 45-52). L'A. esamina il processo in seguito al quale, «en affirmant que le *conatus* n'est qu'une forme de résistance à un mouvement externe, Vico le soustrait au corps pour en faire une vertu, une force active de la pensée [...] qui oppose une

*résistance au désir en tant que force d'expansion tendanciellement infinie*» (p. 50): la concezione vichiana si differenzia così da quella di Spinoza, che attribuisce al *conatus* anche un valore espansivo, ma soprattutto rappresenta un attacco frontale alla metafisica di Descartes, nella quale, in continuità con la tradizione meccanicistica, «le *conatus* n'est qu'une puissance physique qui permet au corps de s'approcher ou de s'éloigner du centre du mouvement» (p. 51).

Il confronto con Descartes è al centro anche della densa analisi dei testi vichiani condotta da Marco Vanzulli nel suo intervento su *Le caractère méta-anthropologique de la Scienza nuova* (pp. 53-74). La risoluzione della metafisica all'interno della saggezza poetica misura, secondo l'A., la distanza che separa la *Scienza nuova* dal *De antiquissima*. D'altro canto, il richiamo di Vico al valore conoscitivo dell'immaginazione e della comprensione non implica una rinuncia al metodo critico: «c'est la détermination logique qui caractérise la science vichienne même lorsqu'elle essaie de se rapprocher des esprits des premiers hommes dominés par l'imagination» (p. 74).

Davide Luglio («*Auctoritas*» et «*Vetustas*»: *quelques remarques sur l'image de l'Antiquité dans la Scienza nuova*, pp. 75-88) propone una rilettura della collocazione di Vico all'interno della *querelle* tra eruditi e filosofi che caratterizzò la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII. Correggendo il giudizio di Momigliano, secondo cui Vico rimase ai margini della rivoluzione storiografica e del ritorno allo studio dell'antico, l'A. sottolinea il suo approccio 'archeologico' alla scienza della mitologia, che rompe lo specchio di Narciso dell'interpretazione allegorica dell'antichità come *auctoritas* per inaugurare un approccio consapevole del carattere di alterità dell'antichità/*vetustas*.

Un breve e intenso *Hommage à Nicola Badaloni* a firma di Paolo Cristofolini (pp. 5-8) apre il volume e – nel delineare il percorso dello studioso recentemente scomparso e il suo respiro internazionale che, quasi in analogia con la biografia vichiana, fa riscontro a una dimensione

di isolamento acuito negli ultimi anni – sembra sottolineare una volta di più gli stretti legami che uniscono le interpretazioni francesi di Vico al contesto più ampio del dibattito internazionale.

[D. A.]

## 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 italorum 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 Caraphaei</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 «lezza 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 Provani 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 «nostro 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 trasnigrazione 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 «fiscare 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, *Giambattista 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.*

XXXVIII (2008) 1

FULVIO TESSITORE, *Per la Terza Serie*; ENRICO NUZZO, *Gli studi vichiani di Eugenio Garin*; ANNARITA PLACELLA, *«Ipsi cauda scorpionis in ictu fuit». La congregazione dell'Indice e le Tragedie cinque di Gianvincenzo Gravina.*

SCHEDE E SPUNTI

TADAO UEMURA, *Giambattista Vico nella crisi delle scienze europee*; S. ÖNAL, *Rassegna di studi su Vico in Turchia*; MONICA RICCIO, *Modelli politici europei e 'barbarie turca'. Il pensiero moderno tra confronti e luoghi comuni*; G. CACCIATORE, V. GESSA KUROTSCHKA, F. TESSITORE, *Note su Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana di Jürgen Trabant.*

GIUSEPPE CACCIATORE, *Universalismo etico e differenza: a partire da Vico*.

SCHEDE E SPUNTI

*Le scienze della vita nel Settecento meridionale (1732-1806)*

MAURIZIO TORRINI, *Introduzione*; GINO L. DI MITRI, *Scienza sistematica e tecnologia empirica in Antonio Minasi*; ROBERTO MAZZOLA, *Tradizione ippocratica e nuova scienza in un raro opuscolo di Felice Roseti*; ANTONIO BORRELLI, *Medicina, scienza e politica in Michele Sarcone*; DAVIDE ARECCO, *Il principe di San Severo (1710-1771) nella storia della biologia. Un'interpretazione*; SALVATORE SERRAPICA, *Critica dell'analogia: Cavolini e Bonnet*; ORESTE TRABUCCO, *Medicina, erudizione, vita civile nel carteggio Bianchi-Catani*; MARIA TOSCANO, *Metodo sperimentale ed emancipazione sociale. Il gabinetto scientifico di Ascanio Filomarino della Torre*; ROSSELLA DE CEGLIE, *'Recueil des pensées'. Idee sul trasformismo a Napoli nel primo Ottocento*.

## VOLUMI EDITI DELL'EDIZIONE CRITICA DELLE OPERE DI GIAMBATTISTA VICO

- I. *Le Orazioni inaugurali. I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (Bologna, Il Mulino, 1982)
- II/1. *La congiura dei principi napoletani. 1701*, a cura di Claudia Pandolfi (Napoli, Morano, 1992)
- XI. *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di Manuela Sanna (Napoli, Morano, 1992)
- XII. *Varia. Il 'De mente heroica' e gli scritti latini minori*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (Napoli, A. Guida, 1996)
- II/2. *Le Gesta di Antonio Carafa*, a cura di Manuela Sanna (Napoli, A. Guida, 1997)
- II/3. *Minora. Scritti latini storici e d'occasione*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (Napoli, A. Guida, 2000)
- XII/2. *Le iscrizioni e composizioni latine*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (Napoli, A. Guida, 2004)
- VIII. *La Scienza nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini, con la collaborazione di Manuela Sanna (Napoli, A. Guida, 2004)



## 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, Savinio, 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*. Con una nota di F. Tessitore
48. David Armando, Monica Riccio, *Settimo contributo alla bibliografia vichiana (2001-2005)*

LABORATORIO DELL'ISPF  
RIVISTA ELETTRONICA DI TESTI, SAGGI E STRUMENTI  
*Rivista semestrale*

ISPF-LAB  
An E-Journal of Texts, Essays and Tools  
*six-monthly review*  
«[www.ispf.cnr.it/ispf-lab/](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab/)»  
ISSN n. 1824-9817  
copyright ISPF © tutti i diritti riservati

ISTITUTO PER LA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO E SCIENTIFICO MODERNO

Comitato Direttivo: Silvia Caianiello, Enrico I. Rambaldi, Manuela Sanna  
Comitato Scientifico: Maria Conforti, Emilia D'Antuono, Maria Teresa Monti,  
Sandro Nannini, Stefano Poggi, Amadeu Viana  
Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

Numero IV (2007) 2

TESTI

EDIZIONE DI VICO ONLINE  
a cura di Leonardo Pica Ciamarra  
Giambattista Vico, *Epistole 1729-1743*

RISTAMPE ANASTATICHE DELLE PRIME EDIZIONI VICHIANE  
a cura di Roberto Mazzola

G. VICO, *De mente heroica*, 1732

STRUMENTI

ARCHIVIO DEL «BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI»  
a cura di Roberto Mazzola e Ruggero Cerino  
«Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XXI-XXV (1996-2000)

Numero V (2008) 1

TESTI

EDIZIONE DI VICO ONLINE  
a cura di Leonardo Pica Ciamarra

G. VICO, *De Mente heroica*

RISTAMPE ANASTATICHE DELLE PRIME EDIZIONI VICHIANE  
a cura di Roberto Mazzola

G. VICO, *De antiquissima italarum sapientia*

SAGGI

PERCORSI DELLA VERITÀ

*Introduzione*

ALESSANDRO STILE, *Pilato sempre*

MANUELA SANNA, *Ponzio Pilato e la metafora del potere nella sua forma di verità*

MULTITUDO. VARIAZIONI DEL LINGUAGGIO POLITICO MODERNO  
a cura di Monica Riccio

MONICA RICCIO, *Una giornata di studio*

ANTONELLA DEL PRETE, *Menu peuple, multitude, populace: considerazioni sul  
vocabolario politico-sociale di Jean Bodin*

PAOLO CRISTOFOLINI, *Populus, Plebs, Multitudo. Nota lessicale su alcuni interscambi  
e fluttuazioni di significato da Livio e Machiavelli a Spinoza*

MONICA RICCIO, *Vico e la moltitudine «soddisfatta e contenta»*





Finito di stampare nel giugno 2009  
dalla LOGIMAR srl - Torino

