

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Anno XXXIX
2/2009

Terza serie



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno XXXIX - 2/2009 - Terza serie

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

Prezzo del volume: € 24,00

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

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

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

www.storiaeletteratura.it

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Consiglio scientifico

Paolo Cristofolini, Antonio Garzya, Fabrizio Lomonaco,
Josep Martinez Bisbal, 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.

SOMMARIO

ENRICO NUZZO, Spazi e tempi del Mediterraneo nella storia vichiana della civiltà. Il <i>Diritto universale</i>	p.	7
--	----	---

SCHEDE E SPUNTI

ANGELA CATELLO-ALESSANDRO STILE, Tiepolo, Vico e il ‘mito di Venezia’	»	73
---	---	----

Note su <i>Vico. Storia, linguaggio, natura</i> , di Vincenzo Vitiello. Contributi di MASSIMO CACCIARI, GIUSEPPE CACCIATORE, ENRICO NUZZO, MANUELA SANNA, CARLO SINI, FULVIO TESSITORE, VINCENZO VITIELLO	»	103
---	---	-----

ANDREA SANGIACOMO, Vico e la vocalità del linguaggio nella storia della critica	»	147
---	---	-----

RECENSIONI

STEFANIE WOJDICH, <i>Vico und die Hermeneutik. Eine Rezeptionsgeschichtliche Annäherung</i> (Giuseppe Cacciatore)	»	173
---	---	-----

LUIGI FERRERI, <i>La Questione omerica dal Cinquecento al Settecento</i> (Raffaele Ruggiero)	»	178
--	---	-----

TADAO UEMURA, <i>Muchō no ansanburu</i> [“Ensamble atonale”] (Francesco Campagnola)	»	189
---	---	-----

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	»	195
--------------------------	---	-----

SPAZI E TEMPI DEL MEDITERRANEO NELLA STORIA
VICHIANA DELLA CIVILTÀ.
IL DIRITTO UNIVERSALE

1. Nella sterminata miniera della riflessione vichiana può sollecitare diverse indagini la trattazione in essa del plesso tematico relativo al 'Mediterraneo'.

Per cominciare dai 'minora', un tale plesso investe pure temi, problemi, 'lessicali', attinenti alla storia del linguaggio vichiano (e più in genere alla storia della lingua), oltre che al suo 'lessico concettuale': e dunque le assunzioni in italiano di termini o sintagmi quali «mare internum», per designare il mare Mediterraneo, o l'aggettivo latino «mediterraneum», che – è opportuno ricordare – il pensatore napoletano adottò per designare in primo luogo le regioni interne, continentali, a partire da quelle delle terre e genti mesopotamiche, etc.¹

¹ Come è noto ai lettori di Vico, questi, da solidissimo cultore della lingua latina quale era, tra i due impieghi allora correnti in italiano del termine aggettivale «mediterraneo» adottò quello (ancora ben presente ai suoi tempi, ma poi caduto in disuso) che riproduceva il significato della parola latina: per il quale essa designava appunto regioni interne, non prossime al mare, eventualmente continentali. Tuttavia si può osservare che, accanto all'uso della consueta espressione «mare internum» per indicare il mare mediterraneo, nel *Diritto universale* (che è l'opera sulla quale mi concentrerò in queste pagine) egli impiegò anche quella di «mare mediterraneum»: cfr. da un lato *De constantia iurisprudentis* (da ora in poi *De const.*), II, XVII, [20], dall'altro *Dissertationes*, in G. VICO, *Opere giuridiche* (da ora in poi *OG*), a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. 505, 873. «Per quae conficitur ad extremum primos homines mediterranea regionum insedissee (ut Noachus eiusque familia. Unde primum assyriacum imperium totum mediterraneum fuit): gentes minores deinde occupasse maritima». Nella traduzione italiana di questo testo, di Sandro Barbera, adottata dal curatore (quella delle *Notae* e delle *Dissertationes* si deve invece a Lucia Fiorentini): «Se ne deduce, da ultimo, che i primi uomini si insediarono nelle regioni interne (così Noè e la sua famiglia, donde il primo impero assiro, che fu un impero continentale); le genti minori occuparono in seguito le regioni maritti-

Ma quel plesso abbraccia un arco tematico e problematico ben più ampio, e centrale nel nostro discorso, che – centrato sul mare mediterraneo e sull'insieme di nazioni, forme di civiltà su di esso gravitanti – si apre a svariati significativi compiti di indagine.

Tra questi, inizio a indicarne uno piuttosto delimitato: vale a dire un ritorno di approfondimento – in un riattraversamento genetico del pensiero vichiano – sulle presenze, e non soltanto nel 'primo Vico', della concezione 'patriottica' di un'area mediterranea 'italica' luogo privilegiato di speculazione, civiltà².

me» (p. 504). Per la denominazione del mare mediterraneo come «mare internum» si veda, ad es., *De const.*, II, XVII [21, 28], XXX [8], pp. 507-509, 661, o *Dissertationes*, VII [9], p. 877. Invece per un uso dell'espressione «mare Mediterraneum» si veda la citata pagina (p. 873) 'De primis coloniis' delle *Dissertationes*: in queste si veda ancora l'uso di «mediterranea ora», «mediterranei litora» (pp. 871, 878).

La prima stesura della *Scienza nuova* – in pagine che interessano molto il nostro tema ('*Scoperta la guisa delle Colonie Eroiche Oltramarine*') – mantenendo l'aggettivo «mediterraneo» per designare le terre continentali, assumeva accanto al sostantivo «Mediterraneo», per indicare tale mare, anche il calco dell'espressione latina, «Mare Interno», o «Mar'Interno»: un uso successivamente lasciato cadere, ma già presente in precedenza. Si vedano la *Seconda risposta*, ossia la *Risposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»* (d'ora in poi *Seconda risposta*), in ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 147 (d'ora in poi *OF*)); quindi *Principj di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni...*, Napoli, Felice Mosca, 1725, pp. 147-148; nell'edizione di ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, §§ 236, 237, pp. 1094-1095.

In linea di massima citerò da tale edizione per la prima e la terza versione della grande opera vichiana, impiegando rispettivamente le sigle *Sn25* e *Sn44*, e facendo seguire all'indicazione del numero dei 'capoversi' (secondo la paragrafazione introdotta da Nicolini, e seguita anche da Battistini) l'indicazione delle pagine. Della seconda edizione dell'opera, *Cinque libri di Giambattista Vico de' principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, ora possiamo consultare la preziosa edizione critica a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004. Da essa citerò adottando la sigla *Sn30EC*. Come è noto, per la lettura delle edizioni originarie delle tre versioni dell'*opus magnum* vichiano ci si può avvalere delle importanti ristampe anastatiche rispettivamente a cura di T. Gregory (Roma, vol. I, 1979), di M. Sanna e F. Tessitore (Napoli, 1991), e di M. Veneziani (Firenze, 1994): da esse citerò utilizzando le seguenti sigle: *Principj25*, *Principj30*, *Principj44*. Per la storia e il significato della costellazione di termini che dall'età antica alla moderna si sono riferiti al 'Mediterraneo', si può rinviare alle sintetiche, esperte pagine di N. MINASSI, *Mare mediterraneo*, in *Lo sguardo azzurro. Costanti e varianti dell'immaginario mediterraneo*, a cura di M. T. Giaveri *et alii*, Messina, 2008, pp. 17-23.

² Su modalità e significati di un discorso che si potrebbe definire di 'patriottismo ita-lico' (ad esempio con consistenti eredità dell'impostazione 'geografico-culturale' laerzia-

In una certa misura connesso a tale compito, sarebbe poi quello di seguire un discorso che riguardi, per così dire, non ‘Il Mediterraneo in Vico’, ma ‘Vico nel Mediterraneo’: un discorso cioè circa la possibile collocazione del pensatore meridionale in larghissime tradizioni di pensiero, di civiltà, che sarebbero proprie dell’area mediterranea, del suo carattere ‘temperato’, del suo segno ‘meridiano’, etc. Ma si tratta di un tipo di discorso sul quale – ad averne tempo – sarebbe utile intervenire soprattutto, mostrandone i notevoli rischi, per richiamare in gioco la pur interessante storia, e fenomenologia, del ‘mito del Mediterraneo’³. Una storia da tenere presente accanto alla ben più significativa storia della riflessione sulla *Eigenart*, sulla peculiare individualità, in primo luogo ‘identità culturale’ (che non è l’‘essenza’), del Mediterraneo, in una vicenda teorica oltre che storiografica che ha annoverato svariate voci importanti (nel Novecento da Philipppson a Braudel, per dire soltanto di nomi che dovrebbe essere superfluo rammentare)⁴. O una sto-

na circa la storia delle sette filosofiche, etc.) rinvio per brevità ad un mio lavoro: *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. X, t. III, Napoli, 1992, pp. 17-127 (in partic. pp. 26 sgg.). Il tema della ‘antichissima sapienza italica’ è stato affrontato sistematicamente da Paolo Casini, il quale ha inteso evidenziarne, per quanto attiene a Vico, i non indifferenti caratteri di angustia teorica, e anche gli elementi di relativa persistenza, nel più generale quadro dell’agire di un’«iniziazione pitagorica», platonizzante-ermetica, del suo pensiero: cfr. P. CASINI, *L’iniziazione pitagorica di Vico*, in «Rivista di storia della filosofia» LI (1996), pp. 865-888, e poi l’organico lavoro *L’antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, 1998, in partic. pp. 182-196.

³ Pur non aderendo ad arrischiate vedute, quale quella del guardare a Vico «come al pensatore mediterraneo che ‘la sa più lunga’ del pensiero continentale (non mediterraneo)», non sfugge alle insidie del tema, confuso nella sua stessa costituzione, G. PRESTIPINO, *Memorie mediterranee in Vico e nella sua eredità meridionale*, nel volume collettaneo *Mediterraneo e cultura europea*, Soveria Mannelli, 2003 (per le parole citate p. 62). L’autore era già intervenuto sull’argomento più concisamente: *Sulle fonti e sulla fortuna di Vico pensatore mediterraneo*, in «Critica marxista», 2002, V-VI, pp. 80-90. Nel volume che si è citato non mancano contributi più convincenti, sui quali non mi soffermo.

⁴ La nozione di ‘Eigenart’ richiama appunto il titolo della nota opera di A. PHILIPPSON, *Das Mittelmeergebiet. Seine geographische un kulturelle Eigenart*, Leipzig, 1904. Mi guardo bene anche dall’avviare soltanto uno sguardo sulla vastissima letteratura che investe il fascinoso tema dell’‘identità mediterranea’, dell’‘idea’ stessa di Mediterraneo, e dal richiamare le principali discussioni e più solide acquisizioni sulla materia: che pure spesso sarebbe opportuno tenere presente esaminando le vedute di Vico. Questi chiaramente appartiene ad un tempo nel quale ancora non si è prodotto uno sforzo di elaborazione organica di un’‘idea’, di un’‘essenza’, del Mediterraneo, di un’«mondo mediterraneo» e di una «storia mediterranea», nonché di una «storia dell’idea mediterranea». Sono nozioni ed espressioni, queste ultime, ben più tardi divenute più o

ria da tenere presente appunto affrontando il compito fascinoso di ristudiare in Vico, attraverso Vico, la vicenda della rimeditazione moderna di 'figure mitiche mediterranee' (da Nettuno o dalla stessa Medusa a Pelasgo, Dedalo, Teseo, e così via).

Pure tali compiti, a volere affrontarli, rinviano in notevole misura a quelli più grossi, comunque largamente preliminari, ai quali invita il tema 'Vico-Mediterraneo'. Intendo in primo luogo un lavoro di analitica ricostruzione sistematica di tutta la vicenda della meditazione vichiana, e soprattutto degli esiti della fondazione di un'inedita globale storia della civiltà umana: una ricostruzione centrata, attraverso la cruciale angolazione 'mediterranea', sui caratteri e la storia (e quindi anche la 'geografia') delle nazioni.

Quella fondazione di una nuova storia totale dell'umanità spicca come un capitolo essenziale, del tutto peculiare, in una stagione della cultura europea, tra fine Seicento e Settecento, nella quale si diedero prove

meno consuete: come nella 'seminale' opera, che dovrebbe essere superfluo richiamare, di F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949, o in più recenti lavori come quello (diversamente orientato) di P. HORDEN-N. PURCELL, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford, 2000 (l'espressione «storia dell'idea mediterranea» ricorre nel titolo di un capitolo del recente libro di S. BONO, *Il Mediterraneo da Lepanto a Barcellona*, Perugia, 1999).

Le pagine che seguono provano a rispondere fattualmente al quesito critico del se e come Vico possa essere inserito in una storia della riflessione sul Mediterraneo: sul come in effetti possa essere lecitamente richiamato anche a proposito della genesi (ovviamente non filologica) della veduta, propriamente braudeliana, del Mediterraneo come uno 'spazio-movimento', uno spazio unito, istituito, dai popoli del mare (sulla base di un'omogeneità geografico-climatica). Vico – si vedrà tra breve – offre (sulla base di una sorta di 'antropologia del mare') la veduta inedita di questo mare, e delle terre che danno su di esso, come di uno spazio alle origini, per lungo tempo, totalmente deserto, un luogo assolutamente non umano, e quindi in un certo modo istituito dai primi 'popoli del mare' o dai popoli che tali divengono in un certo momento del loro processo di sviluppo. Per non dire poi di altre problematiche, come di quella stessa delle 'figure mitiche mediterranee' oggetto di studio della matura indagine storico-archeologica, filologica, antropologica, etc. Non bisogna attendere più tardi sviluppi di un'ormai rigorosa ricerca filologica e archeologica per ripensare e ribaltare tradizioni pertinenti a figure quali quelle di Orfeo, Dedalo, etc. «Il Dedalo storico non è mai esistito. Questa lucida constatazione, con la quale però poco si chiarisce e dalla quale nulla si ricava, è il risultato di più di cento anni di ricerca filologica e archeologica» (D. WILLERS, *Dedalo*, nella einaudiana grande opera su *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II/1, p. 1295). Magari con eccessiva fiducia nei risultati della sua spregiudicata ermeneutica, il filosofo napoletano era presto pervenuto alla stessa premessa. Sulla trattazione vichiana di figure mitiche marcatamente 'mediterranee', tra le quali appunto Dedalo, Teseo, Arianna, gli Argonauti, ecc., si verrà più avanti.

rilevanti di nuovi generi di pensiero e di scrittura impegnati nella ricostruzione della storia universale della civiltà, o (che non è lo stesso) delle civiltà. Richiederebbe un non breve discorso, qui improponibile, una pur sintetica chiarificazione dei caratteri di novità e fertilità dell'impresa vichiana. Ma qualche cenno può essere opportuno agli inizi di questo contributo.

Di quei caratteri va riconosciuta e approfondita la stretta congiunzione con tratti 'tradizionali', quali l'intento di tenere assieme, su di un saldo fondamento metafisico-teologico, storia sacra e storia profana, o l'accanita difesa della teoria dell'origine monogenetica di tutte le stirpi, nazioni, umane, entro un quadro cronologico ortodosso, etc.

Ma quei caratteri di marcata o assoluta originalità sono indubitabili e spiccano nella comparazione con i più diversi paradigmi di generi di scrittura coevi e anche successivi. Essi riguardano in primo luogo il piano epistemico: e qui l'energia dell'ambizione 'dimostrativa' del pensiero vichiano appare insuperata anche dalle prove più accorte della meditazione storica europea settecentesca rette dalla chiave eminentemente 'ipotetica', 'congetturale', dell'approccio all'interpretazione e narrazione storica. Quei caratteri attengono poi, innanzitutto, all'inedita conquista di una concezione genetica, 'storicizzante' (ma anche idonea a riconoscere costanti 'strutturali') in primo luogo della costituzione antropologica dell'umano, e quindi di tutte le sue forme storiche. Ma quei caratteri concernono anche una considerazione totale e assolutamente unitaria (sulla base dei principi teorici guadagnati) delle forme 'materiali' ('economico-sociali', a loro volta condizionate da fattori 'ambientali', geografici) e 'culturali' (linguistiche, religiose, politiche, giuridiche, etc.) delle società umane, la quale precede di molto (beninteso con tratti particolari) le impostazioni delle vedute e teorie 'stadiali' della riflessione scozzese, francese, del secondo Settecento⁵.

⁵ Su tutta la materia evocata mi restringo a richiamare, tra i miei lavori in tema di 'epistemologia del sapere storico' e di 'storia della civiltà' in Vico, due sezioni almeno di un mio volume: *La «critica di severa ragione» nella scienza della storia. Vico e l'ermeneutica dei tempi favolosi attorno al primo '700; L'umanità di Vico tra le selve e le città. Agli inizi della storia della civiltà nel 'Diritto universale'*, in ID., *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2001, pp. 57-164. In un contributo nel quale mi propongo programmaticamente di rinunciare, salvo qualche caso sporadico, alla citazione della letteratura secondaria (che è estesissima su molti dei campi di indagine affrontati) potrà apparire inelegante il richiamare più volte miei lavori. Ma rinviare ad essi, ed ai loro apparati critici, sia pure il più discretamente possibile, mi

Di qui anche il compito, finora non assolto, di un lavoro organico di analisi comparativa dell'impresa vichiana con più o meno coeve opere rappresentative dei modelli di una nuova storia universale del genere umano (e dunque anche del posto in esse dato alle nazioni, alle forme politiche e culturali, insediate sul «mare interno» prima e dopo la formazione dell'identità europea). Un tale compito richiede che si prendano in esame diversi modelli (diversamente, si potrebbe dire, 'sistematico-analitici') di storia universale, generale, del mondo⁶: le reiterate filosofie della storia alla Bossuet accanto alle ricostruzioni degli 'eruditi cristiani' sui tempi favolosi dell'umanità; le 'storie del mondo', o 'generali', 'universali', seicentesche e primosettecentesche (con la narrazione 'sistematico-temporale' dall'origine del mondo ai tempi contemporanei), pur sempre di impianto tradizionale nell'impiego dei quadri temporali e dell'uso scarsamente critico delle fonti (dalle prove inglesi di Raleigh, Howell, a quelle dell'erudizione tardoseicentesca e primosettecentesca); le prove di un'estensione 'spaziale' delle forme storiche esaminate ancora date nei paradigmi barocchi dei 'teatri', dei 'mappamondi' storici (magari ancora associati, come nel *Mappamondo storico* iniziato da Antonio Foresti, all'antico schema teologico delle quattro monarchie); anche le prove di una tale estensione nella direzione di una scienza rigorosa dei principi delle società, fondata sull'indagine delle loro cause di natura psico-antropologica e naturale e/o culturale (Montesquieu, etc.); o le prove di una visione totale dei 'costumi' dei popoli retta dallo spirito della critica filosofica (Voltaire, etc.); fino alle prove della storia della civiltà nella chiave delle teorie 'stadiali' del suo sviluppo (alle quali diventa intrinseco un discorso sulle differenze tra i popoli che le vincola largamente alla 'natura', ma dissociandole – nelle nuove vedute sulle 'razze', sulle 'specie' – oltre che dal discorso teologico, anche da quello sul 'clima').

Compiti di tal genere andavano al più evocati in un contributo quale il presente. Essi andavano tuttavia richiamati per introdurre più agevol-

pare opportuno proprio perché più volte sarò indotto nel testo a richiamare materie ed esprimere tesi in modo enunciativo.

⁶ Nel saggiare la nozione di un modello 'sistematico-analitico' di storia universale tengo presente l'uso della categoria di «storia universale analitica» in pagine di un bel contributo (e denso anche di indicazioni bibliografiche) di uno studioso assai esperto della materia: G. RICUPERATI, *Comparatismo, storia universale, storia delle civiltà. Il mutamento dei paradigmi dalla «crisi della coscienza europea» all'illuminismo*, in *Le passioni dello storico. Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, a cura di A. Coco, Catania, 1999, pp. 511-580, in partic. pp. 545 sgg.

mente al quadro problematico e alle linee generali del disegno di ricerca che si presenta: particolarmente interessato, sulla sollecitazione del tema 'mediterraneo', a indagare le dimensioni 'topografiche', 'geografiche', della vichiana storia dell'umanità. Perché, come si è poco fa accennato, è viva l'attenzione in Vico ai caratteri, alle 'condizioni materiali' delle forme umane di vita e di società, che sollecitano a studiare nel suo pensiero non soltanto i 'tempi', ma anche gli 'spazi' della civiltà umana.

Sullo sfondo di ricerche da tempo avviate⁷, in queste pagine mi propongo pertanto in primo luogo di mettere a fuoco: la fondamentale griglia problematica e concettuale che a mio avviso risulta operante nella

⁷ Nel quadro dei suoi studi di interesse vichiano – iscritti a loro volta in un arco di interessi che investe crucialmente la coscienza storica moderna – chi scrive è al momento specialmente impegnato in una ricerca sulla vichiana 'storia della civiltà', con un particolare interesse per i caratteri delle nazioni: per la loro strutturale 'natura comune', ma anche per la varietà delle loro forme, derivanti dal gioco di fattori 'fisici' e 'storici'. Tale ricerca si situa entro il più ampio disegno di un'indagine da tempo avviata su una serie di caratteri e figure delle nazioni nella cultura occidentale: ancora centrata sull'area culturale 'napoletana' sei-settecentesca, essa è aperta a non esigue ricostruzioni di alcune delle principali 'tradizioni' di materiali e sistemazioni concettuali ad essa disponibili sulla materia. Su di essa chi scrive ha in mente di riunire per il momento in un unico libro ('Tra 'saggi cinesi' e 'giganti americani') le ricerche sulle posizioni assunte sui caratteri dei popoli nella cultura napoletana tra fine Seicento e Settecento e le ricostruzioni a tal fine condotte sulle principali vicende di almeno alcune tradizioni, 'linguaggi', di cui si dirà subito qualcosa.

Per primi contributi sulla linea di investigazione sui popoli americani in Vico, e soprattutto sui dibattiti sui 'giganti', ed in particolare su quelli 'patagonici' che investirono la cultura napoletana (e non soltanto con Vico, ma anche con Ferdinando Galiani, etc.), e sulle tradizioni di materiali (narrativi, rappresentativi, concettuali, etc.) che erano gli antecedenti di quei dibattiti, e furono da questi a loro volta alimentate e modificate, mi sia consentito richiamare: E. NUZZO, *Aux confins de l'humain. Les «Corps démesurés» des géants dans la culture européenne moderne*, in *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, a cura di Th. Gontier, Louvain-Paris, 2005, pp. 33-57; *Forme smisurate. Figure del disordine nella cultura filosofica e letteraria del Settecento*, in *Ordine. Atti del colloquio internazionale di letteratura italiana*, a cura di S. Zoppi Garampì, Napoli, 2008, pp. 225-280); *Vico e los pueblos del Nuevo Mundo*, di prossima pubblicazione negli atti del II Seminario Internacional 'Giambattista Vico y el mundo moderno' (Tepoztlán, Morelos, México, 29-31 ottobre 2007).

Della linea di indagine sulle 'nazioni orientali' è stato pubblicato, in una stesura 'contenuta', un 'capitolo': ID., *Gli «Sciti» e i «Chinesi» di Vico*, in *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, a cura di D. Armando, F. Masini, M. Sanna, Roma, 2008, pp. 301-335. Esso sarà seguito da altri due su *La controversia sulle cerimonie cinesi nella Napoli del primo Settecento* e su *La Cina e Confucio in Paolo Mattia Doria*. Su climi e caratteri dei popoli è di imminente pubblicazione in «Civiltà del Mediterraneo», il primo di una serie di contributi: *Caratteri dei popoli, teorie dei climi, Mediterraneo. I. L'età classica: da Ippocrate ad Arisotele*.

meditazione del pensatore napoletano in materia di ‘storia e geografia del Mediterraneo’; e le principali tradizioni, forme di discorso, in relazione a ciò da lui tenute presenti, adottate, utilizzate, ripensate (seguen- do ad esempio approcci di ordine ‘storico-teologico’, ‘storico-epistemi- co’, ‘materiale-geografico’, ‘ideologico’).

Il più grosso nodo, teorico oltre che storiografico, che l’indagine in proposito incontra, solleva, probabilmente attiene alle forme di ‘causa- lità’ (e ai rispettivi ruoli) attive nella storia umana pensata da Vico: ed in particolare quelle ‘temporali’, ‘storiche’ (a loro volta ‘strutturali’, o più o meno ‘contingenti’, ma anche, ovviamente, di natura ‘teologica’), e quelle ‘fisiche’, ‘spaziali’ (‘naturali-climatiche’, più ristrettamente ‘geografiche’, etc.).

Infatti il tema del Mediterraneo, rinviando a quello più generale di una storia globale della civiltà umana in Vico (e nel tempo suo), rinvia anche a quello – come sopra si è accennato – di una storia della geogra-

⁸ La considerazione vichiana della «civiltà», della «vita civile», nel quadro della sua attenzione alla ‘politicità’ di tutte le vicende umane, attende ancora l’adeguata tratta- zione organica che merita. E per un’opportuna indagine lessicografica relativa alla costellazione terminologica, e concettuale, che ha a che fare con la ‘civiltà’, comincio con il segnalare l’uso proprio del lemma «civiltà» nella *Sinopsi del Diritto universale*, in OG, p. 9: «restando ivi tutte le arti della civiltà [...]».

Sulla concezione di Vico della «civiltà» si consideri che per lui è già una «mente umana civile» la primissima mente umana (rinata all’umanità), la quale elabora poetica- mente la «metafora, che fu la prima a concepirsi [...] e la più sublime di quante se ne formarono appresso: che ‘l mondo e tutta la natura è un gran corpo intelligente». Allora si formarono le «false religioni» tramite le quali gli uomini «dalla loro bestiale libertà [...] si ricevettero a vita civile». E nella conquista di quelle pur false religioni, sulla base dell’esercizio di una «*sapienza civile*», si «produsse la nobiltà con queste *belle arti civili* che adornano tutta l’umanità migliore, le quali sono: vergogna di sé medesimi [...], castità de’ matrimoni [...], pietà verso i difonti [...], industria di coltivare i campi [...], forza di difendergli da’ ladroni [...], generosità e giustizia di ricevere gl’ignoranti ed infelici». Dove l’ultima soltanto di tali «arti civili» presiede ad un articolarsi di relazioni umane sociali, tra «ottimi» e «famoli», «nobili» e «plebei», dai quali poi sorge una com- plessa vera e propria «vita civile» propria delle «città», quando «sopra i domini sovrani de’ primi padri sursero le prime repubbliche e, con essi, la civiltà» (la quale nel suo senso più lato pertanto per essere tale non ha a che fare necessariamente con la *civitas*).

Se nodo imprescindibile, conquista essenziale del pensiero vichiano è la ridefinizio- ne in termini dinamici della natura umana, a conquistare processualmente la quale con- corrono di necessità, e benemeritamente, pure le sue espressioni più contratte ed ele- mentari, l’‘umanità’ di tali forme (e anche il loro concorrere alla ‘civiltà’) di principio non è sottoponibile ad un giudizio di esclusione sulla scorta dei caratteri leggibili nel *telos* di tale natura, in una sua piena compiutezza (mai peraltro *de facto* raggiungibile), o in una gradazione già alta da essa conquistata. Non mi pare quindi che possa essere

fia delle civiltà, delle culture, costituenti quella civiltà⁸: una storia a cui collabora significativamente una considerazione delle condizioni 'geografiche' del vivere umano (sia nella forma generale dei climi, sia nella forma più determinata dei siti particolari nei quali si trovano a vivere e svilupparsi le singole nazioni).

In tal modo in ultimo è chiamata in gioco la questione dei modi, ma anche dei 'limiti', dell'impresa di storicizzazione della natura umana compiuta dal pensatore napoletano. Un'impresa imperiosa, ma anche aperta a diverse prospettive e forme di adozione, introduzione, ripensamento, di importanti materiali, e relative concezioni, pertinenti alle ragioni 'materiali-spaziali', 'geografiche', dei processi di caratterizzazione e sviluppo dell'umano: prospettive che spaziano da un'inedita ricostruzione associante elementi 'culturali', 'mitologici', forme psicologiche, contesti e fenomeni 'materiali'⁹, alla riproposizione di ben più tra-

sollevata la questione della qualifica di umanità (e tanto più poi possa essere questa negata) in ordine alla condizione originaria dello stato delle famiglie, dei polifemi pii, viventi nella solitudine delle caverne, assoluti sovrani dei propri figli e poi dei «famoli». Si veda invece quanto sostiene – in un lavoro che ha pure diversi meriti – M. PIA, *I fondatori delle nazioni*, Pisa, 2003: «I polifemi vivevano nelle caverne e [...] avevano auspici, religioni ma non per questo si parla di umanità. Infatti umanità significa giusta statura, [...] significa essenzialmente società e non selvatichezza [...] Questo stato dei primi padri di famiglia, come umanità e società, si rovescia e si contraddice, nella condizione, solitaria e ciclopica, dei giganti pii». Solo «la fondazione delle città e delle nazioni», allora, «viene invece a determinare non solo l'articolazione della società [...], ma della stessa umanità» (pp. 50-51). Nelle citazioni precedenti ho scelto di fermarmi su alcuni dei numerosi luoghi della prima versione della *Scienza nuova* che, per restare ad essa, potrebbero in proposito essere richiamati: cfr. *Sn25*, §§ 111, 25, 120-122, 396, pp. 1040, 992, 1044-1045, 1170 (il corsivo è mio, nel senso che in alcuni casi ho reiterato gli impieghi vichiani del corsivo, accompagnati e rafforzati dal maiuscolato – «*Sapienza Civile*», «*belle arti Civili*» – che si leggono nell'edizione originaria: p. 87). Sulla concezione vichiana della profonda politicità di tutte le vicende umane mi vedo indotto a rinviare ad altre mie pagine: *Tra religione e prudenza. La 'filosofia pratica' di Giambattista Vico*, Roma, 2007, a partire dall' *Introduzione*, pp. XVIII sgg.

Un'indagine organica su nozioni e termini (a partire da quelli latini di «*humanitas*», «*cultus*», etc.) che Vico adotta, ripensa, riformula, in ordine alla costellazione concettuale della 'civiltà', della «*civilisation*», risulterebbe anche un contributo significativo alla storia di tale costellazione: inserendosi in una linea di riflessione critica che conta – come è ben noto – voci assai importanti (almeno da quelle novecentesche di Febvre e Braudel, Tenenti, Starobinski, etc.) e svariati recenti contributi utili (si pensi in Italia a quelli di Pietro Rossi) su cui non è certo il caso di soffermarsi in questa sede.

⁹ In una lettura assieme dell'«arcaico» e dell'«antichità classica» che più volte fa venire alla mente innovative «scuole» della cultura contemporanea (penso ad esempio a quella francese nata dalla «psicologia storica» di Meyerson).

dizionali vedute circa la causalità climatica in ordine alla determinazione dei caratteri dei più diversi popoli.

Il discorso dovrebbe qui allargarsi, come non è possibile fare, ad una disamina approfondita di 'spazio e tempo in Vico' (comunemente studiato soltanto come pensatore del 'tempo'), e alla considerazione che in effetti la grande apertura allo 'spazio' che la meditazione vichiana presenta si rivela interna al suo stesso disegno di rimediazione del 'tempo', dei tempi, dell'umano. Se infatti tale meditazione doveva tenere insieme, ma anche distinguere, storia sacra e storia profana (il cui tempo non era più quello tradizionalmente sacro), una nuova visione organica di quest'ultima spingeva ad esaminare lo 'spazio' in due direzioni principali: come l'insieme dei 'fattori spaziali', 'naturali', 'materiali', sulla base del condizionamento dei quali (in forma di «necessità», «bisogno», «utilità») largamente si danno sia i processi strutturali di affine sviluppo delle nazioni gentili, sia le differenze tra di queste; come l'insieme degli 'spazi' popolati dalle più diverse nazioni, da rendere oggetto di un'indagine che facesse proprie le esigenze del nascente moderno comparatismo storico. Ma occorre fermarsi qui, e passare ad altri due punti.

Infatti il nodo teorico e critico ora richiamato può essere poi esteso ad almeno altri due momenti critici che l'argomento è idoneo a solleccitare, i quali in diverso modo in ultimo investono il 'tenore ideologico' della riflessione del pensatore napoletano.

Questa, si è detto, può essere considerata e saggiata nel suo impegno a seguire, valutare, i 'luoghi', oltre che i tempi, dei processi di conquista di una «compiuta umanità», e quindi anche delle eminenze della civiltà. Può essere allora saggiata nella forza e nella coerenza dell'impe-

A proposito di forme psicologiche (e di 'psicologia sociale') e di condizioni materiali dei fenomeni storici, accenno soltanto qui ad un punto assai importante. Al fatto cioè che proprio l'impresa di tendenziale onnistoricizzazione del reale storico, conducendo il pensatore napoletano a trovare la spiegazione delle cause dei fenomeni nell'ordine dinamico delle forme della mente umana, e quindi non in generali, universali, 'passioni' umane – diversamente dalla 'direttrice' che da Machiavelli o Hobbes giunge anche a Montesquieu (i «principi» della paura, del senso dell'onore, dell'amore dell'uguaglianza), con più di un'eco ancora in Tocqueville – per altro verso contribuiva a spingerlo a reperire altrove le ragioni del contingente, del determinato, della specificità delle «nazioni». Contribuiva cioè a reperirle segnatamente, in una misura assai larga, appunto in condizioni di ordine 'materiale': nell'insieme di strutturali necessità e utilità anch'esse date in un ordine di sequenze (tali da attivare la dinamica di quelle forme della mente umana); in una serie – si è detto – di svariate condizioni 'spaziali', 'naturali' (generalmente 'geografico-climatiche', o più specificamente 'geografico-ambientali').

gno a mettere alla prova il sicuro significato 'universalistico' del suo impianto teorico. Questo era fondato sul rovesciamento alla radice delle «borie» di nazioni intese a rivendicare lontanissime antichità sapienziali (ed innanzitutto di quelle, come l'egizia, la greca, la stessa romana, viventi attorno ad un mare presentato viceversa come agli inizi spoglio di vita umana o abitato a lungo da genti barbare): onde una nuova concezione del 'barbarico primigenio', per così dire. Un tale impianto era poi diretto a sostenere la veduta che ogni nazione, se non distolta dal seguire l'ordinario «corso di cose umane», ha in sé la forza di procedere verso l'affermazione piena di una comune umanità: onde anche una considerazione del 'barbarico presente' lontana da suggestioni preilluministiche e illuministiche del 'buon selvaggio', ma nella sua sostanza profondamente aperta ad un universalismo più forte di quello circolante in tanto cosmopolitismo illuministico (magari in effettuale contrasto, tante volte rilevato, con un'essenziale prospettiva eurocentrica). D'altra parte ciò non significa che quell'impianto non convivesse con i riconoscimenti che negli apici dei «tempi umani» una «compiuta umanità» aveva trovato il massimo delle sue espressioni nell'Occidente romano (e mediterraneo) o nell'«Europa cristiana» (ormai sempre più non avente al suo centro l'antico «mare internum»)¹⁰.

Quest'ultimo punto (Vico sapeva bene che le vie dei traffici, dell'istituzione delle moderne colonie, da tempo erano diventate quelle oceaniche controllate dai paesi 'atlantici'), e più in genere il tema del mobile mare (sul quale continuerebbero a non avventurarsi gli uomini, dal momento che sul piano generalmente antropologico, essi sono restii «ad abbandonar affatto le proprie terre», secondo le espressioni di una nota «degnità») rinvia ad un ultimo nodo. Esso investe le più remote disposizioni del pensiero vichiano, la sua attitudine alla piena accettazione o meno della sostanza 'dinamica' della 'modernità': problema che, se non si rischiasse banalizzazioni, potrebbe essere posto anche nei termini della domanda se Vico sia in ultimo portatore di un 'pensiero della terra' o del 'mare'.

Anche su ciò dirò qualcosa in questa sede. Ma un principio di misura (o di non eccessiva dismisura...) che questo contributo ha da rispet-

¹⁰ Su tali tematiche rimando, tra i miei lavori, a *Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico*, in «Cuadernos sobre Vico» XV-XVI (2003), pp. 151-162; *Cittadini della storia. La «gran città del gener'umano» in Giambattista Vico*, in *L'idea di cosmopolitismo. Circolazione e metamorfosi*, a cura di L. Bianchi, Napoli, 2002, pp. 71-89, saggio riproposto poi, in una stesura rielaborata, nel cit. volume *Tra religione e prudenza*, pp. 297-316.

tare impone di limitarsi a saggiare la riflessione vichiana sul nostro argomento attraverso una prima disamina circoscritta agli scritti che compongono il *Diritto universale*, nei quali quella trovò un suo primo assetto assai significativo e per più aspetti decisivo. Si lasceranno dunque pressoché totalmente da parte precedenti interessi e momenti discorsivi che avevano investito i rapporti tra le nazioni (e in particolare quelle mediterranee); e ci si limiterà a fornire poche indicazioni circa i successivi sviluppi della meditazione vichiana sulla materia. Non soltanto. Già per quanto riguarda gli scritti del *Diritto universale* – sarà opportuno concentrarsi sulla trattazione che in essi si rinviene relativa alle epoche del tempo oscuro e favoloso del genere umano. Ma in proposito ancor prima sarà opportuno offrire una prima presentazione generale delle forme temporali epocali entro cui la meditazione vichiana colloca le esperienze del mare, e di quello mediterraneo in particolare.

2. L'innovativa considerazione vichiana degli spazi e dei tempi delle forme di umanità, civiltà, gravitanti sul mare mediterraneo può essere accostata nei termini di una dialettica di 'de-centramento' (assolutamente tale agli inizi dell'«umanità gentile») e 'ri-centramento', la quale, a sua volta, ci mette in contatto con fondamentali approcci, tradizioni, 'linguaggi', rimodulati nel pensiero vichiano, e prospettive di questo assolutamente peculiari.

Nella ricostruzione compiuta infatti da Vico della storia della civiltà postdiluviana (un'effettiva ri-costruzione, specie per quanto attiene agli sviluppi della prima umanità gentile)¹¹, la storia del Mediterraneo, e delle diverse nazioni su di esso via via gravitanti, segue strettamente la peculiare proposta, laboriosamente consolidatasi nell'opera vichiana, di un'inedita scansione epocale della storia umana. Si tratta della scansione ben nota, divenuta scolastica, che si afferma pienamente nella *Scienza nuova*, di tale storia nelle età «degli dèi», «degli eroi», «degli uomini». Una scansione – facile ricordare – la quale poi almeno in parte si replica nel «ricorso» delle vicende umane dall'età di mezzo sul quale

¹¹ Pare opportuno ricordare che molti, troppi studiosi paiono dimenticare che lo sguardo di Vico si concentra sulla storia dell'umanità gentile, ma non cancella, invece mantenendole sullo sfondo o seguendole in parallelo, la storia sua 'prediluviana' (che segue peraltro alla caduta da una più originaria vicenda narrata dalla scrittura) e la storia del popolo ebreo. Sulle 'storie' di Vico mi sono soffermato in particolare in un saggio dal titolo *I segni delle storie in Vico*, in «Il Pensiero» XLI (2002), 1, pp. 17-30, poi ripreso nel cit. volume *Tra religione e prudenza* alle pp. 1-17.

pensosamente meditava segnatamente l'«ultimo» Vico. In verità la teoria di Vico del ricorso, fin troppo celebre, peraltro si rafforzò tardivamente nella traiettoria della sua riflessione, e non ne decise, a mio avviso, le conquiste più importanti. Comunque, pur tenendo a mente le ingenti difficoltà incontrate da Vico nel «replicare» il corso delle cose umane per quanto concerneva la «barbarie seconda», ed in particolare i «tempi divini»¹², resta che il quadro complessivo delle scansioni della civiltà umana postdiluviana implica che l'interprete il quale ne segua gli sviluppi mettendo a fuoco in primo piano terre, genti, nazioni gravitanti sul mare mediterraneo debba seguirle lungo le sei età, epoche, della canonica suddivisione del «corso» e «ricorso» delle «cose umane»: le ultime tre essendo quelle seguite alle invasioni barbariche, con i ritornati costumi delle età divina ed eroica, e quella dei riconquistati e ulteriormente sviluppati tempi umani.

Volendo anticipare un semplice schema tematico disegnato a fini ermeneutici, si può dire che gli spazi del Mediterraneo, e più in genere le esperienze del mare, secondo la meditazione vichiana abbiano conosciuto dunque sei grandi tempi epocali, meritevoli di essere tutti seguiti in un'organica ricostruzione storica del complesso insieme di vedute del pensatore napoletano sulla materia, un insieme peraltro dinamico e scarsamente o incompiutamente sistematico,

Il primo tempo epocale è quello nel quale il mare mediterraneo non soltanto non fu navigato, ma neppure «tentato»¹³, da parte di gruppi di uomini, per lo più assai dispersi, i quali si erano inizialmente stanziati sui monti, andavano conseguendo appena le prime forme di elementa-

¹² Su tali difficoltà non è assolutamente qui il caso di inoltrarsi. Basterà dire che sullo scenario occidentale (al quale si affiancavano altri più remoti scenari soltanto con il tempo venuti alla conoscenza di questo) la ricaduta nella barbarie non poteva certo avere condotto a riprodurre le medesime sequenze della riconquista dell'umanità da parte dei bestioni fermatisi ai «cenni» di Giove (con lo stato delle famiglie dei polifemi pii, etc.): se non altro per la ragione grossissima che la religione cristiana non aveva avuto soluzioni di continuità. Sia pure con modalità peculiari, tuttavia per Vico erano ritornati «i tempi veramente divini», addirittura con il ritorno, «'n tutti que' secoli infelici», a una «lingua muta» con cui le nazioni potessero comunicare, alla «scrittura geroglifica», ai «giudizi divini», ai «primi asili del mondo antico», fondamento dei «feudi», e così via (*Sn44*, §§1048, 1051, 1052, 1056, pp. 934-937). Restava però a detta dello stesso autore il fatto dell'enorme difficoltà di portare luce sulla «barbarie seconda»: «alla quale, come ad innumerabili altre cose, noi in quest'opera facciamo luce con le antichità della prima (tanto ci sono riusciti più oscuri de' tempi della barbarie prima questi della seconda)» (ivi, 1074, pp. 946).

¹³ Come detta una pagina, già citata, di *Sn25*, § 237, p. 1095.

re sopravvivenza, comunque avevano un naturale sacro terrore delle illimitate distese marine¹⁴. Fu allora un tempo nel quale l'area del mare mediterraneo a differenza di quella orientale mesopotamica, continentale (per via di un 'privilegio dell'Oriente' di matrice innanzitutto 'teologica') fu per la massima parte a lungo priva di vita, per non dire di civiltà: ben lungi dunque dal costituirne il centro, sul che invece concordava larga parte della «boria delle nazioni» e della «boria dei dotti» concentrata sul paradigma greco-romano.

Il secondo tempo epocale è quello contrassegnato in primo luogo dal fenomeno – assai importante nel nostro argomento – delle «prime colonie», delle prime trasmigrazioni per mare dei «famoli» in fuga dalle vessazioni di patrizi crudeli ed in via di corrompimento: un fenomeno (a cui soltanto dopo considerevole tempo seguirono quelli delle «seconde» e poi delle «terze colonie») che contribuisce non poco a segnare la fine dell'età degli dèi, collocandosi pienamente entro quella degli eroi¹⁵.

Il terzo tempo epocale (dei 'primi tempi umani' delle nazioni gentili) del Mediterraneo, nel quale questo è davvero – come effettivo «mare internum» – al centro assoluto della civiltà, è quello che parrebbe avere creato minori problemi all'autore e all'interprete, il quale deve soprattutto seguire in primo luogo le sue ricostruzioni dell'amatissima storia di Roma (nel mentre il materiale principale dell'età eroica era attinto soprattutto al paradigma greco emblematicamente offerto negli scritti omerici): storia nella quale si affermavano sempre più le «pratiche» dell'attingimento della massima giustizia giuridica e civile, in un tempo appunto che si fa, prima della decadenza, sempre più «umano».

¹⁴ Alle quali si accostarono – secondo l'«ultimo Vico» – sul finire dei novecento anni dell'età degli dèi. Cfr. *Sn30EC*, p. 276: «incominciaron' i *Principi delle Nazioni a fermarsi* in ciascheduna Terra, dove per fortuna dispersi si ritruovavano, vi corsero i *novecento anni dell'Età degli Dei*: nel cui fine, perché quelli s'erano per la Terra dispersi per cercar pascolo, ed acqua, che non si truovano ne' lidi del mare, queste si eran fondate tutte *mediterrane*; dovettero scender' alle *marine*» (e cfr. *Sn44*, § 736, p. 789).

¹⁵ Su questo fenomeno ha puntato l'attenzione in un bel saggio, intelligente e 'civilmente' ispirato, J. MARTÍNEZ BISBAL, *El timón. La trasmigración marítima de los fámulos rebeldes*, in «Cuadernos sobre Vico» XVII-XVIII (2004-2005), pp. 117-129, poi, in italiano, *Il timone. La trasmigrazione marittima dei famoli ribelli*, in questo «Bollettino» XXXV (2005), pp. 61-79. Il carattere analitico di tale contributo permetterà di rinviare largamente ad esso per quanto riguarda in primo luogo il tema delle «colonie eroiche ultramarine» (*Sn25*, § 233, p. 1093). Dichiaratamente limitato ai soli testi della *Scienza nuova*, tale saggio anche con ciò contribuisce a sollecitare a tenere presente in particolare gli scritti del *Diritto universale*, come è nelle intenzioni di chi scrive.

Il quarto tempo della vichiana 'geografia storica della civiltà' vede in effetti uscire totalmente (e in verità tacitamente) di scena il Mediterraneo, del tutto tramontato come «mare internum». Vico, si è accennato, era in grosse difficoltà (anche di rispetto dell'ortodossia) nell'affrontare sulla scorta dei suoi principi soprattutto i primi tempi della «barbarie seconda» (l'«alto Medioevo», in altri termini)¹⁶: il cui paradigma doveva essere cercato primariamente nei costumi delle barbare genti germaniche venute dal «freddo Settentrione», e in particolare nei principi costitutivi dell'assetto feudale, ritornato nel «ricorso» in terra europea con la riproduzione di forme e conflitti relativi in primo luogo al possesso dei frutti della terra (in un'economia totalmente agraria)¹⁷. Non a caso perciò l'autore della *Scienza nuova* tracciava appena pochi tratti di un disegno sommario sui ritornati «tempi divini», disegno più agevolmente allargato nel passaggio alla ricostruzione dei ritornati «tempi eroici».

Da esso sembrerebbe dedursi facilmente non soltanto l'evidente rottura del «mare Interno» (con la correlativa configurazione, nascita dell'«Europa cristiana»), ma un abbandono del mare simile a quello dell'età originaria. Infatti Vico appare chiaro nell'individuare nella barbarie ritornata un assetto economico privo dell'economia di scambio, a lungo limitandosi questo al baratto di beni naturali primari¹⁸.

A confermare la complessità del tema, e quella di una sua organica trattazione, d'altra parte è anche vero che non gli «addottrinati», ma i tempi barbari – fertili di un ingegno non sottoposto a «lunga, e molta coltivazione» – sono quelli delle massime invenzioni delle «arti». Così avvenne anche nei «*tempi barbari ritornati*», con le «tante, e sì grandi *Invenzioni barbare*», tra cui non mancarono anche quelle che investiro-

¹⁶ Concetto di periodizzazione, il Medioevo, la cui laboriosa introduzione tra fine Secento e primo Settecento si deve segnatamente – come si sa – all'erudito Cellarius (Cristoforo Keller), «un infaticabile scrittore di manuali» in effetti assai fortunati. Per le parole citate cfr. W. K. FERGUSON, *Il Rinascimento nella critica storica* [*The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Mass., 1948], tr. it. Bologna, 1969, p. 114.

¹⁷ In effetti l'esperienza del mondo feudale, impegnando crucialmente la meditazione vichiana, alla ricerca della soluzione della questione delle sue origini, l'aveva condotta alla essenziale decifrazione dell'articolarsi delle relazioni umane, nella originaria barbarie, con gli istituti, i fenomeni, degli «asili», delle «clientele», etc.: di modo che la teoria del «ritorno» dei feudi nell'Europa cristiana costituiva in effetti un 'ritorno' a quell'esperienza la cui osservazione e disamina avevano giocato un ruolo fondamentale nella definizione della costellazione problematica e concettuale vichiana.

¹⁸ Infatti «la barbarie con le violenze rompe la fede de' commerzi, né lascia altro curar a' popoli ch'appena le cose le quali alla natural vita fanno bisogno» (*Sn44*, 1071, p. 944).

no e migliorarono, dandole «compimento», l'arte nautica, con l'invenzione della «bussola nautica da un *Pastore d'Amalfi*» o delle navi «*con le sole vele*» (mentre «gli *Antichi* l'ebbero tutte con *vele, e remi*»)¹⁹.

Piuttosto è da osservare che nei tempi barbari ritornati l'autore non è incline a riproporre il tema di trasmigrazioni eroiche via mare: potendosi invece immaginare che ritenesse assimilabili le prime aperture delle città marinare ai traffici nel Mediterraneo all'esperienza che era stata dei Fenici²⁰.

La rottura del «mare interno» in effetti non viene meno nel profilarsi ed allargarsi dei successivi «tempi umani», pur non impedendo che lo spazio del Mediterraneo si riapra di nuovo a scambi e traffici, tra il persistere del costume «eroico» della pirateria praticata dalle genti della «Barbaria» mediterranea e i rapporti conflittuali con lo stato turco. In un discorso al quale occorre a posteriori dare una sistematicità alla quale evidentemente su questo terreno non aspira (un'operazione da effettuare sempre con la massima cautela critica), pare però piuttosto trasparente la consapevolezza di Vico che passi e si incrementi in larga misura per le vie oceaniche la potenza commerciale e statale delle compagini politiche moderne (le grandi monarchie e repubbliche popolari), in certa misura di pari passo con gli stessi livelli di civiltà culturale e politica: e con tale consapevolezza evidentemente anche quella di un passaggio in seconda linea delle vicende mediterranee²¹.

¹⁹ La materia è a lungo e significativamente trattata in particolare nelle *Correzioni, miglioramenti e aggiunte* terze alla seconda versione della *Scienza nuova*, laddove l'autore indica un'integrazione agli «Ultimi Corollarj dintorno alla Logica degli Addottrinati» (cfr. *Principj*30, p. 239) che però la terza versione non recepisce. *CMA3* in *Sn30EC*, pp. 445-447. Sono pagine che meriterebbero di essere esaminate su diversi punti e aspetti: come la considerazione che l'invenzione della bussola «che compì l'Arte Nautica; ne ha dato lo scuoprimento del Mondo Nuovo, e quasi il compimento della Geografia», con la «magnanima audace impresa» della quale furono protagonisti i «tre Ingegneri» di Colombo, Vespucci e Magellano; la rassegna di invenzioni e ritrovati ad opera anche di genovesi, veneziani, o degli arabi, etc.

²⁰ Dopo gli esempi di «trasmigrazioni de' popoli» avutesi nell'antichità, l'esempio che Vico porta nelle ultime due versioni della *Scienza nuova* relativo a tempi successivi riguarda soltanto il fenomeno ben tardo (e dovuto sostanzialmente alla «somma ingordigia d'arricchire co' traffici») delle «Colonie degli Europei nell'Africa, nell'Indie Occidentali e Orientali»: cfr. *Sn30EC*, p. 116: in una «Degnità» (la VC nella seconda *Scienza nuova*), «Principio delle Trasmigrazioni de' Popoli, delle Colonie Eroiche marittime», etc., che si dovrebbe leggere per intero; e che (come degnità C) si legge poi, con alcuni cambiamenti e un vistoso allargamento, nella terza *Scienza nuova* (*Sn44*, §§ 299-301, p. 553).

²¹ Naturalmente bisogna stare attenti ad evitare ogni anacronismo interpretativo, e

Ma soprattutto sono l'ampliarsi dello sguardo comparatistico richiesto dal profilo sistematico dell'impresa teorica e ricostruttiva del pensatore napoletano, e il tenore di quello sguardo significativamente 'universalistico' (di un peculiare 'cosmopolitismo universalistico') a sollecitare l'attenzione (anche retroattiva) verso una scala globale delle forme della civiltà umana (molte delle quali entrate nello spettro conoscitivo degli europei soltanto dopo le scoperte geografiche): forme sottoposte a un principio di sfalsamento dei tempi storici²²; o forme anche lontane dal 'modello' cristiano europeo, ma che pure nel loro essere «umanissime» o almeno «umane», ad esso si avvicinano in modo rilevante, attestando che «una compiuta umanità sembra essere sparsa per tutte le nazioni» (almeno «in mezzo alla zona temperata, dove nascon uomini d'aggiustate nature»)²³.

Come si vede, soltanto a prima vista gli ultimi tempi epocali del Mediterraneo potrebbero sembrare porre minori problemi all'interprete, il quale abbia seguito l'autore lungo i tempi favolosi, oscuri, sui quali ha esercitato indubbiamente lo sforzo più gravoso e fruttuoso di una straordinaria innovazione teorico-metodica, a sostegno di un impegno ermeneutico assolutamente originale.

Comunque sia, si ha la conferma della complessità del compito critico di seguire organicamente la complicata vicenda della riflessione vichiana sull'arco problematico e tematico investito dall'argomento di cui si discorre. È un compito che richiede di essere assolto appunto con

dunque rendere il pensatore napoletano interessato e consapevole di fenomeni oggetto ben più tardi di sistematica investigazione e categorizzazione: per intenderci, la trattazione della decadenza del Mediterraneo nei termini, alla Immanuel Wallenstein, di una condizione di «semiperifericità».

²² Come sanno gli studiosi del pensiero vichiano, per il principio dello sfalsamento dei tempi storici in esso operante le nazioni hanno ritmi diversi di sviluppo: conseguenti anche a qualità 'naturali' (da mettere in relazione pure con cause 'geografiche', climatiche, ambientali), o a svariate forme di esperienza storica (vicinanza a popoli più progrediti, interruzione dall'esterno dei processi di sviluppo che altrimenti sarebbero maturati autonomamente, come nel caso delle genti americane, etc.).

²³ Come affermano pagine assai importanti poste sul finire del libro V («Del Ricorso delle Cose Umane nel risorgere, che fanno le Nazioni») delle ultime due versioni della *Scienza nuova*, laddove si propone una «Descrizione del Mondo antico, e moderno delle Nazioni, osservata conforme al Disegno de' principj di questa Scienza» (*Sn30EC*, pp. 367-368; *Sn44*, §§1089, 1091, pp. 954-955). Sui tratti di 'cosmopolitismo', meglio di 'universalismo', che connotano significativamente il pensiero vichiano ho già sopra richiamato alcune mie pagine.

un lavoro organico. Perché infine soltanto da un simile lavoro può venire – oltre che la ricostruzione analitica dell’elaborazione di una serie di vedute dell’autore, di loro aggiustamenti e assestamenti, di relativi passaggi testuali, etc. – la risposta alle domande più grosse (che si è cominciato sopra a indicare) che solleva la trattazione vichiana delle esperienze dei ‘luoghi’, e del mare in particolare: in primo luogo in ordine ai soggetti e alle forme della produzione e propagazione della civiltà; all’incidenza di ‘natura’ e ‘storia’ nella definizione dei caratteri e delle vicende delle nazioni; infine alla disposizione ultima dell’autore della *Scienza nuova* verso le dimensioni della stabilità o della dinamicità (anche nei termini della ‘terra’ e del ‘mare’).

La vastità del compito, che richiedeva di essere ulteriormente segnalata, impone però – come si è detto – una limitazione della materia da esaminare adesso più ravvicinatamente. Anche tenendo presente quanto accennato circa il fatto che sull’argomento il *Diritto universale* non è stato sottoposto a nessuno studio, in queste pagine mi soffermerò prevalentemente sul *De constantia* e sulle *Dissertationes*: segnatamente sulla trattazione che in questo testo si dà delle prime esperienze del mare, le quali sono, come si è intravisto, l’accostarsi delle prime genti ai lidi dagli insediamenti sulle alture, la successiva conquista presso alcune di esse delle arti navale e nautica, le prime trasmissioni per via di mare di «famoli» in fuga. Ma mi soffermerò anche sul più generale proporsi di una ‘topografia della civiltà’ la quale, nei testi indicati, conosce anche peculiari configurazioni delle primigenie relazioni tra Occidente e Oriente. In particolare su quest’ultimo punto verteranno le pagine appena successive.

3. Come si è intravisto, veduta essenziale, acquisita fin dal *Diritto universale* e tenuta ferma dalla meditazione vichiana, è che l’umanità gentile si irradiò dal «mediterraneo», continentale, Oriente mesopotamico, e, insieme, che le prime genti si tennero assolutamente lontani dalle distese marittime: per cui le regioni che danno sul mare mediterraneo (tanto più quello occidentale) e ancor più i suoi lidi furono per lungo tempo privi di vita umana.

Sul primo punto il pensatore napoletano chiaramente non innovava sul nucleo di una larga direttrice – connotata, si può dire, dal riconoscimento di un primigenio ‘privilegio dell’Oriente’ – ‘ortodossamente’ consolidatasi nella tradizione occidentale-cristiana: nucleo che al contrario dichiaratamente intendeva difendere contro insidiosissime tesi

quali quelle ‘poligenetiche’. Assumere una tale direttrice (della almeno originaria monogenesi delle razze umane) significava ovviamente in primo luogo adottare la tradizione della «storia sacra», con la sua ‘geografia’ oltre che ‘cronologia del sacro’ (a partire dalla propagazione delle discendenze di Noè dalle terre caucasiche a cui aveva approdato la sua arca)²⁴. Da tale tradizione peraltro non si allontanava la più parte della

²⁴ Si veda, su questo ultimo punto, quanto affermato nel *Diritto universale* a proposito degli Sciti, una *gens* sulla quale occorrerà tornare tra breve. «Schythae propiores Armeniae, in uno e cuius montibus arca, subsidentibus Diluvii aquis, summo haesit» (*De const.*, II, XVII [17], p. 505). All’antica e consolidata tradizione secondo la quale l’arca si sarebbe depositata su uno dei più alti monti dell’Armenia (comunemente identificato con il monte Ararat), Vico poteva attingere da una serie di svariate fonti: da quelle cartografiche, come in edizioni moderne della *Geographia* tolemaica (si vedano ad es. le carte dell’Asia dell’ed. del 1540 curata da Sebastianus Münster) fino a trattati dettagliatissimi, quali quello di Athanasius Kircher, esemplare autore di teorie proprie della più astrusa «boria dei dotti», come Vico l’avrebbe in sostanza qualificato nella *Scienza nuova* del 1730, ma i cui testi ‘doveva’ in larga misura tenere presenti. In questo caso è molto plausibile che conoscesse la robusta opera *Arca Noë, in tres libros digesta*, Amstelodami, Ioannes Ianssonius, 1675, che già a ridosso dell’Armenia poneva la stessa costruzione dell’arca; oltre che localizzarvi la sede del paradiso terrestre (su quest’ultimo punto si veda il volume fascinoso – e ricco di materiali utili ad una ‘storia simbolica’ dell’Oriente – di A. SCAFI, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell’Eden*, Milano, 2007, pp. 263 sgg., sul ‘paradiso in Armenia’). Sicuramente Vico conobbe, e citò (senza i giudizi ‘irrispettosi’ di un Giannone), la *Geographia sacra* di Samuel Bochart, nella quale tra l’altro si disquisiva dettagliatamente e disinvoltamente della fabbricazione dell’arca, dei luoghi nei quali essa fu costruita e poi si depositò, etc.: cfr. S. BOCHART, *Geographia sacra, seu Phaleg et Canaan...*, Lugduni Batavorum-Trajecti ad Rhenum, apud C. Boutesteyn et al., 1707 (IV ed. che seguiva la III pubblicata nel 1692), specie *Phaleg*, I. I, capp. III sgg. Naturalmente la ‘geografia della civiltà’ elaborata da Vico era strutturalmente diversa da quella di autori come Samuel Bochart, Gerhard Johann Voss o Daniel Huet. E ciò perché, con la sua impostazione ‘genetica’ e ‘poligenetica culturale’ (se così si può dire), e la separazione di massima tra ‘storia sacra’ e ‘storia profana’, svincolava la massima parte dello sviluppo delle nazioni gentili dalla storia del popolo ebreo, contraddicendo alla radice le loro tesi essenziali, secondo cui le dottrine e figure più antiche e rinomate dei gentili riecheggiavano, in modo travisato, corrotto, impallidito, comunque velato, verità e figure consegnate alle sacre scritture. D’altra parte il compito che Vico si era dato di una difesa ben più credibile della verità della storia sacra, lo induceva – come si vedrà meglio più avanti – a riproporre, ripensandole in profondità, le vedute circa una particolare ‘geografia della civiltà’ relativa all’‘Oriente sacro’ che dall’area mesopotamica giungeva fino al Mediterraneo. Di qui dunque la necessità di un confronto con opere come la ‘Geographia’ di Bochart, anche severamente critico, ma non certo irridentemente irrispettoso alla maniera di Toland o Giannone. Allo stesso tempo si può osservare che il ‘propagazio-

letteratura erudita che aveva lavorato sull'originaria preminenza delle forme civili e politiche dell'area mesopotamica (accanto o in contrasto con quella egizia), sulla teoria della «translatio imperii», etc.²⁵

Comunque – come si afferma nella *Scienza nuova* del 1725 – è andando «a ritrovare tra' principi della storia sacra», sulla base in primo luogo delle esperienze delle «due schiavitù» patite dagli Ebrei (sotto gli Egizi e nel corso dell'esilio babilonese), che «fuori d'ogni dubbio» risulta che «dall'Oriente uscirono e si sparsero le nazioni a popolare tutta la terra, che dovettero portarvisi per quelle stesse vie onde i credenti d'Adamo andarono nell'empietà». Dunque dalle pianure, lontane dal mare, dell'Oriente mesopotamico si era propagata l'umanità dopo il diluvio, ma si erano anche propagate le prime rinate forme di scienze e arti²⁶.

Con una simile veduta Vico, in fedeltà alla fondamentale esigenza di confermare e meglio comprovare, «dimostrare», il racconto scritturistico (dunque a una direttrice della sua riflessione sui tempi favolosi che si potrebbe chiamare 'storico-teologica'), teneva ben ferma la tesi del 'monopropagazionismo' delle stirpi umane (da Adamo e poi da Noè); alla quale però autonomamente affiancava quella dell'«almeno preminente 'poligenismo culturale' (per le nazioni gentili), cui perveniva invece primariamente per il tramite del lavoro in primo luogo della più personale sua direttrice di pensiero storico, che si potrebbe definire 'epistemica' (in quanto retta, come si dirà tra poco, dalla fondazione di una peculiare 'logica del necessario')²⁷.

nismo culturale' che Vico in certa misura concedeva alle arti civili di cui non si era persa la memoria in quell'«Oriente sacro» aveva avuto luogo in quelle terre orientali mesopotamiche e in quelle contermini (fino a quelle del «mare internum»): cioè in quelle (sole) aree nelle quali La Peyrère, nel *Praeadamitae* – aveva concesso che il *Genesi* potesse essere seguito in ordine alla divisione delle terre fra le discendenze di Noè.

²⁵ Per già dichiarate ragioni di misura mi guardo dall'addentrarmi nella citazione di una letteratura critica sull'argomento non poco vasta, e già considerevole se ci si ferma a quella che ha investito l'opera di Vico. Per quanto riguarda questa seconda è doveroso salutare come una complessiva 'pietra miliare' i lavori di Paolo Rossi, per i quali si può rinviare a *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999.

²⁶ Delle quali – si vedrà meglio tra poco – più a lungo in verità aveva persistito la memoria nelle discendenze di Noè più vicine alla pietà: in particolare – a parte il popolo ebraico – le discendenze, per lo più 'orientali', di Sem.

²⁷ Proprio a proposito del nostro argomento va qui osservato che tale essenziale 'logica' (sulla quale si darà tra poco qualche cenno) – che regge le pretese del discorso vichiano di istituirsì in forma di «scienza» dei fatti storici, e quindi di «dimostrazione» di modi necessari del loro essersi dati – viene ambiziosamente estesa a nodi e momenti

Tali principali direttrici di riflessione avevano operato sulla materia delle origini dell'umanità, nella storia 'prediluviana' e poi soprattutto 'postdiluviana', tra Oriente e Occidente (e dunque anche sulla materia dell'area marina mediterranea), già nel *Diritto universale*. In questa opera, infatti, era già stata ampiamente tracciata la sistemazione (in effetti mai poi divenuta del tutto statica) della quale si è mostrato un piccolo segmento all'altezza della prima versione della *Scienza nuova*: e con proposte – nell'opera giuridica – assai interessanti quanto ai rapporti tra Oriente e Occidente, la più parte delle quali avrebbe confermato e sviluppato, altre invece di necessità lasciato via via cadere.

Il *Diritto universale* infatti – in particolare con il *De constantia* – come opera dotata della sua peculiare autonomia è ben più che uno già straordinario laboratorio della meditazione vichiana. Anche soltanto a considerarlo in tali termini, comunque in esso si delineano – e anche con soluzioni decisive che resteranno nella sostanza anche nelle redazioni della *Scienza nuova* – linee importantissime della nuova storia del «mondo civile delle nazioni», con configurazioni assai rilevanti della sua fondazione epistemica, e della raccolta e sistemazione di una messe imponente di materiali significativi.

Ciò è confermato anche dalla trattazione del Mediterraneo propriamente detto, in uno con quella delle terre interne del continente asiatico da Vico chiamate, come ben sappiamo, «mediterrane». Trattazione che trova un primo assetto che nella sostanza non verrà modificato, entro il quadro dell'essenziale lavoro di sistemazione dell'intravista questione della «propagazione del genere umano» dopo il diluvio. Ciò implicava ovviamente il compito di tenere presente e rispettare la storia sacra, la sacra scrittura; ma anche sollecitava il compito, non poco insidioso, di 'supplire' largamente ad essa: addirittura riempiendo 'vuoti' della storia ebraica sulla base dei principi guadagnati di una trattazione comparatistica di costumi ed istituti di tutte le nazioni; ma soprattutto

essenziali della stessa «storia sacra», la quale in tal modo risulta lungi dall'essere semplicemente 'adottata' dal filosofo napoletano. Così – come diranno le due ultime stesure della *Scienza nuova* – la scoperta «che prima si fondarono le nazioni mediterranee, dappoi le marittime», viene rivendicata come l'elaborazione di «un grand'argomento che dimostra l'antichità del popolo ebreo, che da Noè si fondò nella Mesopotamia, ch'è la terra più mediterranea del primo mondo abitabile, e si fu l'antichissima di tutte le nazioni» (*Sn44*, § 298, p. 532: tale uso del corsivo è mio); ma si veda già *Sn30EC*, p. 115, dove si dice che la Mesopotamia «è la Terra più mediterranea di tutto l'Universo abitabile».

ideando, dimostrando e narrando tutta la storia della prima umanità gentile, a partire dalla sorte delle diverse discendenze di Noè²⁸.

Ne veniva fuori un inedito (basta pensare al tema dei «giganti») quanto complesso quadro della diffusione di tali discendenze, con un personale ripensamento del ‘privilegio dell’Oriente semitico’, sul quale occorre dire qui almeno qualcosa; non prima di avere cominciato a segnalare come tra le proposte largamente riprese e poi rimodulate nelle stesure della *Scienza nuova* sicuramente appare appunto quella dell’insediamento dei «primi homines» nelle interne «mediterranea regionum», solamente dopo lungo tempo stanziatisi poi, con le «minores gentes», in «maritimas oras»²⁹.

Ebbene, punto fondamentale, anche su tale tema – come sulla vasta serie di materie sulle quali la trattazione e narrazione vichiana ‘suppliva’ largamente quella del tutto concisa del racconto scritturistico – cominciavano già ad applicarsi largamente, decisamente, metodi, strumenti, dell’indicata direttrice di riflessione storica prepotentemente vichiana: la direttrice basata sulla salda conquista epistemica di una scienza del necessario storico, retta da ciò che ho chiamato la ‘logica del dovette’³⁰.

Si verrà tra poco alle applicazioni di tale ‘logica’, nel quadro della comune elaborazione di una storia della «mente» umana e di una storia della civiltà umana, ad una dinamica, progressiva, topografia dei luoghi di tale civiltà: dalle selve, ai monti, alle pianure (magari lentamente passando per le pendici dei monti) fino ai lidi dei mari (e al loro ‘possesso’). Ma prima pare opportuno soffermarsi per un momento su di una ‘topografia’ vichiana dei grandi spazi ospitanti le diverse forme della civiltà umana; una topografia entro la quale la tradizione di matrice ebraico-cristiana del ‘privilegio’ della genesi del vero sacro in Oriente veniva assun-

²⁸ In proposito, specie su «storia sacra» e «storia profana» nel pensiero vichiano, rinvio al già citato mio contributo su *L’umanità di Vico tra le selve e le città*, in partic. pp. 129 sgg.

²⁹ *De const.*, II [20], p. 505.

³⁰ Ho espresso in svariati contributi le mie vedute critiche in ordine a caratteri e significati della decisiva rigorosa fondazione epistemica compiuta da Vico di una ‘scienza dell’impossibile-che-non’, del necessario: una scienza basata sull’eminenza in ultimo delle «pruove filosofiche» su quelle «filologiche», con un’operazione teorica assai peculiare, ma da immettere nel vivo di dibattiti avanzati, attivi in particolare nella stagione secondoseicentesca della riflessione sul sapere storico sollecitata in ispecie dalla speculazione di matrice cartesiana. Ho raccolto ed ulteriormente elaborato quelle vedute nel saggio già su citato *La «critica di severa ragione» nella scienza della storia*.

ta e 'supplita' in modo del tutto particolare: comportando un assoluto 'declassamento' iniziale delle terre gravanti sul «mare internum».

Con una personalissima lettura (che gli sarebbe stata aspramente rimproverata dal Finetti, non senza fondate ragioni) delle sorti delle discendenze della progenie di Noè, Vico per più versi allargava una visione positiva dell'originario 'privilegio dell'Oriente' proprio della 'orientale' discendenza di Sem; 'privilegio' che in una certa misura si propagava, per contiguità, alle nazioni stanziatesi nelle terre interne del mare Mediterraneo sudorientale (Fenici, Egizi) ad opera di Cam, nel mentre, per converso, la propagazione nelle altre regioni si doveva (non è ben chiaro per quali vie) al più 'diseredato' dei figli di Noè, quel «Giafet», o «Giapeto», del quale solo si dice sempre (non senza contraddizioni) che da lui provennero i giganti.

Una percezione positiva, quando non apertamente laudativa, delle nazioni discendenti da Sem era infatti estesa, con diverse declinazioni, anche al di fuori del popolo propriamente eletto poi fondato da Abramo, ed in particolare agli Sciti (nella cui discendenza venivano inseriti anche i Seri e i Cinesi); non senza il reperimento delle ragioni della superiore qualità dei costumi di genti orientali in decisivi argomenti pertinenti alle condizioni materiali 'geografiche' che favorirono taluni costumi di una civiltà, non urbana, caratterizzata da uguaglianza e giustizia³¹.

Così la discendenza di Sem appare in effetti avere goduto tutta dei frutti della conservazione della «vera Dei creatoris religio», almeno prima del suo «declinare» verso l'idolatria (in una misura che può essere stata differente a seconda delle diverse genti)³²; ben diversamente da

³¹ Il 'privilegio dell'Oriente semitico' a cui si è fatto riferimento traspare con chiarezza in particolare nel capitolo IX della parte II del *De const.* (il capitolo della cruciale 'gigantium demonstratio'). Già dalle nove «philologicae dignitates» lì esposte si profilava una netta divaricazione assiologica tra Oriente e Occidente. «In Oriente», e in particolare «in Assyria», dove era rimasto Sem (nel mentre Cam se ne era andato nella vicina Fenicia e in Egitto, e Jafet nella più lontana Europa) le «artes» umane, di cui Sem aveva preservato la memoria, furono presto restaurate dai Caldei, la divinazione nacque con caratteri raffinati, si formarono le «disciplinae interiores» da lì poi portate in Egitto e Grecia, i «gigantes» o non nacquero tra i «Semi posteros vere pios» (gli Ebrei...), o presto vennero meno, «cessere», configurandosi così almeno una gradazione della «pietas» (e comunque dei costumi civili), potendosi inferire che imperfettamente essa albergasse a lungo anche presso altre genti della discendenza di Sem. Cfr. *De const.*, II, IX [4-6, 10, 32-33], pp. 431-433, 441.

³² Ivi, II, IX [16-7], p. 434.

quelle di Cam e Jafet, le quali sole si dispersero a vagare «per hanc ingentem terrarum silvam», faticosamente popolando almeno alcune terre (interne) che danno sul mare mediterraneo. Ne consegue la presenza nella discendenza di Sem non soltanto della rapida crescita culturale dei Caldei (una sorta di direttrice colta, ‘urbana’, dell’eredità di Sem), nel quadro del processo per il quale «brevi post Diluvium inter orientales cunctae civiles artes» furono «restitutae»³³; ma anche di una possibilità di conservazione di elementi rilevanti di «innocentia», disposizione alla «humana societas», esercizio delle attività economiche elementari dell’allevamento e dell’agricoltura, frugalità di costumi, giustizia (una sorta di direttrice ‘non urbana’ delle eredità di Sem impersonata dagli Sciti, e trasmessa ad almeno alcune delle tante genti da essi discendenti)³⁴.

Non è certo il caso di soffermarsi qui sugli elementi di contraddizione con i dati richiamati circa le discendenze di Cam e Jafet che pare implicare l’affermazione che la «propagatio generis humani universi» avvenne tutta attraverso i Caldei, gli Sciti e gli Egizi (i secondi più antichi degli ultimi, ma maggiormente «rudes»)³⁵. Per il punto sul quale verte in questo momento il nostro discorso – l’assiologia dell’Oriente e dell’Occidente mediterraneo – nel *De constantia* i «mores» assai positivi dei semiti Sciti si legano al carattere ‘economico-sociale’ (a sua volta dovuto a condizioni ambientali, quali la «tanta camporum abundantia») e quindi ‘politico’ della «aequalitas»³⁶.

Ecco allora, da una serie di condizioni relative assieme alla genesi orientale della vera religione e alla ‘geografia’ dei luoghi, lo straordinario prodursi di una condizione ‘orientale’ di eguaglianza e giustizia del tutto diversa da quella ‘occidentale’ del necessario sviluppo attraverso

³³ Ivi, II, XI [15], p. 449. Per luoghi in proposito delle versioni della *Scienza nuova* si veda ad esempio *Sn25*, §25, pp. 992-993: «sicché, come la prima monarchia nella storia comparisce quella di Assiria, così in Assiria compariscono i primi sapienti del mondo: i caldei»; poi *Sn44*, § 298, p. 532.

³⁴ *De const.*, II, IX [16], p. 434.

³⁵ Ivi, II, XVII [16], p. 503. Su possibili ed effettive contraddizioni che pare porre il discorso vichiano sulle discendenze di Noè già nei diversi scritti componenti il *Diritto universale* ho avviato una prima analisi nel saggio su citato su *Gli «Sciti» e i «Chinesi» di Vico*, del quale qui ripresento alcune tesi e, condensate, talune pagine.

³⁶ *De const.*, II, XVII [9], p. 501. Qui viene immesso un carattere, appunto l’eguaglianza, che rende distintivi gli Sciti dallo stesso popolo ebraico, e – come parrebbe chiaro – dagli «orientales» in genere, in quanto in genere rappresentati come disposti all’obbedienza all’‘uno’, e comunque qui contraddistinti dalla tendenza e capacità di fondare subito dopo il diluvio «monarchica regna» (II, XI [16], p. 449).

l'istituto delle «clientele». Si ha così un'umanità che non ha dovuto passare (e continua a non passare ancora ai tempi di Vico...) per il feudalesimo, per il «foedus inaequale» della divisione tra «optimi» e «plebs». Cosicché in Oriente non vi fu nessun bisogno della «lex agraria», dalla quale viceversa «clientelae apud occidentales ortae sunt»³⁷.

Ritornando al tema della propagazione dei popoli, da tale condizione 'scitica' di libertà ed uguaglianza nascono poi diverse discendenze ed aperture di possibilità, sviluppi: una in Occidente, in Europa (secondo una direttrice che sembrerebbe articolata in due linee) ed una in Oriente: l'una contrassegnata dalla «fortitudo», l'altra dalla mitezza e dall'amore per l'«aequitas», e aperta allo sviluppo delle lettere (è questo secondo caso quello dei seri e dei cinesi). «Scythia fortissimarum gentium mater in Occidentem, mitissimarum et aequissimarum in Orientem»³⁸.

Ebbene, tale diversità di processi di sviluppo trova la sua ragione nel clima. «Quapropter e Scythia gentes fortissimae prodiere, primum thraces, germani parthi; deinde *in asperam Europam* vandali, hunni, gotthi, heruli, longobardi, turcae aliaeque barbarae nationes; *in mollem Asiam* provenere Seres, mitissimi et aequi amantissimi homines»³⁹.

In effetti le differenze climatiche – tra le polarità del «molle» e dell'«aspro» – appaiono segnare le caratteristiche dei grandi ceppi della discendenza scitica. Infatti la fonte scitica della propagazione del genere umano a sua volta ha una doppia diramazione, che tende però ad articolarsi in una triplice discendenza. Così in Europa, «in «Occidente[m]», si ha la discendenza delle «gentes fortissimae», e «in Oriente[m]», «in molle[m] Asia[m]» quella, si è visto, di «mitissimi et aequi amantissimi homines» come i «Seres». Ma nell'Occidente si profila poi un'articolazione che duplica e differenzia la «fortitudo» barbarica. Perché prima «prodiere» nazioni ugualmente fortissime («thraces, germani, parthi») tra le quali però v'erano anche alcune di quelle progenitrici di una tendenza (germanica) alla libertà poi confluita nell'Europa cristiana. Viceversa «in *asperam Europam*» – un'Europa più lontana ed ancora più aspra di quella nordica, parrebbe – si manifestarono «barbarae nationes» come «hunni, gotthi, heruli, longobardi, turcae».

³⁷ Ivi, II, XVII [8-9], p. 501. Per i successivi sviluppi delle vedute vichiane sugli Sciti rinvio al mio saggio appena richiamato.

³⁸ Ivi, XVII [10], p. 501; il corsivo è mio; non si capisce perché la traduzione di Sandro Barbera renda quella espressione con «genti miti e pazientissime» (p. 500).

³⁹ *Ibid.* (l'uso del corsivo è mio).

Tra l'altro una simile veduta permetteva diverse soluzioni. Da un lato permetteva di inserire quella «turcica» in una costellazione di nazioni le cui caratteristiche consentivano poi di riprendere la tradizionale, canonica opposizione «Europa-Asia», quale lo stesso Vico aveva sistematicamente praticato qualche anno prima, nella scrittura del *De rebus gestis Antonj Caraphaei*. In questo testo «Asia» stava per impero turco ed «Europa» per l'Europa pienamente occidentale, cristiana: entità che largamente si fronteggiavano proprio nello scisso mare mediterraneo, non più l'unitario «mare nostrum» dei romani.

Dall'altro quella veduta consentiva – nello stesso giro di pagine che si stanno esaminando – di dissociare meglio dall'Oriente la propagazione dell'umanità dei barbari americani (di cui Vico avrebbe sempre in sostanza 'sottovalutato' le forme di civiltà più avanzate, la «mexicana» e la «peruviana»), accettando invece (almeno in parte) la tesi di Grozio del loro arrivo, per via di terra, tramite la Norvegia e la Groenlandia, dunque attraverso le più «aspre», desolate, terre europee⁴⁰.

⁴⁰ Le popolazioni degli americani settentrionali, erano venute «ex Norvegia [...] per Groenlandiam terrestri itinere». Poi probabilmente, come «è più credibile» si erano stanziati fino allo stretto magellanico (dove erano residuati per ragioni climatiche i giganti patagonici) (ivi, II, XVII [13], p. 503). Con questa ipotesi Vico integrava, correggeva, la tesi complessiva (che dunque accettava solo parzialmente) che Grozio aveva espresso nel *De origine Americanorum* (H. GROTHIUS, *De origine Americanorum*, s.l., 1642-1643, *De origine gentium americanarum dissertatio altera*, Parisiis, Cramoisy, 1643), secondo cui (e in ciò Grozio concordava con il suo avversario de Laet) v'era stata una duplice origine etnica delle Americhe, quella settentrionale popolata appunto attraverso la Groenlandia, e quella meridionale.

In proposito Sergio Landucci ha proposto che Vico abbia operato una «commistione» di Grozio e Horn, il quale «aveva sostenuto invece la tesi accettata dal Vico, del popolamento di quella del Sud attraverso migrazioni dal Nord del medesimo continente», pur se, aggiunge correttamente l'attento studioso, «aveva sostenuto anche altre ipotesi, oltre quella di Grozio: S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, 1972, p. 276. In verità le cose in proposito sono complesse, e converrebbe esaminarle perché esse toccano da vicino oltre che le genti americane e orientali, il problema della propagazione per via mare o di terra. Infatti Georg Horn, sia nel suo libro del 1652 (*De originibus Americanis libri quatuor*, Hagae Comitum, Adriani Vlacq), sia nella di poco successiva breve opera del 1655 (*Brevis et perspicua introductio ad universalem historiam*, Lugduni Batavorum, apud Hackios), aveva sostenuto anch'egli (con parziale affinità a soluzioni rinvenute da Bochart) la tesi di una duplice fonte del popolamento delle Americhe (Fenici, si badi, e diverse popolazioni scitiche tra cui i Cinesi), con distinti apporti alle forme di civiltà americane, 'alte' o 'basse'. Ma su ciò, sulle differenze radicali fra una simile visione che si potrebbe definire 'ipermigrazionista', congiunta ad una metodologia 'meccanicistico-storica', e viceversa la posizione vichiana 'monopropaga-

Per via di terra doveva essere arrivato nelle terre interne della Grecia, nel Mediterraneo nordorientale, anche Deucalione di cui è figlio Elleno, quel «Hellenus» il quale «in Thessalia regnum fundat et gentem graecam»⁴¹. In larga misura dalla gente greca, ma anche dai Fenici, si era propagata poi l'umanità anche nella parte occidentale dell'area mediterranea. Lì poi proprio dalle discendenze di Jafet e di Cam si sarebbe sviluppata al massimo, con Roma, la civiltà dei tempi umani nel mondo antico. In questo quadro, non poco incerto, mentre il primo e antico bacino del Mediterraneo sarebbe stato popolato via via, assai laboriosamente, in sostanza da discendenti di Cam e Jafet, successivamente l'Europa mediterranea avrebbe visto attraverso le inondazioni dei barbari l'afflusso di genti provenienti, attraverso gli Sciti, dalla discendenza di Sem.

Ma ora bisogna ritornare ai primissimi passi, lontano dal mare, dell'umanità gentile rinata all'umanità.

4. Già nel *Diritto universale*, a partire dal *De constantia*, il configurarsi di una storia della «mente» umana secondo precise, inaggirabili, sequenze si traduce nell'operare del principio, semplice quanto rigoroso, dell'impossibilità che alcuni fenomeni si siano dati prima di determinati tempi dello sviluppo dell'umano. In questo quadro si dà la possibilità di individuare cause strutturali dei fenomeni storici, di ordine generalmente 'antropologico', ma anche, insieme, 'materiale' (e 'geografico').

zionistica', ma anche perciò più attenta alle cause 'materiali', e infine sui relativi riferimenti alla letteratura critica, rimando la presentazione della mia lettura ad altra sede.

⁴¹ Si veda lo schema cronologico («Programma chronologicum») che correda il I capitolo della 'Pars posterior' del *De constantia*: II, I [4], p. 389. La prima *Scienza nuova* prova a portare maggiore chiarezza sulla 'paternità' di Deucalione, del quale nel *De constantia* l'autore si limitava a indicare la natura di carattere dei primi uomini «colti dal pudore verso i connubi inverecondi e il vitto ferino»: «Deucalion et Phyrtha velatis capitibus sunt primi homines, qui, pudore propudiosae veneris et foedi victus, cum femina quisque sibi capta in lucos se abdunt» (II, XXIII [7], p. 617). La loro condizione non soltanto di giganti ricondotti ad un'elementare umanità, ma anche di discendenti da Giafet, è invece dichiarata nella prima versione della *Scienza nuova*: «[...] ci narra i giganti; e, per Prometeo gigante, Deucalione, nipote di Giapeto e, lo stesso, padre di Elleno, fondatore della greca gente, cui diede il nome di «Elleni»: che deve esser la razza greca provenuta da Giafet, che venne a popolare l'Europa, come Cam la Fenicia e l'Egitto e, per colà, l'Affrica» (*Sn25*, § 103, p. 1037).

Così nella storia delle pratiche, arti, scienze umane, appartiene all'ordine delle ragioni inoppugnabili, delle «invictae rationes», che – dopo lo sviluppo di «pecuaria», «rustica», «venatio» – si sia affacciata ed evoluta tardi (con gli Egizi, i Fenici, i Cretesi) la «res navalis et nautica»: senza cui il «mare internum» evidentemente sarebbe rimasto una pura minacciosa distesa invalicabile, insuscettibile di «civilis vita». Ed è, si badi, proprio tale considerazione del conseguimento necessariamente laborioso e tardo di arti avanzate come la «navalis» e la «nautica» a costituire l'argomento essenziale per respingere alla radice – nel capitolo I della *Pars posterior* del *De constantia* (intitolato «Nova scientia tentatur»...) – le ricostruzioni consuete («criticorum omnium») della storia di popoli come il «graecum genus». Con queste infatti assurdamente Orfeo veniva posto «inter argonautas» e veniva anticipata l'«aetas» di Teseo:⁴² «Theseus [...] poeticus» da intendersi invece – si vedrà – come «carattere» di quei patrizi, di quei «plures [...] inclyti qui Athenas [...] fundarunt» e quindi furono presi, conquistati, «gloria rei et militiae navalis»⁴³.

Secondo un principio di ordine antropologico-psicologico avanzato in una trattazione pur ancora disorganica della materia, infatti è necessario («et necesse quoque est») che gli uomini si siano affacciati tardi sulle terre marittime («maritima»), dal momento che le «primae gentes» (delle quali è appunto figura Orfeo) soggiacevano ad una sorta di religioso sgomento alla vista del mare («spectandi maris religio»), nutrito peraltro del profondo timore sollevato dall'esperienza recente del diluvio («ex gravi recenti adhuc Diluvii metu»), ed in particolare presso gli Assiri dal fatto che essi non sopportano di vedere calare in mare il sole per loro oggetto di culto («assyrii, qui deum putabant, ne solem viderent occidere»)⁴⁴.

⁴² *De const.*, II, I [11], p. 393. Nella tr. it. del passo (p. 392): «coloro poi che mettono Orfeo tra gli argonauti, vedano allora di persuadersi anche del fatto che la stirpe greca pervenne così rapidamente dal primitivo stato di ferinità (Orfeo con la sua lira addomesticava le fiere) a un così alto grado di vita civile («in tantum civilis vitae cultum») da poter imparare talmente bene l'arte nautica e navale e i lunghissimi itinerari dell'Egeo e del Pontico fino alla Colchide»: come se, «una hominum aetate» avessero potuto elevarsi da una condizione di vita ferina a quella di potere sgominare «terra marique bello opulentissimum Asiae regnum».

⁴³ *Ivi*, II, XXIX [8, 11], pp. 393, 653-655.

⁴⁴ *Ivi*, II, XVII [20], p. 505.

In virtù di un 'naturale', ma in effetti provvidenziale, necessario ordine del presentarsi delle sequenze dei processi di sviluppo di pratiche, costumi, istituti umani, i primi uomini furono condotti a insediarsi sui monti per soddisfare la più urgente delle loro necessità materiali, vale a dire il bisogno primario di attingere a fonti perenni. «Natura ipsa, seu rectius divina providentia, rebus ipsis dictantibus, [...] duxit primos hominum fontium studio in montes rupesque»⁴⁵.

Un tale fondamentale e non poco duraturo passaggio si iscrive in un ordine di sequenze della riconquista dell'umano – da parte degli uomini fermatisi dall'erramento ferino – che ha una sua decisa e precisa topografia: i «luci», le radure nei boschi; le grotte sulle cime dei monti (con i primi «oppida» lì fondati), nei tempi dello stato delle famiglie solitarie («primum rerumpublicarum rudimentum»)⁴⁶, governati con l'«autorità monastica» dei primi padri pii; e soltanto poi le città, nelle quali prende forma più compiutamente la naturale socievolezza umana, e quindi gli stanziamenti nelle pianure; infine l'insediamento anche lungo le coste, con in ultimo la sfida al mare aperto, non dovuta ad ulissea curiosità, sete di conoscenza, ma a cogenti necessità o prosaiche utilità.

Quella riconquista dell'umano – da principio, e per lungo tempo – è contrassegnata dal rovesciamento dei caratteri del divagamento bestiale. Rovesciamento di caratteri riassumibile in ultimo in un'opposizione tra fermo e mobile, alto e basso, delimitato e illimitato (e dunque, tanto più fra terra e mare): quindi tra stanzialità e nomadismo; tra verticalità e separazione da un lato, orizzontalità e confusione dall'altro; tra pudico e *atterrito* nascondimento e bestiale messa a vista di un'umanità nuda di umano.

Così ecco appunto il fermarsi e insediarsi durevole delle piccole comunità familiari; rispetto al vagabondare senza senso, insensato, di branchi di esseri perduti al rapporto con il divino e quindi a una comune umanità. Ecco, sia pure nelle forme della più elementare superstizione, la riconquistata relazione con il divino, il darsi di un rapporto verticale tra gli uomini arrestatisi, insediatisi sulle cime dei monti, ed il cielo scrutato con sgomento nei suoi terribili «cenni» dalla primitiva religione degli auspici; rispetto al rapporto orizzontale di totale confusione con la natura: confusione nella promiscuità naturale dei corpi, nella «venere bestiale» degli uomini senza il «certo» del «matrimonio»,

⁴⁵ Ivi, II, XXX [1], p. 699.

⁴⁶ *De uno universi iuris principio et fine uno* (d'ora in poi *De uno*), CIII, p. 117.

che fa «certi» i figli; confusione nel marcire dei cadaveri in una terra non sottoposta alla delimitazione dei «certi» spazi sacri delle «sepolture»; confusione nell'assoluta omologazione di spazi che non conoscono, attraverso i culti religiosi, la «certa» presenza del divino, il «sacro», nei cieli in cui rinvenire gli auspici o nelle terre appunto consacrate.

Ed ecco, allora, non episodicamente fondato, anche il principio antropologico della sgomenta «maris religio». Si tratta però di un principio che riassume i larghi sedimenti di una vicenda storica, e quindi si situa entro i tracciati di un'inedita 'antropologia storica', condividendone i caratteri della plasticità, della dinamicità. Ne consegue che un tale principio è ad un tempo costitutivo e mobile, che non conclude ad un 'principio della terra' (o dello stesso 'mare clausum'): che la paura dell'elemento, il mare, che in sé trattiene i tratti del mobile, dell'incerto, dell'illimitato (dell'orizzontale illimitato...), in quanto appunto «*vetus maris religio*»⁴⁷, non incomberà persistendo nel fermare scambi di beni e di culture quando nei «tempi umani» i popoli avranno vantaggiosamente superato il costume della «inhospitalitas» delle prime genti, la pratica di restare serrati nei propri confini, e tanto più (sia pure per la spinta del desiderio di guadagno) di non avventurarsi per le mobili insidie dei mari⁴⁸.

In particolare nelle *Dissertationes* – in pagine sulle quali si verrà più avanti – Vico sentì il bisogno di cominciare a sistemare meglio tale materia, trattando contiguamente dei temi del 'nascondimento', dell'«inospitalità delle prime genti», della lunga iniziale inabitabilità delle regioni marittime, dell'installazione, «deduzione», delle colonie marine⁴⁹.

Per lunghissimo tempo gli spazi dell'umanità, della civiltà, sono dunque spazi nascosti (ed elevati): «condere» e «abscondere», fondare e nascondere sono uniti in un nesso strettissimo (e perfino nei tempi umani ultimi sfolgoranti delle conquiste civili assicurate dalle grandi

⁴⁷ *Dissertationes*, VII, p. 873.

⁴⁸ Una sequenza interessante di una simile 'antropologia del mare' è rappresentata dalle conseguenze che ha la visione del «mare interminato» agli occhi delle ingenuie genti che ebbero con esso contatto. Sulla base dei «nuovi principi storici della geografia» stabiliti da Vico si potrà affermare che per esse «il primo Oceano fu ogni mare interminato agli occhi, onde si può vedere la notte sempre sul mare la Cinosura», l'Orsa minore (*Sn25*, § 221, p. 1088).

⁴⁹ Vico dichiara egli stesso di essere tornato «super hoc argumento de primis coloniis» in quanto «non [...] plane» soddisfatto dei risultati raggiunti, e quindi indotto a meditare più profondamente («altius») sulla loro origine (*Dissertationes*, VII [10], p. 877).

monarchie, a queste Vico concederà elementi di «arcano» previsti dalla logica della «ragion di stato»⁵⁰.

Ugualmente, le «*primae gentes*» si tengono nascoste le une alle altre, con il comune costume di starsene chiuse entro i propri confini, in un regime di cruda «*inhospitalitas*». Tale costume primigenio esprime il suo nocciolo conflittuale – fatto di sospettosa chiusura, ma anche di naturale, ‘legittima’ aggressività – anche nella pratica antichissima dei latrocinii operati appunto dai «*primi heroes latrones*»: ⁵¹ e ciò a conferma di una visione storica nella quale l’idea della naturale socievolezza umana assolutamente non comporta la rassicurante veduta di una conaturata pacifica disposizione alla collaborazione fra nuclei di famiglie e tanto più fra diverse genti, ma implica la sua laboriosa produzione anche attraverso svariate forme di conflitto.

In verità quel costitutivo «*mos*» può anche esprimersi nelle forme di una pacificamente cauta disposizione all’isolamento. Così, ad esempio, la pratica della chiusura all’altro esercitata dagli sciti nella grande «*plaga*» da essi abitata fra oriente e occidente, si ritrova poi diffusa a lungo in svariati dei popoli di cui la «*Scythia*» fu «*mater*», e in modi pacifici

⁵⁰ «*Et sane primi gentium, se abscondendo in lucis et condendo maiorum cadavera, familias gentesque fundarunt; abscondendo leges, sive scientiam auspicio- rum, clientelas constituerunt; et, turbis agrariis edocti, abscondendo ordinem in poeticis turribus, regna heroica ordinarunt. Quod ipsae locutiones ‘condere gentes’, ‘condere leges’, ‘condere regna’ satis aperte confirmant*» (ivi, VI, [9], p. 873). Secondo tale logica Didone ed Enea – «*urbium conditores*», «*gentium fundatores*» – si congiungono in una caverna, evitando di accoppiarsi alla luce del sole («*venerem in propatulo vitant*»). Come è noto, nel *Diritto universale* si affaccia con forza l’interpretazione di un ‘doppio Enea’, che nel suo poema Virgilio, «*poeta antiquitatis doctissimus*», rappresenta nei primi sei libri come pio «*heroicum maiorum gentium characterem*», nei successivi sei come guerriero «*heroicum characterem minorum gentium*»: (*De const.*, II, XXIV [12, 1], pp. 625-627).

Sui temi dell’«arcano» politico in Vico rinvio ancora a miei scritti: *Vico e la ragion di stato*, in *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 22-24 maggio 1996), a cura di G. Borrelli, Quaderno 1 dell’Archivio della Ragion di Stato, Napoli, 1999, pp. 313-348; *Tra ‘frode’ e autoinganno. Aspetti e figure del machiavellismo e dell’antimachiavellismo nella cultura napoletana ai tempi di Vico*, in *Machiavelli e la cultura politica del meridione d’Italia*. Atti del Convegno (Napoli, 27-28 novembre 1997), a cura di G. Borrelli, Napoli, 2001, pp. 87-127; *Vico, Tacito, il tacitismo*, in *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*. Atti del Convegno (Napoli, 8-19 dicembre 2001), a cura di S. Suppa, in *Teoria e storia della ragion di Stato*, Quaderno 3, Napoli, 2003, pp. 149-199, in spagnolo, *Vico, Tácito y el tacitismo*, in «*Cuadernos sobre Vico*» XVII-XVIII, pp. 177-214.

⁵¹ *Dissertationes*, VI [8], p. 873.

assunta, attraverso i «Seres», «mitissimi et aequi amantissimi homines», nell'oriente estremo dai «Sinenses»⁵².

Resta che la pratica dell'«inhospitalitas» ha una sua evidente valenza di intrinseca conflittualità, chiaramente espressa nella forma del rifiuto e della depredazione dello straniero. In tal senso essa era comune anche ai Latini, nella cui lingua non a caso «hostis» significa lo straniero («externus») o il viaggiatore («peregrinus»)⁵³. Ed a causa delle implicazioni predatorie di tale costume fu denominata nell'antichità «Βαρβαρία», «Barbaria», tutta la regione marittima posta tra i confini dell'Egitto e Rapta, la «regio trogloditica, summe inhospitalis». Così come è da ritenersi che per lo stesso motivo sia stata chiamata in tal modo la Barbaria dei tempi di Vico («praesens Barbaria»), cioè l'insieme dei paesi dell'Africa affacciati sul Mediterraneo («mediterranea Africae ora») usi costantemente a depredare quelli cristiani europei⁵⁴. Il che ci introduce ad un punto sul quale in questa sede non si avrà modo di soffermarsi, vale a dire l'atteggiamento vichiano nei confronti dei rapporti tra i paesi e le religioni del Mediterraneo del suo tempo (in effetti con la potenza turca)⁵⁵.

Comunque, l'ordine logico di sequenze di sviluppo della «humanitas», entro il quale si collocano l'originario insediarsi dei primi polife-

⁵² Il nesso fra sciti, seri e cinesi confermato in una pagina delle *Dissertationes* (VI [1], pp. 869, 871) – in cui si parla anche dell'ospitalità, ancora ai tempi di Vico, «inter Moschos» – viene posto nel *De constantia*, come si è su accennato. In proposito si è detto come fosse il ricorso ad un apparato concettuale relativo alle ragioni materiali (e quindi anche 'geografico-ambientali') dei fenomeni a spiegare il tanto peculiare 'caso scitico' (di uguaglianza economico-sociale, libertà, addirittura sottrazione al 'modello occidentale' delle clientele), e fosse il ricorso alla peculiare tradizione di 'discorso geografico' delle teorie climatiche a spiegare invece le ragioni dei tanto diversi caratteri dei popoli occidentali od orientali discendenti dagli sciti.

⁵³ VI [4], p. 871.

⁵⁴ Ivi, VI [2, 7], p. 871.

⁵⁵ Un atteggiamento – si può qui accennare – che assume le lacerazioni conflittuali presenti nel bacino mediterraneo, più in genere tra le potenze occidentali e quella turca, ma tende poi pure a prospettare esiti non drammatici, se non altro riconoscendo ai turchi (come ai persiani) una forte disposizione, proveniente dalla «mollezza dell'Asia, da essi signoreggiata», a temperare le influenze della «rozza dottrina della loro religione», e, ancor più, immettendo comunque anch'essi in un processo di conseguimento di forme alte di «umanità»: per le espressioni citate cfr. *Sn44*, § 1091, p. 955. Sul punto – si può osservare di sfuggita – la stesura del 1730 parlava non di «rozza dottrina», ma di «fieratezza della loro Religione», appunto opposta alla addolcente «mollezza dell'Asia» (*Sn30*, p. 368).

mi pii sulle alture lontano dal mare, le pratiche della loro nascosta solitudine, la connessa «vetus maris religio», implica l'inabitabilità, per lungo tempo, delle terre marine: «Necesse est regionum maritima diu vacua fuisse»⁵⁶.

Allo stesso modo, entro quell'ordine, nella necessaria sequenza secondo la quale, seguendo le forme di vita dei primi uomini («tres primorum hominum vitae»), si diede il fenomeno di fondazione, deduzione delle colonie, solamente le «secundae» (con le forzate migrazioni dei clienti in fuga, sconfitti dagli ottimati nei conflitti agrari) e «tertia» di queste furono «transmarinae»⁵⁷.

Ma con queste espressioni siamo in un momento successivo della meditazione vichiana quale si dà sull'argomento nel *Diritto universale*: vale a dire nelle *Dissertationes*, laddove Vico provava a sistemare organicamente, entro una tipologia delle «colonie», una serie di elementi, di proposte, in ordine alle prime forme di possesso del mare e soprattutto alle prime trasmigrazioni, che aveva avanzato nel *De constantia* all'interno di contesti discorsivi orientati preminentemente a risolvere altri problemi.

In particolare il tema delle trasmigrazioni marine, del primo aprirsi del Mediterraneo a traversate alle quali seguirono poi rotte di predazione e di traffici, risulta di grandissima importanza in tutta la vicenda della meditazione vichiana tra *Diritto universale* e *Scienze nuove*: a partire da essenziali generali tematiche, come l'intravista propagazione marina di forme di soggetti che andranno a costituire le «genti minori», o la propagazione di arti e costumi (fenomeno che non contraddice, ma integra abbondantemente il 'poligenismo culturale' vichiano)⁵⁸. La trattazione di tale tema lungo gli scritti del *Diritto universale* merita di essere seguita da vicino, ma anche in riferimento ad una serie di problematiche più ampie, e di questioni critiche non di poco conto.

⁵⁶ *Dissertationes*, VII [2], p. 875.

⁵⁷ Ivi, VII [11, 12], p. 879. Ma su tali pagine – come annunciato – ci si tratterà più avanti.

⁵⁸ L'apparire poi dei primi traffici nel Mediterraneo diventa essenziale per spiegare una serie di fenomeni. Essa offre, ad esempio, argomenti decisivi per la soluzione della questione omerica – con la tesi che proponeva «tai poemi essere stati per più età e da più mani lavorati» – sulla base della presenza in quei poemi di svariate costumanze ed esperienze di terre lontane, le une e le altre rese possibili soltanto, rispettivamente, per le «mercatanzie» introdotte dai traffici dei fenici, e «per le relazioni ch'i greci avute n'avevano da' fenici» (*Sn44*, §§ 803-804, pp. 820-821).

5. Nel *De constantia* Vico aveva inserito piuttosto fuggacemente – spiandolo attraverso il mito di Medusa – il fenomeno della trasmigrazione di plebei (evidentemente reduci da fallite secessioni), in fuga per il mare, entro la trattazione del processo di ricostituzione delle repubbliche degli ottimati: processo datosi, tramite un radicale rinnovamento, dopo che queste si erano corrotte, nella «*tertia epocha temporis obscuri*», per l'abbandono da parte dei «*patricii*» della originaria «*virtus*» dei «*patres*», trasformata in prepotente «*ocium*», così dando origine alle «*prime secessiones*»⁵⁹. Allora si addivenne all'introduzione di rigidissime leggi penali (con la tradizione di Minosse «*primus [...] legum inventor*»), per tenere a freno la moltitudine («*adversus multitudinem*») ⁶⁰.

Ebbene, Vico – in una delle sue tanto inventive proposte esplicative del significato di figure mitologiche – erigeva la figura mitica della «*marina bellua*» Medusa («*Medusae fabula*») a «*character*» di quella precisa «*epocha*» storica della rifondazione delle «*optimatum respublicae*». Infatti Medusa non è altro – secondo la consueta strategia vichiana di interpretazione 'positiva' del mito – che «*la nave che sbarca gli abitanti di terre transmarine, poi accolti a far parte della plebe*» da parte di patrizi i quali «*non più come montanari [«ut montani»], ma come gente di mare [«ut maritimi»] portavano seco sulla rocca le mogli dei plebei e con esse le messi che ai plebei avevano rapinato*», con accoppiamenti dai quali erano sorti «*i patrizi delle genti minori*»⁶¹.

⁵⁹ *De const.*, II, XXII [5, 7], pp. 603-605.

⁶⁰ *Ivi*, II, XXVII [7,8], p. 635. Minosse appare già come «*primus [...] legislator*» nel *De uno* e nel «*Programma chronologicum*», lo schema cronologico posto agli inizi della II parte del *De constantia*: cfr. *De uno*, CXLV, p. 179, *De const.*, II [4], p. 389. Vico assumeva la considerazione di Minosse come primo legislatore, o tra i primi legislatori (insieme con Licurgo, etc.), da un'antica tradizione, basata su svariate fonti (Diodoro Siculo, etc.) e rinverdata in svariate modalità (Huet nella sua *Demonstratio evangelica* naturalmente non aveva mancato di ravvisare anche in lui una delle trasposizioni greche della figura di Mosè). Per la cronologia degli eventi che interessarono il Mediterraneo si veda più avanti.

⁶¹ *Ivi*, II, XXVII [29], p. 643; tr. it. p. 642. La susseguente interpretazione della mitologia della «*Chimaera*» ritorna invece sulla primigenia topografia degli insediamenti umani: per i quali «*necesse fuit*» che si tenessero lontano dalle zone pianeggianti, «*plana terrarum*», infestate da serpenti nell'estrema umidità che «*necesse fuit*» si producesse dopo il diluvio: e viceversa si impiantassero in terre più alte, in «*editioribus terris*», dove «*necesse quoque erat ut agri essent et pascua*» (e «*in edito primae urbes fundatae*»), nel mentre ancora più in alto, «*in summis saltuum*» si insediavano le bestie selvagge («*fera*») (II, XXVII [30], p. 645). In tale generale contesto – rivisto nelle *Dissertationes* – parlerebbe un elemento di contraddizione parlare di abitanti di terre che

In connessione con tale «mythologia» può essere letta quella della rete di Vulcano («de Vulcani rete») che segue di lì a poco (e sarà anch'essa ripresa, ma cambiata di significato, nell'«ultimo Vico»). I protagonisti di questa «historia», «Marte nudo» che giace sotto la superficie del mare con Venere, e che viene tratto da esso con la rete da Vulcano (un «Vulcano eroico») ed esposto al ludibrio degli dèi, vengono interpretati da Vico, nell'ordine come i «patricii degeneres» che si congiungono «cum plebeiorum uxoribus» (appunto Marte e Venere) i quali sono catturati «optimatibus, qui nuptiarum sacra custodiunt» (appunto Vulcano)⁶². Il che farebbe intendere che Vico abbia rappresentato che l'esperienza dei connubi tra patrizi e le vili donne dei plebei senza auspicci venuti dal mare, che avrebbe portato alle genti minori, non avvenne senza fiere resistenze, dure repressioni, nel campo stesso dei patrizi.

Nel di poco successivo «caput XXIX», dal significativo titolo di «Theseus fabulis vindicatus», Vico passava all'interpretazione di ulteriori figure mitiche. Siamo ancora nella «quarta epocha temporis obscuri», contrassegnata dalla intravista ricostituzione delle «respublicae optimatum», o dalla loro trasformazione in «regna mera» o dissoluzione in «populare imperium») ⁶³.

danno sul mare, rivierasche («terrarum ad mare accolis»), atterriti dalle rapine delle prime genti, secondo l'interpretazione di «Neptunus» (dio della «potentia maris» dalla quale quelle sgorgarono) ancora secondo i principi «De diis maiorum gentium mythologia» (II, XXIII [20], p. 623).

⁶² Ivi, II, XXVII [32], p. 645. Non molto chiaro perché gli dèi al cui scherno «Mars nudus» è esposto siano i «capti et enecti», i «catturati e fatti morire» (ancora più azzardata è poi la connessa ipotesi interpretativa dell'origine dei ludi gladiatori che si dà nel passo successivo). Diversa è l'interpretazione della «favola», e del tutto conveniente quella degli dèi, che offre l'«ultimo Vico», già a partire dalla prima *Scienza nuova*. «Delle colonie marittime è la favola della rete, con la quale Vulcano eroico strascina da mare Venere e Marte plebei», nudi perché «non vestiti della luce civile», e gli dèi che «ne fanno scherno» sono «i nobili dell'eroiche città» (*Sn44*, § 560, p. 683; poi anche § 579, p. 693). Ma si veda già *Sn25*, § 465, pp. 1200-1201. Non tralascia il tema MARTÍNEZ BISBAL, *op. cit.*, pp. 70, 72. Per la chiara distinzione già nel *Diritto universale* tra il Vulcano «character heroum», in quanto «invenit ignem», e quello invece «character plebeiorum», in quanto «artes fabriles exercet domi», cfr. *Dissertationes*, XIII, [19], p. 911.

⁶³ Anche a conferma della non linearità della trattazione vichiana della materia, e delle correlative difficoltà di ricostruirla, è utile rammentare che – come si è potuto intravedere – i fenomeni del tenersi lontani dal mare dei primi uomini e poi delle successive prime trasmissioni marittime avvengono nel *Diritto universale* entro un quadro di scansioni cronologiche diverso da quello poi offerto nelle stesure della *Scienza nuova*. Così il fenomeno delle trasmissioni marittime – che complessivamente nelle

Ebbene, in tale epoca la nuova ermeneutica delle «fabulae» del Minotauro (e dello stesso già incontrato Minosse), di Dedalo, Teseo e Arianna, Perseo, investiva decisamente fasi successive di sviluppo dei rapporti dell'umanità con il mare, segnatamente quello mediterraneo.

Dedalo ad un tempo è la «vis ingenii», emblematicamente oggettivata nella costruzione della nave, è «ipsa navis», «et sic Labyrinthi, hoc est navigationis, inventor»⁶⁴.

Teseo, che è – si è visto sopra – carattere poetico degli «incliyti» i quali fondarono Atene, rappresenta anche la fase nella quale i «patres athenienses» furono conquistati da Arianna figlia di Minosse, cioè dalla «gloria dell'arte e della milizia navale», arti che tra i Greci («iis gentibus») erano nate «inter cretenses», a causa dell'essere questi «ingeniosissimos», ma anche «insulanos» (sul che si tornerà tra poco). Ancora – secondo questa strategia di interpretazione dei miti che li considera prodotti umani assolutamente inintenzionali, ma 'positivamente' ('positivisticamente' verrebbe di dire) espressivi di precisi fenomeni storici – l'«Ariadnae filus» che consente di uscire dal Labirinto non è altro che il «cursu[s] navali[s] certa arte duct[us]» con il quale 'Teseo' sbocca

versioni della *Scienza nuova* appare non prima della fine dell'«età degli dèi» (contribuendo a definire il passaggio all'«età degli eroi», nella quale pienamente si colloca) – nella divisione in cinque «epochae» del «tempus obscurum» (scandito successivamente appunto nell'«età degli dèi» e dell'«età degli uomini») che si dà nel *De constantia* sembra collocarsi non prima della «tertia epocha», e piuttosto nella «quarta». Infatti nella «secunda epocha temporis obscuri» si danno piuttosto l'origine degli asili, l'estensione dell'esercizio del potere teocratico dei padri sulle clientele, l'imposizione della «prima lex agraria», e l'inizio dell'attribuzione agli eroi dell'autorità divina («theocratia patrum potestas clientelis aucta, et auctoritas divina ex parte heroibus abrogata», come afferma il titolo del 'caput' XXI): cfr. *De const.*, II, XXI [25], pp. 577, 581, 563. Solamente nella «tertia epocha temporis obscuri» si hanno le «primae turbae» e le «primae secessiones» dei clienti, costituitisi in «plebes», dinanzi alla durezza del dominio degli «optimi», premessa perché sconfitti i «famuli» ribelli, alcuni di loro cercassero scampo anche nella fuga per mare. Ma è soltanto a proposito della «quarta epocha temporis obscuri», nel pieno del «tempus heroicum» (ivi, I [4], p. 389), che Vico nel *De constantia* affronta direttamente temi, fenomeni, figure, delle trasmissioni marittime.

Come si vede, nella faticosa elaborazione della sua inedita cronologia Vico nel *De constantia* colloca tra la seconda e la quarta delle cinque «epochae» allora individuate del tempo oscuro e favoloso fenomeni che avrebbe suddiviso poi tra l'«età degli dèi» e l'«età degli eroi», ma non senza elementi di esitazione, di indeterminazione, anche di eloquente silenzio. Per dati e date che testimoniano di tensioni, anche irrisolte, circa tempi e luoghi della deduzione delle colonie nel Mediterraneo da parte di egizi, fenici, frigi, si veda tra poco.

⁶⁴ Ivi, II, XXIX [10], p. 655.

dal mare Egeo in quello cretese. Ed infine la sorella di Arianna, per amore della quale Teseo abbandona questa, non rappresenta altro che la sua flotta, «ex eadem cretensium arte nata est»: così, forti di simili arti, strumenti, gli Ateniesi espressi nella figura di Teseo resero impossibile la pirateria praticata dai cretesi («cretensium piraticam»), con la quale questi rapivano, secondo le consuetudini dei «bella rapinae», fanciulli e fanciulle (secondo il mito condotti a Creta per essere divorati dal Minotauro nel Labirinto)⁶⁵.

Ma i cretesi, e poi in genere i greci, non erano stati certo i primi a spingersi sul mare mediterraneo in possesso delle necessarie arti. Al contrario, nel *Diritto universale*, la priorità nel conseguimento delle arti della navigazione, e conseguentemente nelle pratiche dell'insediamento di colonie nel «mare internum», spettava agli egizi, in ciò seguiti dai fenici (secondo un ordine che invece successivamente sarebbe stato invertito).

Non soltanto. In quel testo era messa in gioco (anzi, come si vedrà continuava ad esserla) anche la primazia di forme non elementari di civiltà, e, ad esse connesse, dell'insediamento delle stesse colonie nelle terre greche rispetto a quelle italiane.

In verità, le indicazioni che si leggono nel «Programma chronologicum», posto agli inizi della *Pars posterior* del *De constantia*, quanto alla direzione di quelle pratiche di deduzione di colonie da parte degli egizi (e quindi dei fenici e dei frigi), sembrerebbero disporre un ordine per il quale esse avrebbero investito prima talune regioni della Grecia⁶⁶.

⁶⁵ Ivi [11], p. 655. Analogamente Perseo – il quale secondo la relativa «mythologia» liberò Andromeda «a marina bellua», rappresenta un «similis character» relativo alle imprese di liberazione, nelle terre marittime dell'Etiopia, «a navibus piraticis» che minacciavano di rapire le vergini di quei lidi (*ibid.*).

⁶⁶ Nello schema cronologico richiamato si ricordi che, dopo la «partitio orbis terrarum inter Noachi filios» avutasi nel 1657 (cioè l'anno seguente al diluvio) si indicano un periodo di 200 anni entro il quale si danno la confusione babelica delle lingue, la fondazione del primo regno assiro dei caldei e le quattro dinastie egizie, e quindi la chiamata di Abramo nel 2082. Tra i successivi eventi ecco allora che si menzionano: attorno all'anno 2448 la deduzione, da parte dell'egizio Cecrope (deduzione presentata invero con un problematico «Cecrops [...] dictus»), di dodici piccole colonie nell'Attica (da cui la tradizione voleva che fosse fiorita Atene) e quella, da parte del fenicio Cadmo di una colonia in Grecia, insieme con la fondazione di Tebe nella Beozia (ambidue «aegyptiacae et syriacae potentiae argumenta»); nel 2533 e nel 2682 rispettivamente la conquista da parte dell'egizio Danao del regno argivo degli Inachidi e la fondazione, da parte del frigio Pelope, di un regno nel Peloponneso («iterum aegyptiacae et syriacae potentiae argumenta»); nel 2752 (ulteriore «asianae potentiae argumen-

Ma lo stesso «Programma chronologicum» sembrerebbe dovere essere letto (almeno su questo punto...) alla luce delle successive considerazioni che l'autore avanza circa i «cronologiae [...] absurda» che la tradizione ha tramandato, collocando in modo del tutto improprio figure degli egizi, fenici e frigi, e viceversa dei greci: la soluzione del problema («ratio problematis») essendo da trovare – con una forte iniziale connotazione greca di ciò che sarà la «boria dei dotti» – nell'attitudine delle genti greche a rendere «più augusta la propria origine», retrocedendola, per contrastare la dilagante «fama delle potenze egizia, siriana, asiatica»⁶⁷.

Con quelle indicazioni dello schema cronologico potrebbero allora entrare meno in tensione diversi luoghi successivi del testo, e le stesse pagine iniziali della *Sinopsi*, quando avanzano argomenti che vanno nella direzione di affermare: che quelle pratiche di fondazione di colonie da parte degli egizi non avevano privilegiato le terre greche; che esse al contrario si erano indirizzate maggiormente verso altre terre, quelle meridionali del Mediterraneo e quelle stesse dell'Italia; che in

tum») il fenomeno della città di Tiro, celebre «navigatione et coloniis»; quindi, allorché fiorì Minosse, il «tempus heroicum» nel quale si situano «Orpheus, Hercules, Iason, Castor, Pollux, argonautae», Teseo fonda il regno di Atene, nel mentre «Aborigenes [...] in Italia regnant»; nel 2820 la guerra di Troia, con il conseguente errare di Ulisse ed Enea e la fondazione di Alba; nel 2949 la fondazione, da parte di attici ed eoli di colonie in Asia Minore («Graecae potentiae argumentum»); 'solo' nel 2960, si badi, la fondazione della città di Cuma (che non è in questa pagina riferita agli egizi), a cui segue, nel 3113 (ben dopo la guerra di Troia...), la fondazione di Cartagine «a tyria Didone». Ben più in là, nel varroniano «tempus historicum», si collocano la fondazione, da parte di Corinto e di altre città greche, di Crotone, Taranto ed altre città della Magna Grecia, e poi la fioritura e affermazione del «potens ethruscorum regnum [...], quod Infero mari universo, ab litore Ethrusco ad fretum usque Siculum, nomen dabat» (ivi, II, I [4], pp. 390-391). Si vedrà tra poco come con questo schema confliggano posizioni e affermazioni che si leggono nello stesso scritto, o in altri del *Diritto universale*.

⁶⁷ «Nam isti Cecropes aegypti, Cadmi phoenices, Danaei phrygii, qui, deductis in Graeciam coloniis, humanitatem important, et Orphaeus atque Amphion, qui trecentis post Cecropem ed Cadmum, ducentis post Danaum annis, graecos populares suos feras et saxa fuisse testantur, non sat commode suis sunt divisi temporibus» (ivi, II, IX [15], pp. 433-435). Si tratta dunque di fenomeni non destituiti di verità, ma assolutamente da ricollocare cronologicamente e interpretare adeguatamente. Tuttavia la tesi di una tanto forte priorità della deduzione di colonie egizie, fenicie, etc. (con Cecrope, Cadmo, etc.) in terre dei greci, se serviva bene a contrastare la vanagloria di questi, rischiava di non accordarsi con la priorità anche degli italici etruschi sugli stessi greci. Su ciò si verrà tra poco.

queste ultime ultime, comunque, sulla base di tale più precoce ‘civilizzazione’ dovuta agli egizi, si era sviluppata con gli etruschi una civiltà («cultus») più antica di quella greca. In tal senso forme di civiltà sviluppatasi nel Mediterraneo occidentale, in particolare nella «Etruria colonia» di origine egizia (e dagli etruschi largamente passate poi ai romani), avrebbero di molto preceduto quelle prodottesi nel Mediterraneo orientale ‘greco’.

Si tratta di un plesso tematico intricato, nel quale è possibile rilevare l’intreccio di una serie di svariate esigenze e prospettive: tra le quali, ad esempio, – nel quadro di una laboriosa vicenda di fondazione di un sistema di ‘poligenismo culturale’ – a diverse esigenze teoriche, critiche (come quella di svincolare in primo luogo la genesi del «ius nexi» nel mondo romano da quello greco), si associavano palesi elementi di tenore ‘ideologico-patriottico’ (di ‘patriottismo italico’).

Su tale plesso tematico occorre allora iniziare a seguire Vico un po’ più ravvicinatamente lungo i diversi scritti del *Diritto universale*.

Cominciamo dunque daccapo dagli egizi, e dal processo che li aveva portati a maturare presto il conseguimento di svariate arti, e tra di esse quelle della navigazione (come aveva indicato il già richiamato capitolo XVII della II parte del *De constantia*), le quali avevano permesso loro di diventare una potenza marittima estesa a tutto il Mediterraneo.

Il precoce conseguimento di quelle arti era stato dovuto ad una serie di ragioni che l’interprete può definire ‘storiche’ e ‘naturali’.

Una ragione storica era a sua volta conseguente, o intrecciata, ad una loro vantaggiosa condizione di contiguità spaziale in primo luogo alle regioni e nazioni del «mediterraneo» Oriente mesopotamico investite dalla genesi ‘sacra’ e dalla persistenza o rapida ripresa delle arti. Come si è in precedenza intravisto, gli egizi, discendenti di Cam, come i fenici, avevano come questi potuto godere della vicinanza dei due capostipiti – essendo rimasto Sem vicino a Cam («vicinus Chamo, Semus») – e dei loro posterì non dispersi. In tal modo essi avevano potuto apprendere rapidamente dai caldei le «artes» prediluviane in genere di cui questi non avevano perso la memoria, e anzi saputo avvantaggiarsi particolarmente dell’eredità di Sem loro pervenuta: e in ciò superando gli stessi fenici che pure appaiono essere stati il primo tramite per la trasmissione tra i camiti delle arti non disperse tra i posterì di Sem⁶⁸.

⁶⁸ Per questo tramite si veda ivi, II, IX [16], p. 435. La premessa – si è cominciato su a vedere – è nella prima delle nove «philologicae dignitates» fissate agli inizi del

La peculiare rapidità dell'apprendimento e capacità di incremento di quelle arti (con la loro estensione anche a quelle della navigazione), da parte degli egizi, era dovuta ad un duplice ordine di fattori 'naturali'. Infatti a produrre i caratteri di quella «gens» concorrevano in primo luogo il fattore che si potrebbe dire della 'naturalità etnica' (vale a dire un «praeclarum», «praestans», «ingenium», in questo caso con un

capitolo: «Anno post Diluvium, ante babyloniam linguarum confusionem, Sem, Cham, Iaphet exleges terram inter se divisisse; et in Assyria mansisse Semum, Chamum in proximam Phoeniciam Aegyptumque, Iaphetum in Europam commigrasse» (ivi [4], p. 431). Le successive due «dignitates» affermano che «in Oriente [...] inter Chaldaeos», avvenne la precoce restaurazione (duecento anni dopo il diluvio) di una raffinata forma di «magia», che richiedeva «astrorum observationes», peraltro (fattore causale 'ambientale') più agevoli nelle estesissime pianure mesopotamiche («in ingentibus camporum aequoribus»); nel mentre «in Occidente genus divinationis natum tam rude quam orientalium eruditum» (ivi [5-6, 18], pp. 431, 435). Dunque i primi sapienti delle genti furono i caldei. Però «Chami posteritas in Phoenicia ob chaldeorum, et aegyptii ob phoenicium vicinitatem, mature interiores disciplinas invenire potuerunt» (ivi [18], p. 435); e si vedano poi – con la conferma della stessa successione – le *Notae in librum alterum*, 15, p. 763 («Chamidae autem ex vicinitate chaldaeorum – phoenices, nempe, et aegyptii – mature culti»).

Diversa invece la sorte di tutti i «Giapeti», essi tutti destinati ad essere solo per via del fulmine riscossi a fuoriuscire dal bruto stupore nel quale si erano inabissati, avendo perso «omnem [...] religionem» e con essa la loro «humanitatem». «At Iaphetidae, longe a semitidis et chamitidis dissiti [...], ad brutum stuporem redacti omnes, fulmine excitandi fuerunt ut caelum crederent deum eiusque voluntatem putarent Iovem» (*De const.*, II, IX [18], p. 435). Come si vede, tutto il Mediterraneo europeo è considerato da Vico (chiamando innanzitutto Omero a testimone) per lungo tempo popolato (all'interno) da esseri che avevano le sembianze delle «Orphei ferae», degli «Amphionis saxa» (ivi [16], p. 435).

Richiamo qui la necessità di un'indagine che segua puntualmente la non semplice vicenda della riflessione vichiana sui caratteri e sulle destinazioni delle discendenze dei tre figli di Noè: con Cam che – si può ricordare – si conferma il capostipite delle genti abitanti in Egitto e poi, con maggiore precisione, pure di quelle stanziatesi nella restante Africa settentrionale, e quindi nel Mediterraneo meridionale; e Jafet che resta il capostipite di quelle che popolarono l'Europa (ma poi anche l'Asia settentrionale scitica), e quindi il Mediterraneo settentrionale. Si tratta di una necessità ovviamente da soddisfare in altra sede, rendendola oggetto di uno studio analitico ed organico di cui ancora si sente il bisogno. Basterà ad esempio osservare la discrasia che pare sorgere dal fatto che, nonostante nelle diverse versioni dell'*opus magnum* sempre più Vico tenda ad accomunare le discendenze di Cam e Jafet, ma anche quelle di Sem che non fossero i «soli ebrei», ancora nella «Tavola cronologica» che appare nelle due ultime versioni della *Scienza nuova*, soltanto «Giapeto» è indicato come colui «dal quale provengon i Giganti» (*Sn30EC*, post p. 58); cfr. poi *Sn44*, p. 449. Per una disamina un po' più ravvicinata del tema si veda il citato mio saggio su *Gli «Sciti» e i «Chinesi» di Vico*.

nesso sotterraneo con il clima...). Ma tale fattore era a sua volta incrementato da un fattore 'ambientale', una materiale «necessitas» (le periodiche «inundationes» del Nilo)⁶⁹. In un discorso il quale provava a riorganizzare in un innovativo tessuto concettuale e narrativo svariati materiali e 'linguaggi' ('storico-telogico', 'storico-erudito', 'etno-geografico', etc.), si poteva così rendere conto prima del rapidissimo apprendimento da parte degli Egizi delle «artes» apprese dai caldei, quindi dell'impetuoso sviluppo da essi impresso loro, tra l'altro acquisendo presto «navalem et nauticam», e diventando così la prima «maritima potentia» del Mediterraneo⁷⁰.

⁶⁹ Infatti a causa delle inondazioni del Nilo («propter Nili inundationes»), le quali costantemente cancellavano i confini dei campi, gli egizi, i quali avevano assunto dai caldei le scienze della geometria e dell'aritmetica, e quella conseguente dell'astronomia, a fini pratici «a caelo ad terras mathesim revocarunt»; quella «mathesis» che invece fu portata – e, si badi, contemporaneamente, «aeque» – «in Greciam ac Italiam» (cfr. *De const.*, II, XIV [3-4], p. 481). Sulle conseguenze della «necessitas» rappresentata dalle inondazioni del Nilo, cfr. poi ivi, II, XVII [21], pp. 505-507. Il grande fiume con le sue inondazioni «peracuit» il «praestans ingenium» degli egizi, costringendoli ad applicare le arti matematiche apprese dai caldei alla concreta misurazione dei confini dei campi allagati ed alla costruzione di potenti moli di argini. Di qui la nascita di un'architettura «solida, simplex, rudis», come quella degli etruschi, si badi («qualis ethruscorum»), ma anche «magnifica» e capace di sostenere la sfida del tempo, come testimoniano «pyramidum illa miracula» (sulla cui congruità ad una mentalità primitiva soltanto più tardi Vico avrebbe insistito). E dalla conquista di una grandiosa «architectura urbana» ecco naturale l'affermarsi di quella «militaris», e più in genere dell'arte della fabbricazione di «graviora arma belli». La stessa pressione ambientale delle inondazioni del Nilo spinse poi gli egizi a conseguire «navalem et nauticam aliis maturius».

⁷⁰ «Ita, his artibus instructi, gentes rudes, inermes et inconditas facile debellabant, et cito maritimam Interni maris potentiam adepti sunt» (ivi, II, XVII [21], p. 507).

Mi limito soltanto a segnalare un tema che investe anch'esso i diversi spazi e tempi del 'Mediterraneo arcaico', ma riguarda un problema critico ben più generale. Intendo quello (in sostanza inedito, mi pare) della disposizione di Vico nel *Diritto universale* (disposizione poi sempre più contenuta e infine in effetti abbandonata) a individuare processi plurimi di produzione dell'articolazione sociale delle prime allargate forme politiche in «optimates et plebes». Proprio il caso dei caldei (gli ottimati dei Medi) ed egizi, 'avanzati' anche sul piano delle arti militari, lascia intendere piuttosto chiaramente che quella dura divisione sociale (espressa, e riprodotta, innanzitutto nella separazione tra sacra «lingua heroica» e «lingua vulgaris») passa «in Oriente» (appunto presso caldei, egizi) attraverso le vittorie militari («victoriis»), e le consuete forme di servitù derivanti dalla sottomissione degli sconfitti («victae gentes»), «in Occidente», viceversa, attraverso la costituzione delle clientele («clientelis»), cioè tramite l'istituto dell'asilo, etc. V'è poi – si è accennato – l'altra via 'orientale' dell'uguaglianza scitica (per non parlare della separata via ebraica, con la peculiare esperienza di un suo *ius nexi*). Per le

Gli stessi fenici, anch'essi presto «maris potentes» – con la loro Tiro, in terra siriana, famosa per i traffici marittimi e gli insediamenti di colonie («in Siria Tyrus, navigationibus et coloniis celebrata») – in effetti dagli egizi avevano imparato le relative arti («nauticam ab aegyptiis didicerant»)⁷¹.

Dunque essi nel *Diritto universale* sono posposti agli egizi, più avanzati nei più diversi saperi pratici, e quindi maggiormente in grado di lasciare orma di sé anche presso genti abitanti su più lontane regioni del «mare interno». È questo appunto il caso degli etruschi, riprendendo il quale Vico riproponeva, sia pure in un contesto concettuale ormai già radicalmente mutato, il nesso tra egizi e civiltà dell'Etruria sul quale si era già diffusamente esteso, in chiave di 'patriottismo italico', nel 'Proemium' del *De antiquissima italorum sapientia* e poi nella *Seconda Risposta*.

Nel 'Proemium' dello scritto del 1710 l'autore, come è noto, nell'adattare la solidità della congettura che le «doctas verborum origines Latinorum» andassero rinvenute nelle lingue di due «doctae nationes», gli Ioni e gli Etruschi, aveva qualificato questi ultimi come una «eruditissima gens»: la quale non soltanto si distingueva nella «doctrina» relativa ai riti sacri, quindi nei campi della «theologia naturalis» e della «theologia civilis», ma anche aveva preceduto i Greci in essenziali saperi come quelli della geometria, come attestava il fatto dell'estrema semplicità della loro architettura («architectura ceterarum simplicissima»).⁷² Nella cosiddetta *Seconda Risposta* la precedente «forte conghiettura che in Italia fos-

espressioni citate, cfr. in partic. ivi [23-24], p. 507. Da quanto detto appare fondata, comunque da percorrere, verificare, l'ipotesi critica che in Vico l'interesse poi maggiore a irrobustire i caratteri comuni a tutti i popoli della sua 'storia della civiltà' abbia indotto a indebolire, se non sopprimere, una prospettiva di 'storia delle civiltà' che avanzava, pur faticosamente, nel *Diritto universale*.

⁷¹ Ivi [22], p. 507. Come è ben noto, Cadmo, in modo più determinato fenicio, più in genere rappresenta «primorum urbes condentium characterem» (ivi, XXI [25], p. 577). Anche in questa pagina viene riportata la fondazione da parte sua di Tebe, confermando un dato indicato nel «programma chronologicum» del «Cadmus phoenicius» fondatore in Beozia di Tebe. Quanto a Tiro, anch'essa per Vico ha una fondazione inizialmente interna, «mediterranea», e poi solo successivamente viene spostata verso il mare.

Come si vede, i fenici rappresentano chiaramente un altro esempio di 'propagazionismo culturale', compatibile con il quadro di un 'poligenismo culturale' associato all'irrinunciabile tesi del 'monogenismo e monopropagazionismo etnico'.

⁷² *De antiquissima italorum sapientia*, in *OF*, pp. 57-59.

sero lettere molto più antiche delle greche, a cagion che l'architettura toscana è la più semplice dell'altre quattro restanti greche», si era trasformata nella «ferma opinione», anzi nel risoluto intento dimostrativo, che quei saperi provenissero dal «grandissimo imperio» fiorentine in Egitto: «perché, verisimile anzi necessaria cosa, egli è che gli egizi, signoreggiando tutto il mare interno, facilmente per le sue riviere avessero dedotto colonie, e così portato in Toscana la loro filosofia»⁷³.

La priorità degli Etruschi, rispetto ai Greci, nell'aver praticato conoscenze e arti apprese dagli Egizi e trasmesse poi ai romani, nel *Diritto universale* era ribadita «con puntiglio»⁷⁴. Ma – va detto – entro un quadro teorico che già anteriormente alla *Scienza nuova prima* ne modificava radicalmente caratteri e significato. Infatti, soprattutto a partire dalle pagine del *De constantia*, non si trattava più di fenomeni di conseguimento e trasmissione di saperi proiettati nella remotissima antichità di un'umanità già capace di esprimere, specie in «doctae nationes», alti poteri sapienziali. Simili fenomeni erano invece da collocare – come si è potuto vedere – in «epochae» del tempo oscuro nelle quali la più avanzata «humanitas» comunque si era faticosamente allontanata con il tempo da condizioni originarie di assoluta rudezza. In un tale quadro era già dichiarato assurdo che la poesia potesse essere nata dal «piacere» o dal «commodo», invece che dalla «necessità», e che le «genti umane» – anche quelle ritenute tradizionalmente le più originariamente dotte – fossero state capaci di pervenire ai «generi» universali, per non dire alla filosofia, «nella puerizia del mondo», laddove piuttosto, «perché ingegnose, in quella povertà delle lingue, a guisa d'ingegnosi fanciulli» però almeno «eran portati a formare immagini, le quali sono i primi caratteri delle lingue [...] E tali furono le favole a' greci, per esemplo, quali i ieroglifici agli egizi»⁷⁵.

⁷³ *Seconda risposta*, p. 147.

⁷⁴ «Nel *Diritto universale* e nella *Sinopsi* (1721) i primati dei 'toscani' rispetto ai greci, il loro influsso sui romani attraverso la figura di Pitagora sono nuovamente elencati con puntiglio». Soltanto dopo la svolta del 1725 il tema etrusco scompare dall'orizzonte vichiano» (P. CASINI, *L'antica sapienza italiana*, cit., p. 195).

⁷⁵ *Sinopsi*, in *OG*, pp. 7-8. Tali considerazioni poggiavano sulla meditata formulazione di principi generali che prefiguravano successive celebri «degnità». «La natura degli uomini è così fatta che prima attende al necessario, poi al comodo, finalmente al piacere». «La stessa natura degli uomini è pur così fatta che prima avvertono alle cose che ci toccano i sensi, poi a' costumi, finalmente alle cose astratte» (ivi, p. 7). Sugli «aegyptiorum hieroglyfica» quali anch'essi propri non di una lingua dotta, ma al con-

Entro tale ridimensionamento delle sterminate antichità di nazioni dotte nel *Diritto universale*, già a partire dalla *Sinopsi*, veniva dunque riaffermata, rimodulata, la tesi della primazia italica e del nesso diretto egizi-etruschi-romani prodottosi mediante le ben tarde deduzioni delle colonie (tra le quali l'importantissima Cuma) attraverso l'ormai accessibile mare mediterraneo⁷⁶. Così, con calco latino dell'espressione già usata nella *Seconda risposta*, «nedum credibile, sed omnino necessarium [...] fuit» che «Cumas ab aegyptiis fundatas», e già floridissima al tempo di Enea, fosse da quelli fondata almeno quattrocento anni prima della fondazione in Attica, ancora da parte degli Egizi (cioè di Cecrope), delle dodici colonie dalle quali secondo una favolosa tradizione greca sarebbe sorta Atene⁷⁷. Ecco dunque ribadito quanto affermato nella *Sinopsi* circa la maggiore antichità, rispetto alle «parvae urbes» di Atene e Sparta, dell'«opulentissimum ethruscorum regnum», il cui splendore doveva essere stato il frutto di un processo durato almeno settecento anni. Ed ecco che – in un 'paragrafo' che reca un titolo eloquente («Quando Italia et in qua parte aegyptia fuit?») – si può affermare essere necessario («necesse est») che, nei tempi nei quali si tramanda che l'altro egizio Danao abbia spogliato gli Inachidi del regno argivo, «aegyptios iamdiu in Ethruriam [...] deduxisse» quella colonia poi diventata «potentissima»⁷⁸. Soltanto più tardi invece le

trario partecipi della prima lingua delle genti, di necessità «poetica», la quale affidava ai «characteres heroici» la possibilità di esprimere le cose con segni naturali («naturalibus notis»), cfr. *De const.*, II, XIII [4-5], p. 471.

⁷⁶ In tal senso alla «meditazione» di carattere generale Vico nella *Sinopsi* proponeva di accompagnare una serie di «cose, pur certe». Tra di esse ecco quelle che maggiormente interessano il nostro discorso. «La prima città che si mentova in tutta l'istoria profana è Cuma, posta in Italia», e, si vedrà subito, ad opera degli Egizi. «La prima architettura, la toscana, perché la più rozza, la più semplice e soda, come quella degli egizi». «L'arte romana di schierar le battaglie, [...] miglior della greca [...], «non è che figliuola della geometria e dell'aritmética, onde è da dirsi che i romani l'ebbero ancor da' toscani». «Certamente da' toscani impararono l'aruspina, la qual poi ritrova la più antica spezie della divinazione». «Non vi fu nazione che avanzasse i romani nella maestà delle toghe, dell'insegne e de' trionfi, le quali cose ebbero certamente da' toscani». «Mentre Atene e Sparta erano picciole terre, i toscani in Italia avevano un potentissimo regno, che dava il nome al mare dalla sua Maremma sino allo stretto di Messina» (*Sinopsi*, p. 8). Sull'arte augurale appresa dai romani «ab ethruscis, regno Italiae florentissimo [...], quum Athenae vix parvae erant», cfr. anche *De uno*, CLXXXIII [13], p. 271.

⁷⁷ *De const.*, II, XVII [25], pp. 507-509.

⁷⁸ Ivi [26-27], p. 509.

genti dell'Attica e dell'Eolia, «maris Interni potentes facti» si spinsero a fondare colonie tanto nell'Asia minore che sulle coste dell'Italia, che popolarono ampiamente⁷⁹.

Possiamo a questo punto ritornare ai cretesi, e in genere alle «grecae gentes», che cominciarono a conquistare il mare, una volta sottoposti da Vico al duro ridimensionamento delle loro pretese di avere goduto di una «augustiozem [...] originem», quando invece è «indubium» che – come si è visto – le «interiores disciplinas ab Asia» furono dedotte prima in Egitto e poi in Grecia⁸⁰.

Anche i cretesi, come gli egizi, per conseguire la «res et militia navalis» avevano goduto di una duplice favorevole condizione naturale: quella della «natura» etnica (tacitamente legata al clima) di essere «acutissimi» e quella 'geografico-ambientale' dell'essere «insulani»⁸¹.

Un *excursus* sulla «populorum natura» nel quale erano già comparsi i cretesi, iscritti, al pari degli ateniesi e cartaginesi, tra le genti «acutissimae et fortes», si legge in una pagina del *De uno* già sopra richiamata di sfuggita, e che andrà esaminata almeno per un momento: perché da un lato conferma l'importanza esplicativa assegnata anche da Vico a caratteri delle nazioni definiti in ultimo per via 'naturale' (con un riferimento alla causalità climatica che si fa più esplicito lungo la sua vicenda meditativa al riguardo); dall'altro attesta come nel *De uno* l'autore si muova secondo una declinazione dell'argomento 'naturale-climatico' in una chiave tradizionalmente 'filoeuropea', invece almeno in parte ridimensionata di lì a poco nel *De constantia*.

Basterà qui dire in proposito solo qualcosa. In primo luogo, che tale chiave derivava dalla forte presenza nelle pagine del *De uno* di un più tradizionale interesse all'indagine sulle forme dei governi: e non a caso il capitolo CXLV di cui si parla reca il titolo: «De formis rerumpublicarum ex populorum natura». In secondo luogo, che ciò conduceva ad attingere dalla lunghissima e complessa storia del discorso 'topo-etno-psicologico' (in una vicenda che, per restare all'antico, come è noto, si

⁷⁹ Nel mentre le terre interne di questa a lungo furono popolate solo dagli indigeni («Italiae mediterranea indigenae omnia coluerint»), il contatto con i quali Virgilio rappresentò nell'opposizione fra «Turnum, indigenam, [...] heroem ferocissimum», ed «Aeneam autem transmarinum, heroem [...] admirandum ratione»; il cui dominio fu poi sostituito da quello degli egizi e poi dei latini (la traduzione di Sandro Barbera mi pare in tal punto manchevole) (ivi [28], p. 509).

⁸⁰ Ivi, II, IX [15, 10], pp. 433-435.

⁸¹ Ivi, II, XXIX [11], p. 655.

sviluppa, senza dimenticare Erodoto, da Ippocrate a Platone, Aristotele, Galeno, Tolomeo, etc.) prospettazioni appunto particolarmente segnate dall'interesse per il nesso clima-forme politiche. In terzo luogo che, anche in ragione di ciò, complessivamente Vico nella trattazione su tale tematica a cui perveniva configurava un rapporto causale unilineare tra «populorum natura» e «rerumpublicarum formae». ⁸² Infine, che egli profilava una fenomenologia dei caratteri 'antropologici' e 'politici' delle nazioni nella quale sono ravvisabili uno sforzo sistematico, ma anche elementi di incompiutezza, nell'assumere tradizionali coppie opposte 'topo-etno-antropologiche'. Da queste egli riprendeva le coppie essenziali, di carattere 'antropologico', «fortis-mollis» e «acutus-rudis», e la loro connessione con quelle 'geografiche' dell'opposizione «europei-asiani» ('occidentale'-'orientale'); nel mentre soltanto tacitamente faceva affiorare l'altra coppia 'settentrionale'-'meridionale' (accennando ad esperienze di una mollizie anche 'meridionale', oltre che 'asiatica') ⁸³.

Così nel *De uno* egli profilava una quadripartizione derivante dal gioco di quegli elementi 'topo-etno-antropologici' con le forme politiche, distinguendo dunque tra le genti (che popolavano le regioni che davano sul Mediterraneo) innanzitutto quelle «fortissimae», rappresentate da quasi tutti gli europei («tales fuere europaei ferme omnes») e quindi disposte a forme di governo ottimizio, e viceversa quelle «molles et rudes», rappresentate dagli «asiani», facili ad essere sottoposti

⁸² Laddove già in Ippocrate era ravvisabile – entro una complessiva attitudine a una problematicità del discorso poi smarrita in rigide sistemazioni dottrinale – un tipo di spiegazione di 'condizionamento reciproco' tra fattori naturali ed istituzionali. Si è visto quanto invece appaia secco già il titolo del «caput» di cui si sta parlando: «De formis rerumpublicarum ex populorum natura» (*De uno*, CXLV, p. 179). D'altra parte si è intravisto – in particolare attraverso il caso degli sciti – come anche il giudizio vichiano sui popoli orientali non fosse univoco. E in ciò proprio l'apertura problematica del discorso di Ippocrate ancora poteva costituire un esempio: «quanti nell'Asia, Elleni o Barbari, non son soggetti a despoti ma vivono liberi e per sé stessi si affaticano, ebbene questi sono fra tutti i più valorosi», a conferma che anche gli Asiatici «sono fra sé differenti, gli uni migliori, altri più vili» (*Le arie, le acque, i luoghi [De aëre aquis locis]*, in IPPOCRATE, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino, 1976, pp. 219-220).

⁸³ La quale ultima in effetti si era tradizionalmente modulata entro la tripartizione 'settentrionale-temperato-meridionale' (lasciando qui da parte la dottrina dei sette climi, etc.). Sull'opposizione tra la disposizione alla tirannide, ai «regna mera», «apud asianos», e invece l'odio per tali forme di governo per lo più «apud occidentales» (ma non presso i «siculi o gli «aethrusci»), cfr. *De const.*, II, CXXXVIII [8-9], p. 169.

alla pure monarchie, a vivere «sub regnis meris». Tra gli occidentali però v'erano a loro volta genti: «acutissimae et molles, quales siculi», presto soggiacenti «tyrannis»; «acutissimae et fortes», «ut cretenses, athenienses, carthaginienses», che seppero ritrovare «leges et libertatem»; infine «fortissimae, non tam acutae», «ut romani», che conquistarono più lentamente «libertatem»⁸⁴.

Comunque è indubbio che Vico assumeva con decisione il clima (e in particolare la «coeli temperies») a fondamento delle disposizioni dei popoli a essere più o meno «ingeniosi» e quindi, in un'importantissima sequenza di fattori causali, più o meno idonei a inoltrarsi lungo la civiltà. Su ciò è perentoria l'affermazione («nemo est qui negaverit») che si legge nel capitolo del *De constantia* dedicato a investigare sull'origine della lingua eroica, ossia della stessa poesia. In effetti, «humanitatis principiis [...] ingeniosae gentes facilius induunt»: ma sono le temperature del cielo – a seconda che questo sia più umido e freddo o viceversa più sottile e caldo – a fare nascere uomini di ingegno ottuso o viceversa acuto⁸⁵.

La particolare acutezza dei cretesi, ma più in genere dei greci (ed in particolare delle parte occidentale della Grecia), anche in seguito ribadita⁸⁶, si palesa dunque ascrivibile a uno dei fattori della diffusione della «humanitas» lungo le vie del Mediterraneo. E ciò all'interno di una

⁸⁴ *De uno*, CXLV [1-5], p. 179.

⁸⁵ «Nemo est qui negaverit esse coeli temperaturas quae gentes alias aliis ingeniosiores alant, ut sub crasso frigidoque aëre obtusi, sub magis aethereo et aestuoso acuti ingenii nascantur homines» (*De const.*, II, XII [5, 7], pp. 451-453). Nello stesso capitolo appaiono qualificazioni di caratteri antropologici dei popoli – come la «gens acutissima» dei fiorentini o viceversa la «stupidissima gens» dei peruviani – da iscrivere in un regesto vichiano dei «caratteri delle nazioni» (ivi [32, 35], pp. 461-463).

Quanto alla disposizione all'ingegno, essa ha poi fattori causali costanti: le sollecitazioni che vengono dalle forme di «necessitas» proprie della vita umana; la «phantasia» più o meno vivida, derivante dall'acutezza dei sensi, la quale a sua volta è diversa già tra gli animali e gli uomini («brutis acerrimi sensus sunt natura attributi»), poi secondo il sesso («foeminae quam viri sensilia magis advertunt») e le età, tanto del singolo individuo che di ogni gente, e dell'umanità in genere. Ecco dunque che «primos ingeniosos homines [...] nihil aliud quam ingeniosos pueros fuisse» (ivi [8-11], p. 453).

⁸⁶ Si veda ad esempio la celebrazione del «mirum gentis acumen», cioè della gente della Grecia occidentale, di Samo patria di Omero e Pitagora, dal quale non a caso venne «italicae et grecae philosophiae sublimioris magnum incrementum» (*Dissertationes*, IV [18], p. 841). Comunque i greci sarebbero diventati davvero «acutissim[i] et humanissim[i]», soltanto «post immensa temporum intervalla», allorché tra di loro si sarebbero affermati i «philosophi» (*Notae in librum alterum*, 16, p. 763).

costellazione di elementi causali i principali dei quali – come si è provato a vedere – così possono essere dall'interprete organicamente descritti: il fattore pertinente al discorso 'storico-teologico' della diffusione delle arti dall'«Oriente sacro»; il fattore 'storico-strutturale' dell'invenzione delle arti per rispondere alle comuni necessità, via via meno elementari, di ogni comunità umana; l'altro fattore 'storico-strutturale' (ma che si esplica in precise fasi del processo storico delle genti che hanno variamente conosciuto il fenomeno delle clientele) dell'insorgere dei conflitti da parte dei «famuli» sottoposti all'oppressione insostenibile dei «patres», e quindi fuggiti per fondare le prime colonie; il fattore 'naturale-climatico' proprio del discorso 'topo-etno-antropologico'.

Nel complessivo discorso che univa tutti questi approcci concettuali e materiali linguistici, Vico, spodestando ogni pretesa di rinvenire dotte nazioni fiorire presto e da sole nel Mediterraneo, provava così a tenere insieme un'essenziale teoria di non empio 'poligenismo culturale' e una ben più misurata veduta relativa a contenute forme di 'propagazione' della «humanitas» (mediante relazioni almeno alle origini connotate da un elemento di conflittualità, presente nelle guerre, ma pure nelle trasmigrazioni marittime dei famoli). In tal modo da un lato combatteva empie tesi di assoluto 'poligenismo' (alla La Peyrère...) correlate all'ipotesi (che non doveva essere passata sotto silenzio), sostenuta dai cinesi, dell'enorme antichità del mondo; tesi più che adombrate nella veduta che i greci fossero scampati al diluvio, custodendo le «scienze antiluviane».⁸⁷ Dall'altro però, con la sua ben innovativa difesa dell'ortodossia, si schierava apertamente contro gli «Eruditi cristiani» (facile scorgere il riferimento a figure come quelle di Bochart, Huet, etc.) che pretendevano di reperire in ogni espressione delle culture dotte diffuse attorno al Mediterraneo (egizi, fenici, greci, etc.) la velata sopravvivenza o eco della sapienza ebraica, della «Mosis schola»⁸⁸.

⁸⁷ La veduta empia, che si era trovata sostenuta «sinensibus», che sarebbe stata «enormem» la «terrarum orbis antiquitatem», viene dichiarata dall'autore un argomento che «sane christiano sapienti non est dissimulandum, sed omnino reprehendum et confutandum» (*De const.*, II, I [15], p. 395). Perciò occorre dimostrare «falsum» – e Vico rivendicava di averlo fatto «invictis rationibus» – l'analoga empia veduta («nefas») che «Homeri gentem, a Diluvio in aliquo summo monte servatam, antediluvianas scientias custodisse» (ivi, II, XII [45], p. 469).

⁸⁸ Quando invece gli Ebrei – peculiarmente «insociabiles», e perciò tali da radicalizzare il costume delle «priscae gentes» di restare «ignarae» le une alle altre – è impossibile che avessero divulgato «suam doctrinam» (*ibid.*).

In questo argomentare di cruciale importanza si rivelava il tema delle colonie transmarine: un tema sul quale, oltre che su quello preliminare dell'estrema tendenza di tutte le genti arcaiche all'isolamento, l'autore ritenne pertanto necessario ritornare nelle *Dissertationes*, approfondendo le poche considerazioni fornite, come si è visto, soprattutto a proposito della 'Mitologia della Medusa'⁸⁹.

Alle *Dissertationes* perciò anche qui, avviandosi alla conclusione, gioverà ritornare brevemente.

6. Si è già sopra ricordato come Vico nelle *Dissertationes* dichiara di essere tornato sull'argomento delle colonie, in particolare delle «*primae coloniae*», ritenendolo bisognoso di un'indagine più approfondita sulla loro origine. È quanto appunto fa segnatamente nella *Dissertatio* VII «*De primis coloniis*»: non senza un andamento del discorso in essa che pone qualche problema esegetico; ma non senza qualche importante intervento precedente sulla materia, nelle stesse *Dissertationes*, che occorre prendere in considerazione.

Nella *Dissertatio* IV, Vico ritornava sistematicamente sul problema dell'età nella quale era nato Omero, e di ciò che i suoi poemi documentavano, volendo approfondire argomenti che aveva posto in ispecie sul finire del capitolo XII della 'Pars posterior' del *De constantia* dedicato all'origine della lingua eroica, ossia della poesia.

Lucida premessa metodica della dissertazione è che essendo i poemi di Omero i più vecchi presso i greci, da essi stessi occorre trovare risposta alla loro datazione e al loro significato, in effetti individuando in essi un vero e proprio «*systema historicum*», e quindi un materiale documentario, largamente veridico una volta adeguatamente interpretato, relativo sia alle «*graecae traditiones*», sia a quelle di altre nazioni che con i greci avevano avuto a che fare: essendo Omero in effetti testimone di un'età abbastanza avanzata, nella quale in particolare i fenici erano i protagonisti di diffusi «*commercium externa*» marittimi⁹⁰.

Tra gli svariati momenti e risultati di tale tipo discorso diversi sono quelli che investono da vicino le tematiche finora seguite⁹¹.

⁸⁹ Non è il caso di tornare invece più dettagliatamente su tale mitologia, o su quella di Perseo e della rete di Vulcano (ivi, II, XXVII [31, 32], p. 645), o ancora su quella di Teseo, e della fondazione di Atene, a partire dai dodici piccoli regni dell'Attica, di cui quegli, nato 'terrigena' (ivi, II, XXIX [4], p. 653) fu simbolo.

⁹⁰ Per le espressioni citate cfr. *Dissertationes*, IV [57, 46, 5], pp. 857, 851, 833.

⁹¹ Ma altri temi risultano di straordinario interesse, entro il configurarsi di una sto-

Viene ribadito il fatto che «a lungo le genti ebbero un grandissimo religioso timore del mare»⁹².

Si approfondisce la veduta che i greci ai tempi di Omero non conoscevano ancora le genti straniere, ad essi essendo in sostanza ignote la Fenicia, l'Egitto, l'Italia, nel mentre «phoenices omne internum mare lucri caussa percurrere»⁹³.

Si afferma che il fatto che le prime colonie in Italia furono fondate in tempi ben anteriori, ben trecento anni prima, a quelli di Omero, implica di necessità che esse furono «di genere diverso da quelle che i vincitori deducono nei territori sottomessi, le quali sono unite da una condizione di cittadinanza con le genti che le hanno fondate»⁹⁴.

Sulla base del principio antropologico per il quale «rudissim[i] homines», «tanquam pueri», come i greci arcaici, tendevano a dilatare le esperienze del loro angusto mondo, si delinea analiticamente la trattazione innovativa della genesi e della successiva dislocazione semantica dei termini della più antica geografia greca («Oceanus», «Hesperia», «Herculis columnae», «Aethiopia», «Europa», «Asia», «India», etc.): appunto con il tempo passati a indicare, da terre interne alla Grecia,

ria della civiltà costantemente aperta alla 'storia materiale', alla 'storia della vita quotidiana', verrebbe di dire: si veda ad esempio la «Ciborum historia» che si legge ivi [9], pp. 835-837.

⁹² Ivi [9], p. 837: «demonstravimus diu gentes summam maris habuisse religionem».

⁹³ Ivi [16-20], pp. 839-843.

⁹⁴ Ivi [21], p. 843. Così potrebbe essere tradotto il passo: «eas alius generis colonias fuisse necesse est quam in quas terra victas victores deducunt, quae cum gente principe civitatem communicant». Vico qui annuncia appunto che riprenderà più avanti il tema delle «prime colonie». Il carattere di necessità dell'implicazione proposta non appare a prima vista perspicuo. Infatti, escluso il più tardo modello greco della fondazione di colonie in Italia (con un importante legame con le genti della madrepatria), si sarebbe potuto ipotizzare un analogo modello di deduzione delle colonie già da parte degli egizi, precocemente maturi nell'imporre il loro «imperium» per tanta parte del Mediterraneo, e quindi in grado di imporsi in esso vittoriosi. La risposta che pare implicita nel discorso vichiano è che in tempi anteriori i litorali delle regioni che danno sul Mediterraneo sarebbero stati deserti (con il che gli egizi avrebbero conseguito un «imperium» marittimo senza condurvi guerre ...). Ma il punto essenziale sembra essere che – come si vedrà – Vico era interessato ad affermare il principio, per lui assai importante, che le prime forme di propagazione della «humanitas» per via di mare si ebbero in sostanza pacificamente, con le trasmissioni di plebei che non trovavano più sostentamento o, soprattutto, sconfitti nelle contese agrarie, in fuga dalle loro terre (ed in particolare proprio dall'Egitto), a costituire clientele di origine «transmarina».

«per similitudine», regioni al di là dei mari che cingevano questa⁹⁵. Da ciò viene illuminato il significato di peregrinazioni di figure eroiche ben precedenti quelle dell'età di Omero, come quelle degli erranti, girovaghi («errones»), «Hercules in ultimam Hispaniam, Perseus in longe mari dissitam Aethiopiam, Bacchus in remotissimos Indos», rivelandosi esse condotte lungo ben ravvicinati e sicuri «terrestria itinera» nella nativa Grecia. Invece effettivi «hero[es] mari errores» – beninteso nel senso di caratteri eroici – sono quelli che appaiono tanto frequentemente dopo la guerra di Troia: Ulisse, Menelao, Diomede, Enea, e così via, in viaggio «in ignotas terras, gentes, urbesque». Ecco dunque che i primi debbono intendersi come «errones mediterranei», i secondi, «transmarini», come raffigurazioni comunque di uomini erranti finché non accolti secondo l'«istituto» dell'«asilo», o dell'«ospizio», da cui nacquero le «clientele»⁹⁶.

⁹⁵ Ivi, VII [31-42], pp. 845-849.

⁹⁶ Ivi [52, 53], pp. 853-855: «errones prius mediterranei, deinde transmarini, qui in hospitia, sive asyla, ubique locorum recepti, ex quibus clienteleae deinde ortae». Ad un costume inizialmente proprio dei greci, i quali per primi intesero i «publica amicitiae foedera», si deve riportare poi l'apertura all'ospitalità verso gli stranieri, quando il significato dell'espressione «transmarin[i] errones» si estese a ricomprendervi «eos qui vi tempestatum errant» (*ibid.*) Nella chiave dei rapporti tra «reges» e «clientes», desiderosi questi ultimi di accedere ai matrimoni con l'ordine dei «patres», Vico poi legge anche la «mythologia» di Penelope e dei Proci, di Ulisse e Iro, di Pan; cfr. ivi [54-56], pp. 855-857.

Su tutte queste materie bisogna continuare ad astenersi dal passare alla loro trattazione nelle tre redazioni della *Scienza nuova*: un compito assolvere al quale significherebbe rendere ancora assai più esteso questo già lungo contributo. Tuttavia è il caso forse di rispondere alla domanda del lettore (già del testo vichiano) circa il fatto che siano protagonisti delle peregrinazioni marittime tanto eroi greci vincitori nella guerra di Troia che loro vinti. La più chiara risposta si legge nella prima versione della *Scienza nuova*, laddove l'autore configura in effetti un altro caso della tipologia delle trasmissioni via mare, dovuto non a penuria di forme di sostentamento, e nemmeno, evidentemente, a conflitti tra parti sociali di diverso ordine (come gli ottimati e i loro clienti plebei), ma tra «fazioni» diverse. «Dopo la guerra troiana avvengono gli errori degli eroi, come di Menelao, di Diomede, d'Antenore, di Enea, e, sopra tutt'altri celebrati, quegli d'Ulisse, de' quali altri restano in terre straniere, altri ritornano alle loro patrie: che devono essere fughe di eroi co' loro clienti vinti o premuti da contrarie fazioni in contese eroiche dintorno agli auspici e le loro dipendenze» (*Sn25*, § 451, p. 1195). Questo caso recato da Vico, che definisce un vero e proprio 'tipo', potrebbe spiegare (ma l'autore non sente mai il bisogno di farlo) – gli uomini in fuga essendo già di diversi ordini sociali – perché mai i gruppi che erravano per il mare, una volta approdati in terre deserte, non dessero luogo a forme politiche 'democratiche', «popolari»; le quali Vico attribuirà invece ai soli Fenici, cioè alle città nate dai traffici (secondo un nesso tra «mercatura» e repubblica popolare sul quale sarebbe interessante tornare).

È questo un punto fondamentale, centrale nella successiva *Dissertatio* VII «De primis coloniis», la quale – come si è accennato – può presentare qualche problema esegetico.

Ciò che non fa assolutamente problema è l'argomento preliminare del discorso, che ormai ben conosciamo, anche in seguito costantemente ripreso, secondo il quale le prime genti condivisero tutte la «maris religio», una paralizzante superstizione che indusse a lasciare a lungo deserte, «vacua», le «regionum maritima»⁹⁷.

Non del tutto lineare può apparire invece l'insieme del discorso al termine del quale l'autore propone una personale precisa tipologia tripartita delle «prime colonie» (con un'ulteriore tripartizione che riguarda il primo tipo di esse), ed evidenzia la tesi, di primaria importanza, che tutte si diedero senza conflitti bellici. Infatti in tale tipologia compare un fenomeno, quello delle colonie fondate a scopo di guadagno attraverso i commerci, che in precedenza è iscritto nelle «seconde colonie», tutte invece «dedotte con le armi». Difficoltà dalle quali si esce se si intende che nella prima parte di questa *Dissertatio* l'autore presenta ancora elementi dell'itinerario concettuale precedentemente seguito, salvo a mostrarci come lo curvi poi in una nuova direzione: come attesta la dichiarazione – che si dà appunto nel corso inoltrato della *Dissertatio* – che le «philologorum angustiae super priscis coloniis» erano state assunte anche da lui⁹⁸.

⁹⁷ Tanto che i sacerdoti egizi reputavano ancora il navigare un atto sacrilego («navigare putarint piaculum»), sulla scorta della falsa credenza che nel mare fosse morta la divinità solare Osiride, quando pure i loro re e monarchi dominavano il Mediterraneo («imperium Mediterraneo mari tam longe lateque potens tenerent»): per il che è necessario («necesse est») che questi, avvalendosi dell'elemento arcano del loro potere («aliquo potentiae arcano»), avessero proibito ai sacerdoti, come cosa sacrilega («res profana») l'averne a che fare con attività belliche e sfere di azione oltre mare: cfr. *Dissertationes*, VII [1-2], pp. 873-875. Sulla prolungata mancanza di vita umana sulle coste Vico apporta anche qui testimonianze in primo luogo tratte da Omero: come le esperienze di Ulisse, o la stessa tradizione della distanza dal mare di Troia. In particolare l'Ulisse di cui narra Omero nell'*Odissea*, «quoquo terrarum appellit, conscendit speculas, explorabundus an eas terras homines incolant, et ex longinquo fumo earum coniiicit aliquem cultum humanum». Il luogo, con qualche cambiamento, è riprodotto in italiano – in *Sn25*, § 236, p. 1094 – ad argomentare il principio che «era sparsa da per tutte le antiche nazioni una superstizione di non abitare sui lidi del mare»: «dovunque Ulisse o approda o è da tempesta portato, monta alcun poggio per veder dentro terra fumo che significassegli esservi uomini». Ma anche l'originaria posizione 'mediterranea' di Troia sarà da Vico successivamente riproposta.

⁹⁸ In proposito la traduzione di «acciperemus» con «abbiamo compreso» rischia di fuorviare. Una non innocua distrazione del traduttore deve poi ritenersi la resa di

Ma è il caso di procedere analiticamente, magari partendo dal ‘paragrafo’ nel quale si addivene alla distinzione sistematica di tre tipi di colonie (tutte «prime», è bene ricordare)⁹⁹: le seconde e le terze delle quali soltanto si danno attraverso forme di navigazione, in fasi ben diverse dei processi di sviluppo della civiltà umana.

Il quadro offerto in tale ‘paragrafo’ risulta assai ordinato e chiaro, e il titolo nella sua concisione efficacemente ne dichiara gli elementi essenziali: le prime colonie furono dedotte nelle pianure («in plana deductae»); le seconde e le terze colonie sono strettamente legate all’esperienza della navigazione («deductae in mare»); solamente le ultime non corrispondono a esigenze di elementare necessità, ma sono rette dall’«appetito del guadagno» («questus gratia»); tutte e tre si danno senza ricorrere alla guerra («citra bellum»)¹⁰⁰.

Le «primae coloniae» sono quelle che i «patres» dedussero «in plana terrarum», nelle pianure, dove i «client[es]», i «colon[i] proprie dict[i]» lavoravano le terre e vi abitavano, mentre i primi, gli «optimi, inclyti», continuavano a risiedere in alto, dove per primi i loro antenati si erano fermati.¹⁰¹ Si tratta di colonie che corrispondono già ad un avanzare delle forme elementari di vita degli uomini dopo il diluvio (dandosi in una terza fase di esse): forme di vita ‘culturali-materiali’ (insediative, abitative, del sostentamento), ‘sociali’, ‘psico-antropologiche’; in quest’ultimo caso con l’interessante indicazione di una primigenia «aquarum timiditas» (negli uomini che d’altra parte si sono fer-

«coloniis ita acceptis» («una volta così intese le colonie») con «essendo i coloni accolti così»...

⁹⁹ Per inciso, secondo una delle tante espressioni di un ‘principio trinitario’, ‘della tripartizione’, sulla cui eminenza, anche se non esclusività, nel pensiero vichiano occorrerebbe spendere un’intera indagine (ovviamente estesa ad altri principi di partizione in esso presenti).

¹⁰⁰ *Dissertationes*, VII [12], p. 879. Così recita il titolo: «Principio coloniae in plana deductae, deinde deductae in mare ex necessitate; tandem in mare quaestus gratia: omnes citra bellum».

¹⁰¹ «Come anche ora si vedono qua e là, dove ci sono città e castelli (‘urbes et oppida’) su luoghi alti, nei quali abitano i più rispettabili (‘honestiores’), e villaggi nelle pianure, dove abitano i contadini (‘in planis camporum vici, ubi agricolae’)» (*ibid.*). E qui, nella fresca conferma osservativa dell’elaborazione concettuale di tale sequenza di sviluppo delle prime forme umane insediative, produttive, sociali, abitative, l’esperienza del lungo soggiorno presso il borgo collinare di Vatolla, dominato dal suo castello, deve essere ritenuta di grande rilevanza per il dotto pensatore, per il resto sempre chiuso nell’affollata cerchia urbana della sua Napoli.

mati presso le necessarie fonti perenni di acqua pura) che precede la «maris religio»¹⁰².

Le «secundae coloniae» sono quelle «quae in mare deductae sunt», a seguito dei tumulti agrari («ob agrarias turbas»), ciò che Vico chiamerà diffusamente le «contese agrarie», ad opera dei plebei in essi sconfitti dagli ottimati, in fuga sulle navi per timore della loro reazione. Di queste peregrinazioni sul mare («per maris errores»), cominciate e condotte loro malgrado, sono in effetti caratteri poetici – come l'autore aveva già fatto intravedere – Didone ed Enea¹⁰³.

Infine, le «tertiaae coloniae» sono quelle che, ormai in tempi ben più umani, a fini di lucro («lucris caussa») e quindi liberamente e di proposito («ultra et consulto»), praticarono i fenici, «coloniis celebres», esplorando «Mediterranei litora» alla ricerca di terre non abitate («vacua») dove potere fondare tranquillamente, in modo non conflittuale («commode»), colonie con le quali poi comunicare lungo rotte collaudate e sicure, con la loro città principale, Tiro. Per le stesse ragioni utilitarie nei tempi umani ritornati si mossero a colonizzare il nuovo mondo Colombo, Vespucci, Magellano, De Gama, ed altri ancora¹⁰⁴.

Poco prima in questa *Dissertatio* Vico ha invece parlato sia di «primae» che di «secundae coloniae». Ora qui le «prime» per il momento sono soltanto di un tipo: quelle fondate dai «transmarin[i]», e, come l'autore tiene a sottolineare, «citra bellum», senza guerre. Infatti dal principio che le regioni marittime furono «diu vacua» consegue che componenti delle plebi sconfitte nei conflitti agrari sollevati, in fuga dall'ira dei padri vincitori, e provenienti da paesi come l'Egitto nei quali la pratica delle arti navali era già diffusa, poterono scegliersi sedi in siti marittimi. Dalla diversa genesi della «deduzione» delle «secon-

¹⁰² Riprendendo attraverso Strabone un passo di Platone, ma pure utilizzando ancora una volta il suo Omero, Vico qui individua: una prima forma di vita insediata «in iugis montium, simplicem et agrestem, aquarum timidam quae adhuc plana inundabant», di cui sono protagonisti «patres» che «in montanis locis» si nutrivano raccogliendo i frutti spontanei della natura (uno 'stadio' dei 'raccoglitori'); una seconda forma, discesa «in montium radicibus», con i «patres» diventati «fortes» domando la terra dei campi che avevano cominciato ad essiccarsi; una terza forma che si estende «in ipsa camporum planicie, terra omnino exsiccata», ma ora con l'articolazione sociale dei «patres» ormai «optimi», «inclyti», rispetto a coloro che sono divenuti loro «clientes», e che propriamente sono mandati come «coloni» nelle pianure, nel mentre i primi – come si è visto – continuavano a risiedere in alto. Si veda ivi [11, 12], p. 879.

¹⁰³ Ivi [12], p. 879.

¹⁰⁴ *Ibid.*

de» invece si configura qui una triplice tipologia: la ricerca di gloria tramite l'allargamento del dominio; la sovrabbondanza di popolazione; l'avidità di guadagno tramite i commerci (all'origine invece dell'ultimo «genus» della conclusiva tipologia delle prime colonie sopra esaminata). E tutte e tre queste forme di colonie furono dedotte con le armi, di modo che nessuna delle ragioni fondative delle prime «repubbliche» in questione presenta un carattere pacifico¹⁰⁵.

La spiegazione di tale 'discrasia' può essere in parte trovata nell'affermazione che poco più avanti fa l'autore (dopo avere fornito in verità altri elementi ricostruttivi), secondo la quale confessa di avere inizialmente assunto la veduta sostenuta fino ad allora da tutti i filologi del carattere conflittuale delle colonie, proiettando così anche sulle prime colonie (le seconde dello schema poi avanzato) un carattere che è proprio delle seconde (dalle quali ultime poi vengono sottratte quelle di pacifica deduzione delle 'colonie commerciali').

Un punto importante, di natura sostanziale, può essere poi indicato nel fatto che a Vico premeva sostenere e allargare il principio di un provvidenziale carattere spontaneo, e il meno possibile conflittuale (o almeno tradizionalmente 'bellico'), della cruciale propagazione della «humanitas» nelle terre del 'suo' Mediterraneo (con un ruolo del modello dell'eroe pio del 'suo' Virgilio, Enea)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Ivi [3-4], p. 875. Si legga tutto il relativo passo: «Sed hinc conficitur potius transmarinos *citra bellum* primas deduxisse colonias. Quod plebes, navigandi solertes, quales aegyptii bello a sacerdotibus victi, ut victorum iram effugerent, mari se commiserint, trans mare terras quaesierint et in maritimis sedes legerint. Nam coloniae secundae, aut gloria proferendi imperii, aut populorum frequentia prenimia, au mercaturae aviditate, *armis deductae sunt*: quorum *nulla causa* primis temporis obscuri rebuspublicis *commoda est*».

¹⁰⁶ Naturalmente a Vico premeva anche confermare allo stesso tempo l'assetto della sua cronologia, con la successione delle colonie di «Cecropes aegyptius», «Cadmus phoenicius», etc.: cfr. ivi [13], p. 879-881.

Che le prime forme di propagazione dell'umanità non avvenissero in linea di massima per via di guerre era veduta vichiana che allo stesso tempo contrastava diffuse vedute degli eruditi (sulle quali in altra sede sarà opportuno venire) e confermava l'idea di un ordine provvidenziale che si dava per le vie più spontanee e semplici. Ma naturalmente ciò non significava appannare una visione di fondo intrinsecamente 'conflittuale' dei processi di sviluppo della conquista del «giusto» che già nel *Diritto universale* si affermava con forza. Quanto propriamente al tema della guerra, si ricordi che Vico aveva affermato «*priscas gentes [...]* per causas bellorum cognitas esse», dal momento che nei tempi eroici erano «*in terris perpetua*» i «*primi bella*», vale a dire i «latroci-

Ecco allora che egli tendeva a immaginare uno stanziamento pacifico in terre disabitate o a evidenziare l'esito di un'esperienza pure nata dai duri conflitti delle «*turbae agrariae*», causate dal crudele infortunio dei «*patres*» sulle misere «*plebes*», nel riconoscimento del superiore diritto degli «*optimi*» già divenuti tali nelle loro terre.

Ecco allora che, nelle *Dissertationes* le trasmigrazioni marittime nel Mediterraneo – che nella successiva vicenda meditativa vichiana manterranno (almeno nella *Scienza nuova* del 1725) una loro funzione cruciale – si articolano in un'ulteriore tipologia (sia pure meno sistematicamente proposta), tutta segnata dall'assenza del conflitto. Il primo genere è quello delle «*plebes*» in fuga pervenute in terre disabitate («*in vacua*»). Il secondo genere è quello di «*errones*» che invece pervengono in luoghi abitati. Tra questi vi è il caso di coloro che riescono a procurarsi delle terre («*agros*») acquistandole («*precio*») o guadagnandosele comunque con una qualche forma di scambio («*donis*»). Ma il caso fondamentale è dei «*profugi*» che non poterono che divenire «*clientes*», coltivandone i campi, di coloro nelle cui terre la sorte li aveva condotti. Così, mentre i «*primi clientes*» di costoro erano stati «*mediterranei*», i «*secundi*» furono «*transmarini*». In effetti, i profughi erano già ben esperti di quanto comportava la «*prima lex agraria*» alla quale erano stati sottomessi nelle terre native, e ora assai meno speravano di ottenere nella nuova situazione quanto non erano riusciti a strappare con la forza agli ottimati nei conflitti agrari¹⁰⁷.

È essenziale cioè che lo «*ius optimum heroum*» si affermi, venga riconosciuto, come esemplarmente fece il pio Enea, quando pure disponendo di «*naves, arma, viri*», «*omni vi belloque abstinuit*»¹⁰⁸. Così non pare esservi scampo per i ben più miseri «*profugi*» dalla loro con-

nia», che sul mare furono poi i «*corseggi*». Su ciò si veda ad es. *De const.*, II, XII [45], p. 469, e ancora *Dissertationes*, IV [51], p. 853. Si tratta di una delle tante linee che troveranno conferma nella successiva meditazione vichiana: per un esempio del discorso attorno all'esercizio «*comune a tutte le genti eroiche*» di «*guerre eterne con continove rube e corseggi*» (*Sn44*, § 639, p. 736).

¹⁰⁷ *Dissertationes* [6-7], pp. 875-877. Costoro, «*cum domi non potuissent turbis agrariis ab optimis exprimere, multo minus sperabant foris*».

¹⁰⁸ Ivi [5], p. 875. Diversa invece la rappresentazione della «*venuta d'Enea in Italia*» quale si dà nell'«*ultimo Vico*» (quando è avvenuta la «*scoperta del vero Omero*»), con l'esperienza di «*alcuna città greca*» insediata «*nel lido del Lazio*», poi «*da' romani vinta, e per diritto eroico delle vittorie barbare [...] demolita*» (*Sn44*, § 772, pp. 803-804).

dizione: essi diventeranno in effetti nuovamente clienti, riconoscendo la superiorità di altri «ottimi»¹⁰⁹. Essi si emanciperanno non con bellicosi tumulti agrari, né con fondazioni di autonome città libere oltremare nelle terre deserte (che pure sarebbe stata un'ipotesi ben teoricamente praticabile), né con forme di mediazione sociale con le genti nelle cui terre sono approdati: ma soltanto, attraverso i loro discendenti, con la forza delle rivendicazioni di un'uguale umanità in conflitti anche duri, ma in linea di massima non violenti, comunque lontani dalla forma del «bellum»¹¹⁰.

La spontanea prima propagazione della «humanitas» per le rotte in principio tanto fortunate del Mediterraneo anche in ciò rispondeva ad un principio – non 'razionalistico', ma provvidenzialmente 'razionale' – assieme di semplicità e di giustizia.

¹⁰⁹ Perciò avrei dei dubbi circa il fatto che i «fuggiaschi» via mare «diffusero la forma politica della città-colonia, cui diedero vita e di cui furono la mente ed il corpo sociale», come ipotizza MARTÍNEZ BISBAL, *op. cit.*, p. 67. Del resto giustamente egli poi vede che la «favola» di Marte e Venere plebei presi nella rete da Vulcano eroico, che sopra si è incontrata nelle versioni della *Scienza nuova*, fa emergere che la storia di quei «drappelli» di miseri fuggiaschi «sarebbe la storia di un fallimento», essendo presto finiti «sotto il dominio di eroi che li sottomettono quando arrivano nella terraferma e li scoprono plebei» (ivi, p. 72). Forme politiche di libere 'città-colonie' pare possano essere considerate solo quelle di natura mercantile, per le quali Vico pensava ad un originario marino, mediterraneo, 'modello fenicio', come si dirà tra breve.

Resta il fatto che anche i silenzi, tanto più i silenzi sono spesso significativi, molte volte eloquenti: non è un caso che Vico non sviluppi l'ipotesi di «repubbliche libere», «popolari», che pure avrebbero potuto essere nate dagli insediamenti di fuggiaschi in terre disabitate. In proposito (a partire da Cecrope, etc.) egli al più se parla, parla di regni, di forme monarchiche. La cui formazione sarebbe stata plausibile sulla base del fatto che i fuggiaschi fossero guidati dai capi segnalatisi nelle contese agrarie, o nel corso delle stesse trasmissioni.

¹¹⁰ In queste pagine non ricompare un elemento importante che si è incontrato in precedenza nell'interpretazione della «Medusae fabula», vale a dire l'accoppiamento dei patrizi con le mogli dei plebei sbarcati dalle navi (accoppiamento magari sottoposto al duro intervento, si è visto, del 'Vulcano eroico'), fenomeno dal quale erano sorti i patrizi delle genti minori, e che in seguito Vico avrebbe posto in connessione genetica con l'affermarsi della «libertà popolare»: cfr. *Sn44*, §§ 659, 802, pp. 745, 820.

Quanto alla fondazione nel mare Mediterraneo di forme politiche contrassegnate dalla libertà popolare, «repubbliche libere», Vico le individuerà nella *Scienza nuova* ad opera dei fenici, come si è accennato poco fa e meglio si dirà tra poco.

7. Seguire ravvicinatamente la traiettoria della riflessione vichiana già soltanto sulla più limitata materia che si è esaminata lungo gli scritti del *Diritto universale* ci porterebbe lontano. Peraltro, fortunatamente, come si è detto agli inizi, si dispone già di una guida sicura, offerta ci dal limpido saggio di Martínez Bisbal, per vedere almeno gli sviluppi della riflessione sulle trasmissioni marittime nelle versioni della *Scienza nuova* del 1725 e del 1744.

Si tratta di sviluppi che raccoglievano e accoglievano ampiamente i materiali e i risultati del lavoro faticosamente condotto in quei precedenti scritti, magari sintetizzandoli e impiegandoli con altra maturata sicurezza. E ciò entro un quadro problematico e concettuale nel quale il disegno di una storia totale dell'umanità non era più inserito entro l'impianto del discorso sul diritto, consentendo diverse forme di concentrazione dello sguardo.

Il movimento principale di questo riguardava la risoluta conquista dell'ordine dei processi di conseguimento dell'umano (concentrata a sua volta nell'idea della «storia ideale eterna»): una concentrazione (incrementata dopo la versione del 1725) che forse importò anche – è una questione alla quale si è accennato in una precedente nota, e sulla quale si dovrà tornare altrove – il lasciare cadere una visione dei processi umani, della civiltà, maggiormente aperta ad una pluralità di sviluppi e di esiti (di plurali 'civiltà'). Evidenziare il «corso uniforme che fanno tutte le nazioni», la generale costanza dei modi del «progresso de' costumi e de' fatti, co' quali ha dovuto camminare il gener umano», implicava contenere il più possibile le 'eccezioni' a tale ordine, gli autonomi sviluppi delle pressioni ed espressioni del contingente¹¹¹.

D'altra parte, lo sguardo del pensatore napoletano era più libero di concentrarsi su tematiche su cui poteva esercitare una ben maggiore autonomia di interessi: la 'logica del pensiero mitico', il linguaggio, la poesia, Omero, e così via¹¹². E nemmeno quello sguardo escludeva che

¹¹¹ Per le parole citate cfr. §§ 737, 739, pp. 790-791.

¹¹² E a proposito della più grande «scoperta» vichiana (alla quale la più parte delle altre può essere ricondotta), quella, nei nostri termini, della 'logica del pensiero mitico', si è già fatto cenno agli inizi all'interesse di seguire (potrebbe essere argomento di un'indagine apposita) tutte le figure mitiche più propriamente 'mediterranee' in Vico, e attorno a Vico. Figure tutte dal pensatore napoletano decisamente ripensate, e non senza significative modificazioni lungo la traiettoria della sua meditazione; irrobustendo ad esempio una figura come quella di Nettuno, o immettendone di nuove, sia pure a volte appena sfiorate. Come nel caso di quel Pelasgo «antichissimo eroe di

si dessero forme determinate, talora ‘devianti’ dal «corso uniforme» delle nazioni: anzi – come si dirà tra un momento – con particolare vantaggiosità sollecitate proprio da una ‘condizione marina’.

Discorrere di tutto ciò ci porterebbe lontano. Basterà qui concludere – anche per comodità del lettore – con qualche cenno sulle forme di ‘concentrazione’ nella scrittura delle versioni della *Scienza nuova* della meditazione vichiana che si è seguita sulle vie della propagazione dell’«umanità» lungo le vie di un mare prima deserto e «non tentato», poi inizialmente attraversato da «picciole brigate, con pochi battelli» di miseri uomini in fuga, in effetti lungo le vie del ‘suo’ mare, il Mediterraneo. Su ciò – si è accennato – il pensatore napoletano per lo più riprese in sostanza fedelmente i cruciali risultati conseguiti nel *Diritto universale*: semplicemente appunto piuttosto concentrandoli, e valorizzandoli, in alcune sezioni dei suoi testi posteriori come un insieme organico di «scoverte».

Così nella *Scienza nuova prima* presentò sistematicamente le «scoverte» dei «principi» della «propagazione delle nazioni», delle «colonie», della «guisa delle colonie eroiche oltramarine», concludenti con la «scoverta del primo principio di questa scienza», per il quale «si truova essere state da per tutto prima le nazioni mediterranee, poi le marittime»¹¹³.

Nelle ultime due stesure del suo *opus magnum*, l’autore sentì poi il bisogno di concentrare ulteriormente l’affermazione dei principi e contenuti elaborati da tempo sulla materia in una serie di connesse «degnità» (nell’ultima versione dalla degnità XCVII fino alla CIII): le quali dall’indicazione della necessaria ordinata sequenza degli insediamenti umani, e quindi delle regioni luogo della fondazione delle nazioni, passavano infine alla trattazione dei principi e dei relativi principali risultati conseguiti, pertinenti alle «trasmigrazioni de’ popoli» e alle «colonie», ivi comprese in primo luogo quelle marittime¹¹⁴.

Grecia, che diede il primo nome, che quella nazione portò» (*Sn30EC*, p. 212, *Sn44*, § 564, p. 686), quei Pelasgi sui quali erano intervenuti gli «eruditi cristiani» (ad es. con l’importante ruolo assegnato ai Pelasgi-Fenici dal Bochart, nella sua *Geographia sacrae... pars altera, Chanaan, seu de coloniis et sermone Phoenicum*) o sulla cui ‘simbolica’ sarebbe intervenuto nel Novecento Klages, appunto nei suoi *Pelasgi*.

¹¹³ Cfr. i relativi «capi» in *Sn25*, in partic. pp. 1090-1097.

¹¹⁴ Cfr. *Sn44*, §§ 295-306, pp. 532-535.

Con la rivendicata scoperta e definizione di «principi» ed «argomenti» del tutto nuovi, la cruciale tesi ortodossa, ‘monopropagazionistica’, opposta a devianti vedute poligenetiche, della derivazione di tutte le nazioni dall’unico ceppo di Adamo, e poi di Noè, dunque della loro propagazione dall’Asia mesopotamica, si accompagnava alle peculiari tesi: dell’«error bestiale» delle «razze perdute degli tre figliuoli di Noè», uomini i quali se non fossero stati spinti dalle necessità conseguenti alla loro condizione sarebbero «ristati nell’Asia» al pari del «popolo di Dio»; quindi del loro fermarsi sui monti e del successivo lento scendere verso le pianure, avvicinarsi ai «lidi del mare», e infine – conquistate presso alcune genti i rudimenti delle arti della costruzione di imbarcazioni e della navigazione – essersi immessi in esso con le prime perigliose «trasmigrazioni» marittime¹¹⁵.

¹¹⁵ La dignità XCVII offre, in qualità di un vero e proprio «postulato» – che deve essere ‘concesso’ però sulla base della sua inattaccabilità sul piano razionale (perché «ragion non offende») – la sequenza dei modi fondamentali dell’abitare umano, dalle spelonche alle rive del mare: «dopo il diluvio gli uomini prima abitarono sopra i monti, alquanto tempo dopo calarono alle pianure, dopo lunga età finalmente si assicurarono di condursi a’ lidi del mare». La seguente consente, attraverso un’indiretta testimonianza platonica, di articolare le prime due modalità in tre momenti: avendo gli uomini prima «abitato nelle grotte sui monti», poi «sulle falde», «finalmente, nelle pianure». La terza – che invoca «l’antica tradizione che Tiro prima fu fondata entro terra, e dipoi portata nel lido del mar Fenicio» – apre la via a sostenere anche con prove di ordine filologico la scoperta «che prima si fondarono le nazioni mediterranee, dappoi le marittime», e quindi a rivendicare (come sopra si è visto) l’elaborazione di «un grand’argomento» a dimostrazione dell’«antichità del popolo ebreo, che da Noè si fondò nella Mesopotamia, ch’è la terra più mediterranea del primo mondo abitabile, e sì fu l’antichissima di tutte le nazioni» (§§ 295-298, p. 532, con qualche lieve modifica rispetto a *Sn30EC*, pp. 115-116). Le successive dignità definiscono i connessi principi del naturale attaccamento degli uomini alle «propie terre» natie e dell’ospitalità delle nazioni barbare. «Gli uomini non s’inducono ad abbandonar affatto le propie terre, che sono naturalmente care a’ natii, che per ultime necessità della vita; o di lasciarle a tempo che o per l’ingordigia d’arricchire co’ traffici, o per gelosia di conservar gli acquisti». «Le nazioni nella loro barbarie sono impenetrabili, che si debbon irrompere da fuori con le guerre, o da dentro spontaneamente aprire agli stranieri per l’utilità de’ commerci». Si spiegano così: la vicenda dell’«error bestiale» di esseri spinti al divagamento dalle stesse necessità imposte dalla condizione nella quale sono precipitati («fuggire le fiere», «inseguire le schive e ritrose donne», «cercare pascolo e acqua»); l’articolata fenomenologia delle «trasmigrazioni de’ popoli» («colonie eroiche marittime», «innondazioni de’ barbari», «colonie romane ultime», «colonie degli europei nell’Indie»); le forme di rottura o superamento dell’ospitalità originaria delle genti (come ad esempio attestano – per quanto riguarda la soggettiva «ingordigia d’arricchire» che si intreccia con

In tutte le versioni della *Scienza nuova* si afferma però sulla materia finora seguita almeno un punto di novità che occorre segnalare per la rilevanza che a mio parere riveste. Esso riguarda i fenici. Ma la sua rilevanza non riguarda tanto la priorità allora assegnata ad essi nella conquista delle arti della navigazione: argomento che pure merita una specifica, icastica, dignità¹¹⁶. Riguarda piuttosto il rinvenimento e la dinamica trattazione di ciò che si potrebbe chiamare un ‘caso fenicio’, se non un ‘modello fenicio’, di produzione di una forma di governo libera: legata ai traffici marittimi, alla ricchezza attraverso di essi conseguibile, e quindi alla stessa condizione della «comodità del mare»¹¹⁷.

Un tale ‘caso’ appare dunque importante già perché contribuisce a delineare un ‘modello mercantile’ di ‘repubblica’, che si può ipotizzare anche sollecitato dall’osservazione e dal giudizio pertinenti in primo luogo all’esperienza della repubblica olandese: un modello che nell’antico Mediterraneo era stato impersonato dai fenici e in quello dei tempi «ricorsi» già dalle repubbliche aristocratiche (Venezia, Genova, Ragusa) una volta anch’esse tanto floride. Attraverso tale caso è poi

l’«utilità de commerci» – nell’antichità i casi degli egizi e dei greci, e nella modernità dei cinesi).

¹¹⁶ «I fenici furono i primi navigatori del mondo antico» (*Sn44*, 302, p. 533, riproducendo *Sn30EC*, p. 116).

¹¹⁷ «Onde si dimostra [...] l’Assiria e l’Egitto, che stesero gli imperi dentro terra, esser andati sotto una spezie di governi umani, che sono le monarchie, di cui sono *più pazienti le nazioni mediterranee*. Ma la Fenicia, benché alquanto più tardi, *per la comodità del mare* essere andata coi commerci nell’altra spezie de’ governi umani che sono le repubbliche libere» (*Sn25*, § 408, p. 1179). «Per lo corso uniforme che fanno tutte le nazioni» in Assiria ed in Egitto, «perch’erano entrambe nazioni mediterranee, vi dovettero da’ governi divini, per gli eroici, e quindi per la libertà popolare, provenire le monarchie, ch’è l’ultimo degli umani governi [...] Perché [...] la monarchia non può nascere che sulla libertà sfrenata de’ popoli [...] Ma la Fenicia, perché nazione marittima, per le ricchezze de’ traffici si dovette *fermare* nella libertà popolare, ch’è il primo degli umani governi» (*Sn44*, § 737, p. 790, già *Sn30EC*, p. 277) senza però riferimento alle «ricchezze de’ traffici» dei Fenici). Il corsivo, che è mio (nel senso che è l’unico che adotto o confermo rispetto all’impiego vichiano), intende evidenziare due punti. Il primo attiene al nesso da un lato tra condizione ambientale ‘mediterranea’, ‘interna’ e ‘paziente disposizione’ alle monarchie, dall’altro tra ‘condizione marina’ e (almeno in genti datesi ai traffici) ‘repubblica libera’. Il secondo attiene ad un movimento di pensiero (teorico e assiologico) per il quale si passa dalla considerazione della repubblica popolare e della monarchia come di due forme ‘orizzontali’ di governo (per cui alla fine la Fenicia si dimostra essere «andata» nella prima) alla loro considerazione come due forme temporalmente (e assiologicamente?) ‘verticali’ (per cui essa «si dovette fermare nella libertà popolare»).

possibile anche seguire un significativo spostamento di accenti del pensatore napoletano in una direzione 'filomonarchica'.

Si tratta dunque di un argomento che non pare poco interessante. In primo luogo, in quanto – sul piano della meditazione sull'universalità delle forme dell'umano – esso nella *Scienza nuova prima* investe la prima configurazione storica di una peculiare forma sociale e politica di tipo mercantile; che ancora si accompagnava peraltro, in quel testo, alla declinante (e in seguito scomparsa) 'eccezione scitica' (cioè ad un vero e proprio modello di egualitaria società agraria e libera e giusta forma politica): con spostamenti significativi invece nelle due successive stesure. In secondo luogo, in quanto – su di un piano analogamente generale, sul quale più volte si è qui portata l'attenzione – l'argomento investe la considerazione vichiana delle condizioni 'spaziali' (in tal caso geografico-ambientali, ma non climatiche) dell'agire umano. In terzo luogo, in quanto tale tema in genere investe il complesso (ma complessivamente non angusto) atteggiamento di Vico verso la «mercatura»; e anche, più in generale, l'atteggiamento suo verso ciò che è 'mobile', che il «mare» tanto rappresenta. E su ciò ritengo che sicuramente non si possa affermare che il pensiero di Vico, che pure ha tanto celebrato il necessario «fermarsi» dell'umano perché ritrovi se stesso nel «certo» delle sue forme essenziali, sia poi un pensiero del 'sedentario'. Per quanto gli uomini siano naturalmente portati a «ristare» nelle loro terre native, l'umanità ha dovuto tante volte abbandonare i luoghi sui quali pure aveva edificato le sue forme. E le sue forme nei tempi dei «governi umani» conoscono la necessità e il vantaggio di ciò che è dinamico e mobile. Il pensiero di Vico ha dentro di sé fortemente radicato anche tutto il momento 'staticizzante' della tradizione della positività della 'quiete', del 'fermarsi' nel consolidare ciò che si è edificato e contenere la corruzione del tempo (e su tale aspetto mi sono più volte soffermato nei miei studi): ma non è un pensiero della 'stasi', in tal senso non è un pensiero della 'terra'.

Come si vede, si tratta di argomenti, problemi critici, che, a volere seguire il nostro tema generale quale agli inizi lo si è presentato, spingono piuttosto lontano, investendo grosse questioni critiche. Questioni di 'storia del Mediterraneo'¹¹⁸. Questioni dei rapporti, nella trattazione

¹¹⁸ Giudizi importanti sulle condizioni dei principali stati gravitanti sul bacino del Mediterraneo si leggono ad esempio nel *De rebus gestis Antonij Caraphaei*. Per la percezione vichiana della condizione della repubblica veneziana, ormai condannata ad una

della storia e dei caratteri delle nazioni, tra 'natura' e 'cultura', 'spazio' e 'tempo', 'universalità' e 'contingenza' (e correlativamente «scienza» del necessario o saperi del «verosimile»). E, ancora, questioni relative alla dialettica che nella peculiare 'geografia storica della civiltà' vichiana è rinvenibile tra una movenza 'eurocentrica' (e per un arco temporale considerevole, specialmente quello dei 'primi tempi umani', largamente 'mediterraneocentrica') e viceversa una movenza 'universalistica', debitrice verso gli obblighi comparatistici conseguenti all'impresa teorica messa in campo da Vico, e verso almeno una polarità delle sue attitudini 'ideologiche'. Attitudini da interrogare insieme con le sue vedute, propensioni, più strettamente 'politiche' concernenti le forme politiche, statuali, più avanzate, più energiche, nell'Europa moderna, espanso ormai lontano dal tanto amorevolmente studiato, ed amato, mondo mediterraneo.

ENRICO NUZZO

SPACES AND TIMES OF THE MEDITERRANEAN IN VICO'S HISTORY OF CIVILIZATION: THE UNIVERSAL LAW. This essay concentrates on the way in which Vico analyzes the experiences of civilization entailed by his use of the term 'mediterraneo' in his Diritto universale. It therefore deals with a variety of themes and problems, including the question of 'cultural monogenesis or polygenesis' of the nations, the anthropology and mythology of the sea, maritime migrations and the foundation of colonies, the role of spatial factors in Vico's dynamic vision of the processes of the human development. The principal goal of the essay is in fact to highlight the relevance of natural-spatial, topographical, and geographical (climatic, environmental, material) factors in the Vichian history of civilization.

costitutiva debolezza, ma da elogiare per la sua sapiente politica, capace di custodire gli «Italiae claustra», rinvio ancora ad un mio saggio: *Una sapiente repubblica aristocratica. Vico e il «mito veneziano»*, nel mio già citato volume *Tra religione e prudenza. La 'filosofia pratica' di Giambattista Vico*, in partic. pp. 283 sgg.

SCHEDE E SPUNTI

TIEPOLO, VICO E IL 'MITO DI VENEZIA'

* I contributi presentati in questa sezione riproducono gli interventi tenuti in occasione della conferenza di Angela Catello su «Tiepolo, Vico e il 'Mito di Venezia'» svoltasi a Napoli il 7 aprile 2008 nella sede dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR.

I

PRESENTAZIONE

Periodicamente, e sempre ammantato da un certo fascino, si ripropone il rapporto tra Vico e Venezia. Già se volessimo servirci di una filologia rigorosa ma fittizia potremmo recuperare, nei primi due titoli stampati da Vico, le poesie *Affetti di un disperato* e *In morte del Maresciallo Antonio Carafa*, l'indicazione tipografica, rispettivamente 1792 e 1793, rimanda a «Venezia, per lo Gonzatti», quando con quasi assoluta certezza i due opuscoli erano stati stampati a Napoli. Questo è l'inizio, anedddotico, ma che costituisce un filo rosso dove Venezia nell'immaginario vichiano ha di certo significato molto.

Nessuno ha dimenticato, o per avervi partecipato, o per la lettura dei ponderosi Atti, il Convegno svoltosi nel 1978 nella suggestiva cornice della Fondazione Cini a San Giorgio e dedicato appunto a *Vico e Venezia*. Anche nel corso di quell'occasione diversi interventi, soprattutto di studiosi di area anglosassone, avevano esaminato i rapporti tra Vico e alcuni rappresentanti della cultura del primo Settecento veneziano.

Anche questo incontro nasce dalla sollecitazione di uno studioso americano, Christopher Armstrong che, analizzando alcune opere presenti in un palazzo nobile di Venezia, tra cui il grande affresco di Gambattista Tiepolo, chiamato convenzionalmente *Elogio dell'Eloquenza*, che troneggia nel salone principale, ha trovato una serie di rimandi ad alcuni temi trattati da Vico nel *Diritto universale* e che, secondo lo studioso, avrebbero influenzato il committente Tommaso Sandi e in qualche modo suo figlio, Vettor che diverrà in seguito uno dei maggiori storiografi di Venezia¹. Tracerò un brevissimo promemoria sui rapporti tra Vico e la cultura veneziana nel periodo che precede quel giugno 1726, quando secondo l'ipotesi di Armstrong sarebbe stato completato l'affresco di Tiepolo, e in quello immediatamente successivo.

¹ *Myth and the New Science: Vico, Tiepolo, and the language of the optimates*, in «The Art Bulletin» LXXXVII (2005) 4, pp. 643-663.

Come è noto agli studiosi vichiani, il primo riscontro di Venezia a un'opera di Vico lascia il segno: si tratta di una recensione anonima che compare sul primo numero (articolo decimo del Primo Tomo) del «Giornale de' Letterati d'Italia», appena fondato nel 1710 dal medico e filosofo Antonio Vallisneri, dall'erudito Apostolo Zeno e dallo storico Scipione Maffei; l'opera recensita è il *De nostri temporis studiorum ratione*, la prolusione con cui Vico nell'ottobre del 1708 aveva inaugurato l'anno accademico dell'Università napoletana. A differenza delle precedenti sei *Orazioni inaugurali* tenute tra il 1699 e il 1707, mai pubblicate da Vico, la settima, appunto il *De ratione* era andata alle stampe in quello stesso 1708.

La recensione è estremamente accurata e di indiscutibile apprezzamento (salvo per una piccola osservazione sul alcune superficialità in cui l'Autore sarebbe incorso). In particolare, per quello che ora ci interessa, vi sono due punti della recensione che vanno sottolineati: innanzitutto, l'attacco di Vico a quel metodo critico cartesiano che contrapponeva il vero della chiarezza e distinzione non solo al falso, ma anche al verosimile, e dunque all'eloquenza, alla fantasia e alla memoria, su cui per Vico si fondano la pittura, la poetica, l'oratoria e la giurisprudenza. L'altro punto si intreccia al precedente: difatti, la portata politica del *De ratione*, e in particolare la ricostruzione che Vico fa del passaggio nella storia di Roma dalla Repubblica al Principato e il ruolo che in queste fasi ha avuto il patriziato, hanno come premesse la dichiarata superiorità della *sapientia* sulla *scientia*, dell'*eloquentia* sulla critica, «con argomenti che mettono a nudo ormai l'intenzione politica di tutto il suo pensiero»².

Nel Tomo Secondo dello stesso «Giornale», pubblicato anch'esso nel 1710, tra le «Novelle Letterarie d'Italia dell'aprile, maggio e giugno» troviamo una nota, anch'essa anonima, nella quale si annunciava la prossima uscita della *Metafisica* del «Professore di Vico» come primo volume di quel progetto del *De antiquissima italorum sapientia* che avrebbe dovuto proseguire con i volumi sulla *Fisica* e sulla *Morale*: volumi che, come sappiamo, Vico non scriverà mai. È interessante il fatto che l'autore della Nota ritorni sulla precedente recensione per sottolineare altri punti e rettificare leggermente il testo del Primo Tomo: in particolare, si sofferma ulteriormente, sia pure con pochi tratti essenziali, sul ruolo del Patriziato romano durante la Repubblica, che si serviva della Giurisprudenza «come di un arcano della potenza», come un

² G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, p. 74.

patrimonio sottratto al pubblico, detenendone l'insegnamento attraverso i suoi «uomini nobilissimi» (p. 428), dandoci il primo segnale di un indiscutibile legame con Vico mediato dal peso attribuito al patriziato, che ha a Venezia un ruolo preponderante, come vedremo meglio nella seconda parte di questa 'cornice'.

Nello stesso 1710, Vico invia alcune copie fresche di stampa della *Metafisica* a Venezia: la lettera del 31 ottobre è la prima testimonianza del travagliato rapporto con gli intellettuali della Repubblica: l'interlocutore è Apostolo Zenò, un erudito fondatore di un'Accademia («degli Animosi») e dello stesso «Giornale de' Letterati». Vico infatti, attraverso il diplomatico Matteo Egizio, anch'esso collaboratore del «Giornale», era venuto a conoscenza della recensione al *De ratione* e probabilmente del suo autore nella persona dello storico Biagio Garofalo, laddove probabilmente lo stesso Egizio aveva compilato l'articolo in cui si annunciava l'imminente pubblicazione della *Metafisica*.

Nelle lettera, Vico ringrazia Zenò come responsabile del «Giornale» e gli manda alcune copie del *De antiquissima*, pregandolo di farle avere allo stesso Garofalo e a Bernardo Travisano, nobile e professore di filosofia, stimato da Zenò e autore di una *Teorica del buon gusto*, pubblicata nel 1708 come introduzione alle *Riflessioni sopra il buon gusto intorno le scienze e le arti* di Muratori (con lo pseudonimo di Lamino Pritaneo), che lo stesso Vico dichiara di aver apprezzato per il suo carattere divulgativo.

Ma proprio sul *De antiquissima* si apre la prima incrinatura dei rapporti tra Vico e l'ambiente veneziano. L'occasione è data, ancora una volta, da una recensione (come sempre anonima) comparsa sul «Giornale de' Letterati»³, a cui Vico replica con una pubblicazione che sarà nota come *Prima risposta*⁴. Dopo una controreplica del «Giornale de' Letterati», l'anno successivo⁵ Vico risponde a sua volta pubblicando una *Seconda risposta*, ancor più risentita⁶, e che ha come diretti referenti la redazione e i condirettori del giornale, i fratelli Apostolo e Pier Catterino Zenò, ai quali spiega all'inizio dello scritto di aver indirizza-

³ «Giornale de'Letterati d'Italia» (d'ora in poi *GL*) V (1711), art. VI, pp. 119-130.

⁴ *Risposta del signor Giambattista Vico, nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro De antiquissima italarum sapientia, ovvero Della metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari*, Napoli, nello stesso 1711 nella stamperia di Felice Mosca, con licenza de' superiori, 1711.

⁵ *GL*, VIII (1712), art. X, pp. 309-333.

⁶ *Risposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, Napoli, nella stamperia di Felice Mosca 1712, in-12°.

to la *Prima risposta* «ad un dotto signore anonimo, per dimostrare che io voleva difender me, non già dar briga a voi». Dove l'anonimo, con molta probabilità era quel Bernardo Trevisano che Vico aveva tanto elogiato nella lettera a Zeno. A questo punto, i redattori del *Giornale* decidono saggiamente di interrompere la polemica con un ultimo articolo⁷ in cui dichiarano con eleganza che alla *Risposta* di Vico «niente noi replichiamo, e per riverenza dell'autore, che nostro parzialissimo si dichiara, e per non moltiplicare in infinito le contese».

Tra il 1720 e il 1721, Vico pubblica i quattro scritti che compongono il *Diritto universale*. Nel 1722, attraverso il conte Wildenstein, ne fa pervenire una copia a Jean Leclerc, il quale se in un primo momento risponde con una lettera formale, dedicherà poi all'opera delle pagine importanti in un fascicolo della «Bibliothèque ancienne et moderne»⁸, delle quali pagine Vico sarà profondamente grato e che provvederà egli stesso a tradurre. Il riferimento a Leclerc è importante nel nostro discorso perché l'influenza che questo teologo e scrittore ha in tutta Europa è enorme, e non v'è dubbio che costituisca uno dei canali della recezione del *Diritto universale* a Venezia.

A riprova della fama crescente di Vico nella Reppubblica è l'invito che gli viene rivolto, probabilmente nel 1723 da parte del Conte Giovan Artico di Porcia, di prendere parte a un ambizioso progetto autobiografico che avrebbe coinvolto alcuni tra i più significativi rappresentanti della cultura contemporanea. Vico è lusingato dalla proposta, che gli avrebbe peraltro consentito di far diffondere le sue idee pedagogiche. In poco tempo, probabilmente nello stesso 1723, scrive una prima stesura della *Vita*, che si conclude con la nota vicenda della bocciatura al concorso per la cattedra di diritto romano; la invia al Porcia, il quale in una lettera del gennaio 1724 comunica ad Antonio Vallisneri (anch'egli partecipe dell'iniziativa) di averlo spedito a Padre Carlo Lodoli per compattare e dare alla stampa i testi che dovevano costituire il Progetto. Come vedremo tra un attimo, le cose andranno diversamente.

Per il momento, Vico è impegnato nella elaborazione di quella che egli stesso chiamerà *Scienza nuova prima*, e che di fatto, dopo una stesura andata dispersa (la cosiddetta *Scienza nuova in forma negativa*), e dopo una travagliata vicenda fatta di implicite promesse di finanziamen-

⁷ Tomo XII (1712), *Novelle letterarie d'Italia dell'ottobre, novembre e dicembre* (pp. 417-418).

⁸ «Bibliothèque ancienne et moderne» VIII (1722), parte Seconda, pp. 417-433.

ti non mantenute dal cardinale Corsini (il futuro papa Clemente XII), e la conseguente difficoltà economica per dare alle stampe l'opera, sarà pubblicata a Napoli da Felice Mosca nel 1725, con una tiratura di una dozzina di copie in carta fine e mille in carta comune.

Secondo le sue abitudini, Vico manda immediatamente copie omaggio del volume; tre sono gli esemplari destinati a Venezia: al filosofo Antonio Conti, a Francesco Carlo Lodoli e a Porcia. Se di quest'ultimo si è già detto, bisogna ricordare che Conti era amico, tra gli altri, di Malebranche e Fontenelle e partecipe del dibattito sul calcolo infinitesimale. Quanto a Lodoli, si tratta di una personalità poliedrica, divisa tra l'attività religiosa e l'avvenirismo architettonico, animatore e finanziatore di importanti iniziative culturali.

Nel frattempo, tuttavia, il progetto autobiografico non decolla, per motivi di cui Vico è tenuto all'oscuro; anzi, in una lettera del dicembre 1727, Porcia comunica con un certo orgoglio che, «finalmente», aveva trovato in Lodoli «chi si prenderà la cura di far l'edizione col mio progetto noto della vita di Vostra Signoria Illustrissima, cioè della Storia de' suoi Studj, di cui ella ebbe la bontà di favorirmi» (aggiungiamo, da ben quattro anni). Accenna all'«avarizia degli stampatori» e allude a vaghe questioni di «merito». Non solo, ma Porcia si spinge oltre, con una proposta che Vico stesso non avrebbe osato sperare:

M'assicura il Padre Lodoli, che col Signor Abate Conti riverisce Vostra Signoria Illustrissima, e l'uno e l'altro l'accertano della stima ben grande, che' fanno della di lei virtù, che ritroverà chi stamperà a proprie spese non solo l'accennate scritture, ma chi ristamperà la di lei ammirabile Opera de' Principj in miglior forma dell'edizione di Napoli: se Vostra Signoria Illustrissima volesse aggiungere qualche cosa, e all'opera de' Principj, e all'altra sua scrittura è in pienissima Libertà di farlo e può inviarmi le giunte, e le correzioni⁹.

È l'inizio di una triste farsa, che proseguirà per un paio di anni sul duplice fronte dell'Autobiografia e della *Scienza nuova*. Dopo nemmeno venti giorni dalla lettera di Porcia, anche Antonio Conti annuncia trionfante:

Non poteva Vostra Signoria Illustrissima ritrovare un corrispondente più versato in ogni genere di studi, e più autorevole co' Librai di quel che sia il Reve-

⁹ Lettera del 14 dicembre 1727 di Giovan Artico di Porcia, in G. VICO, *Epistole*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, pp. 135-136.

rendissimo Padre Lodoli, che le offre di far stampare il Libro de principi d'una nuova scienza. Son io stato un' de primi a' leggerlo, a' gustarlo e a' farlo gustare agl'amici miei, i quali concordemente convengono, che nell'Italiana favelle non habbiamo un' Libro, che contenga più cose erudite, e filosofiche¹⁰.

Lo stesso Lodoli a giro di posta conferma l'intenzione di dare alle stampe la *Scienza nuova*. Conti addirittura scrive nuovamente nel marzo 1728, chiedendo una conferma e un consenso che Vico, forse ancora ferito dalle vicende legate alla pubblicazione della *Scienza nuova* 1725, non aveva ancora dato. Conti comunica inoltre a Vico che Porcìa aveva mandato l' Autobiografia a Lodoli. A questo punto, Vico prepara e spedisce una integrazione alla *Vita* (sono trascorsi ormai cinque anni), in cui si concentra essenzialmente sulla genesi della *Scienza nuova* 1725. Nel frattempo, definitivamente tramontato il progetto collettivo, la *Vita* sta per essere pubblicata nella «Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici», fondata, forse per l'occasione, dal monaco camaldolese Angelo Calogera, al quale Vico con molta umiltà scrive mostrando di non aver capito nulla delle complicate vicende del suo dattiloscritto, chiedendo solo all'interlocutore di apporre una correzione alle bozze per un nome sbagliato.

Di fatto, a questo punto gli eventi precipitano; la stampa della *Vita* risulterà pessima graficamente e piena di refusi; alla fine del testo si annunciava poi, come a cose già fatte, l'imminente pubblicazione della *Scienza nuova*, con tanto di indicazione del tipografo. Vico, che nell'ottobre del 1729 aveva inviato una mole impressionante di «Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte», non potendo più intervenire sull'edizione della *Vita* ritira a questo punto d'imperio il ponderoso materiale della *Scienza nuova* che i suoi 'ammiratori' avevano già deciso di non pubblicare per gli alti costi a cui sarebbero andati incontro.

Penso che il riassunto di queste ben note vicende possa introdurci al contesto in cui, nel 1726, un avvocato di recente nobiltà, di posizione economica solidissima, e, aggiungerei, del tutto ignaro delle trame culturali che coinvolgevano un pur celebre filosofo napoletano, commissiona a un giovane e promettentissimo pittore, di affrescare il salone del suo palazzo.

ALESSANDRO STILE

¹⁰ Lettera del 3 gennaio 1728 di Antonio Conti, ivi, pp. 136-137.

II

TIEPOLO, VICO E IL 'MITO DI VENEZIA'¹.

Il saggio di Christopher Armstrong ha offerto lo spunto per una rilettura di un capolavoro, poco noto e poco studiato di Giambattista Tiepolo giovane, che presenta tratti di assoluta unicità. Si tratta della volta ad affresco del salone del piano nobile di Palazzo Sandi a Venezia, in cui il pittore, tra il 1724 e l'anno successivo, uscendo dalla sua maniera 'tenebrosa' degli inizi si cimenta, per la prima volta nella sua carriera, con le atmosfere chiare e luminose di Paolo Veronese, riprendendo dal modello per eccellenza del Cinquecento veneto i colori brillanti e le prospettive aeree.

La vasta impresa affidata ad un pittore non ancora trentenne e poco conosciuto appare di per sé un fatto eccezionale, mentre si deve all'intervento di due personaggi già affermati, l'architetto Domenico Rossi e il pittore più anziano ed esperto Niccolò Bambini, un ruolo di completamento del programma decorativo parietale del salone, con una serie di dipinti su tela sui quali si tornerà in seguito.

Entrambi gli artisti sono da considerarsi figure chiave nella fase della prima maturità di Tiepolo, fino al terzo decennio del secolo, nonché elementi di una organizzazione di cantiere che porta Giambattista a privilegiare un rapporto di continuità con gli stessi collaboratori (valga come esempio il sodalizio di lunga data col pittore di architetture dipinte Girolamo Mengozzi Colonna iniziato subito dopo palazzo Sandi).

¹ Il testo compare senza note in quanto riprende il carattere originario della conversazione da cui è tratto. Per la bibliografia su Tiepolo giovane, l'impresa di palazzo Sandi e le trasformazioni del palazzo veneziano si rimanda al documentato saggio di Armstrong, già citato nel precedente intervento. Aggiungerei soltanto, perché ricco di spunti che precisano l'utilizzo della cultura da parte dei nuovi nobili, quello di D. RAINES, *La biblioteca-museo patrizia e il suo 'capitale sociale' – modelli illuministici veneziani e l'imitazione dei nuovi aggregati in Arte, storia, cultura e musica in Friuli nell'età del Tiepolo. Atti del convegno internazionale di studi*, Udine, 19-20 dicembre 1996, a cura di C. Furlan, Udine, 1997, pp. 63-84; ancora il saggio di B. AIKEMA, *La pittura del Settecento a Venezia*, in *La pittura in Italia. Il Settecento*, I, Milano, 1990, per lo sguardo di insieme sul panorama artistico di Venezia e non solo da cui prende l'avvio il percorso di Tiepolo; la tesi di dottorato di J. FASSL, *Giambattista Tiepolo and the Rhetoric of the Altarpiece*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 2004; e, naturalmente, la bella pubblicazione *Giambattista Tiepolo. Niccolò Bambini. Le tele di palazzo Sandi*, a cura di A. Scarpa, Roma, 2006.

Tra il 1721 e il '24, Domenico Rossi porta a termine la ricostruzione del Palazzo situato al centro della città in una stretta piazza nelle vicinanze della Calle degli Avvocati, seguendo una prassi ormai consolidata. Già da qualche decennio si assiste infatti a un grande fervore edilizio, di restauro e riqualificazione dei vecchi palazzi nobiliari. Tale rinnovamento, non certo solo «di facciata», coinvolge tutto il palazzo, mutandone completamente gli spazi interni, gli arredi e la decorazione con un ritmo inarrestabile che dà alla dimora settecentesca veneziana un aspetto totalmente nuovo, più in sintonia con le funzioni dell'abitare e del ricevere della società aristocratica «internazionale». È il segno dell'entrata in scena di nuove famiglie nella classe dominante, quelle provenienti dal mondo degli affari, della finanza e delle professioni, i 'nuovi aggregati' all'antico patriziato lagunare, e i 'nobili di Candia' che durante la seconda metà del Seicento avevano potuto acquistare il titolo di Nobile per centomila ducati all'epoca del lungo assedio della città in mano turca.

Così, il palazzo patrizio tra la fine del Seicento e gli inizi del secolo successivo vede una trasformazione sempre più radicale che investe tutti gli sforzi finanziari delle 'nuove' famiglie – ma anche la concorrenza del 'vecchio' patriziato – in termini di ripensamento delle opere da acquistare o nella progettazione di spazi sontuosi, di cui la biblioteca è forse il simbolo più evidente, arricchita non solo di testi rari e codici dalle legature preziose ma anche di quadri, statue, oggetti di arredo. Allo stesso modo, il salone da ballo sarà un segno di distinzione sociale e grande cura verrà posta nella sua decorazione fissa, l'affresco del soffitto.

Esempio di questa evoluzione degli ambienti destinati allo svago è il rinnovato palazzo dei 'nuovi' conti Zenobio; già negli anni '80 del Seicento il soffitto del salone viene dipinto con l'*Aurora* e altre figure volanti di contorno elegantemente inserite nello spazio ovale dal pittore, francese ma veneziano di adozione, Louis Dorigny, in toni chiari e raffinati consoni all'ambiente e destinati ad avere una vasta eco nella pittura profana di Venezia, come modello per le soluzioni di Sebastiano Ricci e poi di Tiepolo, qualche decennio più in là. Sarà Ricci in particolare a 'riscoprire' i colori luminosi e brillanti di Veronese ed anche nella sua folgorante carriera internazionale i grandi raggruppamenti di figure del barocco romano, berniniano e cortonesco, studiati da vicino e riproposti dal pittore nel *Ratto delle Sabine* del palazzo Barbaro-Curtis su Canal Grande. In una città in cui non esistevano ancora a fine Seicento cicli di affreschi unitari dal punto di vista della concezione viva e tematica, il Ricci con la sua pittura aggiornata in senso moderno e

profano diventa l'artista più richiesto dalle antiche famiglie del patriziato lagunare. Di contro, gli 'aggregati' Zenobio, Labia e Rezzonico, e primi fra tutti i Sandi, si muoveranno nella stessa direzione, trasformando la loro dimora in una prova tangibile del loro status sociale consolidato e decretando in tal modo la fortuna di Giambattista Tiepolo. Sarà lui il creatore vero e proprio della nuova tendenza di pittura profana tra storia e mitologia, presa a modello fino all'ultimo quarto del secolo, proprio a partire a partire dal racconto figurato di Palazzo Sandi.

Il committente Tommaso Sandi è un celebre *avvogadore* della Repubblica, esponente della nobiltà recente, incaricato altresì dell'aggiornamento del Libro d'Oro, su cui venivano registrati i matrimoni aristocratici, dunque strumento di legittimazione dalle fondamenta delle istituzioni repubblicane. Proprio la politica delle unioni matrimoniali con esponenti dell'antica classe dirigente, insieme all'occupazione delle magistrature cittadine, costituisce il percorso obbligato dei nuovi nobili, a cui non sfugge la famiglia Sandi. È chiaro dunque perché le storie dell'affresco siano incentrate sul tema dell'eloquenza, dispiegato attraverso le favole mitologiche, secondo una simbologia non certo astrusa ma in qualche modo riconoscibile per la colta famiglia dei committenti e per il suo pubblico di visitatori.

Il titolo dell'affresco *Allegoria del Trionfo dell'eloquenza* (fig. 1) viene dato dal critico veneziano dell'epoca Vincenzo da Canal che indica 'quattro storie che riguardano l'eloquenza attraverso diversi geroglifici'.

Al centro della raffigurazione, che occupa tutto il soffitto (cm 650 x 1070) si stagliano le figure di Minerva dea della sapienza e Mercurio dio dell'eloquenza, contornati da quattro episodi mitologici: *Orfeo conduce Euridice fuori dell'Ade; Ercole Gallico incatena Cercope con la sua lingua; Bellerofonte montato su Pegaso uccide la Chimera; Anfione col potere della sua musica fa sì che le mura di Tebe si costruiscano da sole*. Il significato allegorico delle storie è da interpretarsi alla luce della forza dell'eloquenza, la virtù che simboleggia l'ascesa professionale e la forza morale dei Sandi, anche nel ruolo di coraggiosa difesa delle istituzioni veneziane svolto dalla famiglia all'epoca della guerra contro i turchi. Attraverso il poderoso ciclo pittorico il committente celebra la sua gloria e consegna alle generazioni future la sua identità sociale.

Rispetto a queste premesse il saggio di Armstrong segue un'altra strada; ricostruisce meticolosamente l'iconografia del ciclo nella sua complessità di rimandi e indaga i fondamenti filosofici di tale scelta alla luce dell'ammirazione suscitata dal pensiero di Vico in una cerchia

di intellettuali veneziani tra cui Antonio Conti, Carlo Lodoli e il conte Giovanni Artico di Porcia.

Armstrong sottolinea come la popolarità del filosofo napoletano fosse all'apice negli anni '20 a Venezia, e la novità della sua tesi sta nell'aver individuato l'origine dei significati delle *Storie* di palazzo Sandi nel *Diritto universale*, pubblicato a Napoli pochi anni prima che il ciclo pittorico – su cui non esiste documentazione relativa agli anni precisi, ma che comunque non si spingono oltre il 1726 – prendesse l'avvio.

Nel *Diritto universale* sono contenuti i fondamenti delle idee sulle origini dei linguaggi e delle istituzioni sviluppate poi negli anni a venire nelle edizioni della *Scienza nuova*, e secondo l'autore l'opera giuridica di Vico costituisce un caposaldo nella formazione dei Sandi. Il figlio di Tommaso, Vettor, infatti, scriverà successivamente i dodici volumi dei *Principi di storia civile della Repubblica di Venezia*, largamente basati sulle idee di Vico «valente filosofo dell'Umanità».

Per Armstrong dunque i Sandi sono profondamente legati alle radici classiche e cristiane da cui nasce il mito di Venezia: l'origine autonoma delle istituzioni della Repubblica si ritrova nella convinzione espressa da Sandi che la stabilità politica veneziana sia dovuta alla combinazione di ideali cattolici e governo aristocratico, da cui discende il principio che l'azione dei governanti sia guidata dalla Provvidenza. In quest'ottica, il Salone di Palazzo Sandi – precedente tuttavia di una trentina d'anni i *Principi di storia civile* – appare come il manifesto della filosofia della storia di Vico nel momento del massimo interesse dei veneziani per la idea del filosofo. In tal senso, la nascita dei governi e delle istituzioni viene basata su una rinnovata interpretazione della mitologia greca alla luce delle tre epoche post diluviane di cui Vico tratta nel Secondo Libro del *Diritto universale*. Iniziano una serie di raffronti serrati tra queste ultime e le parti 'narrative' dell'affresco: l'umanità che emerge dal caos e dalla bestialità è incarnata dalla figura di Bellerofonte (come variante di Ercole fondatore delle nazioni) che sconfigge la Chimera (figura poetica della geografia della terra dopo il Diluvio) e dà vita alle prime comunità; la fondazione dei primi governi degli ottimati e l'estensione del diritto di asilo ai *clientes* è impersonato dalla lira di Anfione e dalle catene che fuoriescono dalla bocca di Ercole Gallico (il potere degli ottimati di attrarre a sé i clienti in cerca di protezione); la terza epoca vichiana, in cui gli ottimati ritrovano il potere assoluto dopo la risoluzione dei primi conflitti tra le classi sociali (attraverso il conferimento ai plebei del possesso dei prodotti del loro lavoro, lo *ius bonita-*

rum) è rappresentata dalle due figure stanti di Minerva (con elmo e scudo a simboleggiare la sovranità degli ottimati sui campi coltivati) e Mercurio (la forza di persuasione attraverso le quali si compongono i disordini tra le classi). Proprio l'estensione del diritto di asilo ai nati al di fuori delle prime famiglie portò le antiche comunità verso i conflitti sociali che trasformarono i governi degli ottimati (tranne Venezia) in monarchie o governi popolari. Si arriva così alla quarta epoca descritta da Vico, con le ingiustizie che corrompono la natura dei primi governi, fino alla creazione dell' *imperium* civile al quale dovevano sottostare plebei ed ottimati, uguali oramai davanti alla legge (trasformazione indicata dalla testa di Medusa sull'egida di Minerva e, nell'affresco, dall'elmo offerto alla dea da due putti, a testimoniare l'autorità che estende la giustizia agli strati più bassi della società).

Attraverso una macchinosa ricostruzione delle scene affrescate in base alle teorie vichiane sullo sviluppo delle società umane con lo scopo di giungere all'unicità delle istituzioni veneziane, Armstrong arriva a individuare corrispondenze precise tra i miti e la loro interpretazione filosofica, così che l'affresco nel suo insieme diventa intellegibile per gli 'iniziati' e non per gli esponenti dell'aristocrazia che in quegli anni facevano della loro formazione artistica e libraria un punto di forza.

Anche i più minuti particolari decorativi e gli espedienti compositivi di un'ampia e spettacolare narrazione si caricano di 'significati' vichiani. Ancora, l'idea che il riguardante sia coinvolto nella successione delle storie figurate attraverso le dicotomie spaziali e il gioco di diagonalità tra le posizioni degli eroi del mito nell'affresco è un'idea barocca; mentre ad esempio il cambiamento di posizione di Ercole rispetto ad Anfione tra il modello e la versione finale dell'affresco è imputabile, secondo Armstrong, alla conoscenza da parte dei Sandi della prima *Scienza nuova*, pubblicata alla fine del '25, in cui Ercole, associato alla risoluzione dei primi conflitti di classe, con la sua epoca segue quella di Anfione: in questo modo l'esecuzione del ciclo, secondo lo studioso, va a slittare perlomeno agli inizi del '26, il che contrasterebbe con la presenza accertata a Udine dell'artista per il Palazzo dei Patriarchi ed altre commissioni cittadine.

Si è visto in precedenza come Tiepolo potesse contare sui riferimenti di studio per un tal genere di composizioni: basti pensare alle vaste allegorie dei grandi veneziani 'internazionali', e al Ricci del primo Settecento in particolare, per ritrovare affinità artistiche ed anche tematiche con le soluzioni adottate a palazzo Sandi. Tuttavia il prece-

dente più diretto del nostro affresco si individua in un noto capolavoro del barocco maturo, il *Soffitto* di palazzo Medici Riccardi a Firenze dipinto da Luca Giordano, databile dalla fine del 1682 al 1685, seppure con più di due anni di intervallo (per non smentire la sua fama di 'Luca fa presto') (fig. 2).

Le similitudini con palazzo Sandi sono sorprendenti, non per la ripresa diretta dell'uno o dell'altro elemento, ma per la committenza anche qui da parte della nobiltà 'nuova', per l'intelligenza pittorica delle soluzioni adottate nel campire enormi porzioni di spazio senza partiture architettoniche, nell'approccio iconografico consueto, trasfigurato però dal pittore in una narrazione ardita dal punto di vista dell'accostamento di vari temi che alla fine passano in secondo piano rispetto all'effetto finale di un insieme terso e brillante, percorso da una moltitudine vorticoso di figure disposte nei più vari atteggiamenti, sempre con la divisione spaziale tra centro e periferia, tra i protagonisti delle favole mitologiche e le figure di contorno, ammassate in vari atteggiamenti lungo il bordo, a delimitare lo spazio terreno rispetto alla dimensione celeste dell'apoteosi delle virtù. Al centro dell'immensa volta è raffigurata la *Gloria del Medici*, alle estremità *Minerva con le Scienze e le Arti*, sui lati lunghi scene mitologiche collegate ai *Quattro elementi* e negli angoli le *Virtù Cardinali*. Alessandro Segni accademico della Crusca e precettore del marchese Riccardi è noto come l'ideatore del progetto iconografico, che però non si conosce nel dettaglio se non per vaghe allusioni dello stesso Segni, al punto che la paternità della costruzione simbolica imperniata sul progresso del genere umano guidato dalla sapienza e dalle virtù si attribuisce proprio al Giordano, grande conoscitore della mitologia greca, attraverso un'idea di base attinta dalla *Tabula Cebetis*, il dialogo greco che narra dell'esperienza umana «sotto il velo della mitologia». Le fonti delle personificazioni allegoriche per Giordano come per Tiepolo restano quei solidi repertori ad uso degli artisti costituiti dall'*Iconologia* del Ripa innanzi tutto e dalle *Imagini* del Cartari per l'affresco Sandi, come Armstrong non manca di notare.

È indubbio tuttavia che i miti scelti a rappresentare la forza dell'eloquenza e il suo potere siano basati sulla generale circolazione delle idee vichiane e sul loro accoglimento a Venezia; mentre potrebbe sembrare una forzatura l'idea di una 'dettatura' del programma al pittore da parte del solo committente che avrebbe una conoscenza così approfondita del *Diritto universale*, opera appena pubblicata, al punto da renderla impalcatura teorica di un esteso programma decorativo, il

primo ad affresco per Tiepolo, che non si avvale nell'impresa neanche delle architetture dipinte, a scandire gli spazi e il confine tra i fulgidi eroi della mitologia e la dimensione ultraterrena della Sapienza e dell'Eloquenza, creature impalpabili e lontane, visibili attraverso l'utilizzo sapiente delle ombre colorate alla maniera di Veronese.

Resta da definire il ruolo avuto dal Bambini, l'autore del fregio *en grisaille* del cornicione, con un vasto assortimento di figure mostruose ed animali feroci, bizzarro quanto neo-cinquecentesco esemplare di cornice a finto stucco. Artista ricercato ed esperto di pittura di storia antica ed allegorie 'nobiliari', oscurato poi di fatto dal talento prodigioso del suo più giovane collaboratore, fu lui probabilmente a richiamare al suo fianco Giambattista Tiepolo che già si era fatto notare all'inizio degli anni '20 per le tele celebrative sulle origini mitiche della famiglia Zenobio nell'omonimo palazzo. Proprio il Bambini si rivela il 'custode' di un linguaggio di simboli e allegorie che lui stesso aveva già dispiegato, seppure in chiave teologica, nella grande tela a soffitto della Biblioteca di Palazzo Dolfin, sede del patriarca di Udine: tutto il sontuoso apparato decorativo di mobili, intagli, stucchi e tele era incentrato sul tema della conoscenza umana, da ricercare alla luce della fede, e si raccordava idealmente al *Trionfo della Sapienza* del soffitto. Sarà proprio a Palazzo Dolfin, dall'inizio del '26, che Tiepolo – ancora evidentemente attraverso la mediazione del Bambini – compirà il capolavoro della sua prima maturità con gli affreschi dello scalone, della galleria degli ospiti ed infine della Sala Rossa, inventando una formula compositiva e pittorica che durerà, con poche varianti, lungo tutti gli anni della sua carriera.

Il salone di palazzo Sandi si completa con una serie di dipinti parietali, di dimensioni diverse per adattarsi ai tre lati dell'ambiente senza finestre, e ricollocabili idealmente nella posizione originaria grazie alla presenza delle incorniciature in stucco. Sono opere divise tra Giambattista Tiepolo e Nicolò Bambini, realizzate in quegli anni o subito dopo, come si desume dall'analisi stilistica rispetto al percorso di Tiepolo. Armstrong vi ritrova i caratteri distintivi del governo aristocratico di Venezia, elaborato attraverso le idee della prima *Scienza nuova*, – dunque fa giungere la datazione fino al '29 – e sottolinea che in entrambe le opere del filosofo gli episodi della storia romana sono essenziali a definire le origini e gli sviluppi dei primi governi aristocratici.

Le tre tele – *Ulisse scopre Achille tra le figlie di Licomede*, *Apollo scortica Marsia* e *Ercole soffoca Anteo* – fanno parte di un *unicum* deco-

rativo concepito da Tiepolo e completato dai due quadri del Bambini, *Coriolano persuaso dalla moglie Volunnia e dalla madre rinuncia a combattere contro Roma* e *Le tre Grazie, Venere e Mercurio*.

I cinque dipinti sono stati presentati in un unico lotto nell' Asta di Sotheby's del maggio del 2006, spezzando per la prima volta l'integrità del ciclo pittorico originario, preservato così come era stato ideato e realizzato dai due artisti per il salone del piano nobile di Palazzo Sandi, con una continuità proprietaria che ha visto un unico trasferimento delle tele negli anni Venti dal palazzo veneziano alla villa di famiglia nel vicentino. Acquistati dunque in blocco da un collezionista privato sono presentati oggi all'ammirazione del pubblico insieme ad altri arredi nelle sale dell'Hotel Cavalieri Hilton a Roma.

Tutti i dipinti si intonano al tono generale dell'affresco e giungono alla glorificazione della sapienza e dell'ingegno attraverso l'uso audace e generoso delle virtù oratorie, nonché all'esaltazione del coraggio e del vigore fisico, temi espressi con grande chiarezza e noti attraverso i celebri esempi delle fonti classiche, rinascimentali e secentesche.

Ulisse scopre Achille tra le figlie di Licomede (fig. 3) narra dell'eroe della mitologia greca maggiormente dotato di capacità oratorie e di ingegnosa scaltrezza con la quale, in particolare, smaschera il giovane e più ingenuo Achille che, inviato dalla madre Teti tra le figlie di Licomede per essere sottratto al suo infausto destino, nonostante il forzato travestimento da fanciulla, è incapace di frenare il proprio istinto guerriero e d'impulso afferra la spada appositamente nascosta fra i gioielli che Ulisse ha portato alla corte del re di Sciro.

Apollo scortica Marsia (fig. 4) rappresenta il mito della virtù che ha la meglio sull'arroganza e sulla presunzione, suggerito qui dal confronto tra la musica colta dello strumento a corde, la lira di Apollo, e la musica popolare e primitiva dello strumento a fiato, il rustico flauto di Marsia.

Ercole soffoca Anteo (fig. 5) simboleggia poi il trionfo dell'intelligenza sulla bestialità, incarnata dalla forza virtuosa dell'eroe che con l'astuzia vince Anteo, sollevandolo e interrompendone quindi il contatto con la terra, fonte della sua forza solo apparentemente invincibile.

Quanto ai dipinti di Nicolò Bambini, essi rientrano nel medesimo disegno, anche se più convenzionali e improntati ad un morbido generico classicismo, in contrasto con la forza prorompente del pittore più giovane che dà il via a un linguaggio innovativo fatto di figure in movimento e di una capacità di resa tattile dei valori materici che pareva prodigiosa alla sua epoca e non perde oggi il suo potere di seduzione.

Coriolano persuaso dalla moglie Volumnia e dalla madre rinuncia a combattere contro Roma racchiude nell'arte oratoria e nella forza di persuasione della parola il potere salvifico; *Le tre Grazie, Venere e Mercurio* incarnano gli ideali supremi della grazia e della bellezza e sollecitano a una vita virtuosa.

Forse è quest'ultimo tema, collegato dal Rinascimento in avanti all'amore coniugale e ai legami familiari che ci riporta al 1724, anno del matrimonio di Vettor Sandi con Elisabetta Donato discendente da una famiglia di antica nobiltà e suggello ideale dell'apoteosi dinastica dei Sandi.

ANGELA CATELLO

III

LA STORIA COME GIUSTIFICAZIONE E RIPENSAMENTO: I PRINCIPI DI STORIA CIVILE DI VETTOR SANDI

Il vero protagonista di questo incontro, oltre Vico, oltre Tiepolo, è davvero il mito settecentesco di Venezia. Un mito che non si fonda tanto su quello della 'città galante', pur celebratissimo, ma soprattutto sulla 'Venezia Stato di libertà' e tale da sopravvivere a conflitti e calamità: si pensi all'invasione subita nel 1509, dopo la sconfitta di Agnadello, da parte degli eserciti francesi e imperiali coalizzati (insieme allo Stato della Chiesa e all'Aragona) nella Lega di Cambrai. Ebbene, un evento che poteva rivelarsi tragico aveva mostrato la capacità della Repubblica di recuperare in pochi anni i confini precedenti al 1499. Ulteriore esempio per ogni Stato dell'epoca in cerca di identità e indipendenza¹.

Ma il secolo XVIII segna davvero la fine di questo mito, almeno nel suo significato politico. Quando con la Pace di Passarowitz del

¹ In questa sede è improponibile una sia pur sommaria ricognizione bibliografica relativa al mito veneziano. Desidero solo riportare l'istantanea che ci propone Enrico Nuzzo in un recente contributo: «Tale mito consisteva, com'è noto, ad una prima definizione, innanzitutto nell'indicazione della mirabile, ultramillenaria durata e stabilità dello stato veneziano, e quindi nell'individuazione di alcune ragioni, politiche e di *ethos*, che avevano consentito l'istituzione di una compagine politica in grado di difendersi dalle offese corruttrici della temporalità a tal punto da aspirare all'immortalità» (E. NUZZO, *Una sapiente Repubblica aristocratica. Vico e il «mito veneziano»*, in ID., *Tra religione e prudenza. La «Filosofia pratica» di Giambattista Vico*, Roma, 2007, pp. 273-295).

1718, si chiude un altro capitolo durissimo della sua storia – la secolare lotta con i Turchi – ha inizio il declino politico della Serenissima. Se Venezia si farà un vanto della sua neutralità per i successivi sessant'anni, già dopo un ventennio sarà chiaro come questa neutralità fosse dovuta non tanto a un ruolo di eminente prudenza ammantata di orgoglio aristocratico, ma soprattutto a una evidente e irreversibile debolezza economica, militare e politica. Per affrontare tale decadenza sarebbe stata necessaria la costituzione di una burocrazia moderna conforme ai tempi e alle circostanze, essenziale per dare alla politica interna ed estera un assetto adeguato; la mancata attuazione di questi apparati si deve, ancora una volta, a quella classe aristocratica che deteneva il monopolio totale dell'amministrazione dello stato.

La storia di Venezia è costruita infatti tutto intorno ad una aristocrazia che a partire dalla sommossa contro il doge Orso nell' 803, si erige a baluardo di libertà di fronte alle prevaricazioni del dogato, questa singolare figura istituzionale che risale al 697, quando l'Esarca di Ravenna aveva nominato il primo *dux* Paolo Lucio Anafesto come governatore militare della Venezia bizantina.

La presa di coscienza della forza del patriziato è alla base degli apparati istituiti per il controllo del doge e che si moltiplicarono nel tempo, come il Maggior Consiglio (istituito nel 1172), e poi, nel XIV secolo, il Consiglio dei Dieci, considerato il simbolo della libertà aristocratica, a cui si aggiungerà successivamente un Senato o Consiglio de' Pregàdi (cioè 'pregàti' dal doge di dare il proprio parere al Maggior Consiglio).

E tuttavia, nel XVIII secolo questo perfetto meccanismo politico finisce, come si è detto, col logorarsi: a nuove istituzioni e cariche che si moltiplicano occorrerà imprimere una frenetica rotazione tra chi le occupa, più per soddisfare ed equilibrare il sempre maggior numero di gruppi di potere che non per effettive esigenze dello Stato. Si avvicina quel 1797 che con la Pace di Campoformio metterà fine alla storia della Repubblica di Venezia, che come è noto sarà ceduta all'Austria da Napoleone.

Quando Vettor Sandi, il figlio di Tommaso – committente dell'affresco di Tiepolo – decide di affrontare l'ambizioso progetto storiografico di una storia politica di Venezia, ha ormai cinquant'anni, avvocato come il padre, ma di ben altro spessore culturale. Aristocratico nell'animo, ideale depositario di una virtuale e virtuosa ricostruzione dello spirito di quella nobiltà che non apparteneva in origine – come sappiamo – alla sua famiglia, ma che suo nonno aveva comprato, e a caro prezzo (100.000 ducati, nel 1685), Vettor aveva già capito che era meglio far

convogliare le virtù patrizie nella vita politica, più che nel privato, dove perfino suo padre, l'avvocato brillante e mecenate, appena iniziato ad un nuovo *status* lo aveva tradito per umana debolezza². Questa macchia rimarrà impressa indelebile in Vettor, forse perché, come recita una tragedia di Euripide, 'quando la coscienza di una colpa del padre o della madre interviene, dell'uomo anche più ardito fa uno schiavo'³.

Vettor Sandi rappresenta dunque pienamente quel sistema di poteri che, nelle sue trasformazioni, contempla se stesso come il modello politico di riferimento per Venezia, nonostante la decadenza che ormai esprime. Forte di una preparazione umanistica non banale e di una notevolissima attitudine allo studio delle fonti, Vettor avrà un ruolo significativo nella storiografia veneziana del XVIII secolo. Da Sandi, così come da un altro importante storiografo veneziano, Marco Foscarini, che diventerà doge nel 1762, emerge la «consapevolezza di essere ambedue cittadini e nobili di Venezia, membri di quella aristocrazia che non soltanto reggeva, ma era, costituiva la Repubblica di San Marco»⁴.

I *Principj di storia civile della Repubblica di Venezia* si compongono complessivamente di nove volumi; i primi sei vengono pubblicati tra il 1755 e il 1756 e abbracciano il periodo che va dal 1000 al 1700. Gli ultimi tre, pubblicati tra il 1769 e il 1772, si concludono con l'anno 1767.

L'intento dichiarato dall'autore è di voler scrivere una 'storia interna' di Venezia, che chiama 'civile' e che considera specifica delle repubbliche aristocratiche. Nell'articolato contesto del patriziato veneto, diviso tra i

² Sul letto di morte, Tommaso Sandi, nel 1743, rivela a Vettor di avere un altro figlio ormai venticinquenne (registrato come Francesco Melchiori), frutto di una relazione con una nobile veneziana sposata con un nobile (un Melchiori, appunto), e gli raccomanda di farsi carico dei suoi bisogni. Vettor adempie con scrupolo alle ultime volontà paterne, e assegna al fratellastro un vitalizio. Ma richieste economiche incalzanti gli vengono presentate da un losco avvocato che tutela Melchiori, e quando quest'ultimo muore nel 1755 (a meno di quarant'anni), non finisce l'incubo per Vettor Sandi: attraverso quello stesso avvocato si materializza la compagna di Melchiori e il bambino di sei anni avuto dal defunto. A questo punto, per porre fine al ricatto, Vettor si rivolge agli Inquisitori di Stato, e ne ha soddisfazione. Relativa però, rispetto all'umiliazione che ha coinvolto un casato in fase di sdoganamento dopo l'acquisto del titolo. Cfr. F. DALLA COLLETTA, *I Principi di Storia Civile di Vettor Sandi. Diritto, istituzioni e storia nella Venezia di metà Settecento*, Venezia, 1995, pp. 25-31.

³ EURIPIDE, *Ippolito*, vv. 420-425.

⁴ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, 5 voll., Torino, 1969, vol. V, t. II, *La Repubblica di Venezia. 1761-1797*, p. 4.

cosiddetti ‘spiriti liberi’, che denunciavano gli eccessi della propria classe, ed esponenti più conformisti e conservatori, esaltati dal mito di Venezia e legati a filo doppio alla Chiesa, Sandi si pone in una posizione intermedia. D’altra parte, pur non mancandogli impulsi riformisti – risente infatti delle influenze preilluministe che si stavano diffondendo negli anni ’40 (basti pensare ai *Difetti della giurisprudenza* di Muratori) – da buon moderato si rende conto che modificando i singoli tasselli dell’apparato legislativo si rischia di sovvertire l’ordine complessivo.

Se, come scrive il maggiore studioso dell’opera di Sandi, «il risultato è quindi la rappresentazione di un esemplare e perfetto sistema di potere aristocratico, dapprima incompleto e bisognoso di modifiche, ma successivamente sviluppatosi e affinatosi al punto da costituire, agli occhi di Vettor Sandi, un vero e proprio modello costituzionale»⁵, non può sfuggire la preoccupazione dell’autore dei *Principi* di fronte alla realtà politica contemporanea, come vediamo negli ultimi tre volumi.

Nel Discorso I su «Lo Spirito, e li Fini dell’Opera», che introduce al settimo volume, Sandi esordisce preliminarmente con una dichiarazione di intenti che è di per sé una celebrazione del patriziato veneto:

Ho riputato ragionevolmente di servire alla Aristocrazia, ed alla sua meritata esaltazione, asai più che con il descrivere le circostanze minute del valoroso acquisto di una Città, o una sanguinosa vittoria navale; essendo fuor di dubbio, che se nelle Monarchie il Principio costitutivo, e conservator è l’onore, nelle Aristocrazie ella è la virtù, e non il solo valor militare. [...] In tal guisa dunque ho creduto di esibire principalmente alli nazionali con doppia forza nelle leggi fatte caduna classe dei loro doveri morali⁶.

Poi, però, quando si tratta di «indicar gli elementi di costituzione, accrescimento, e conservazion del Governo, e delle forze sue sì interne, che esteriori»⁷, anche il patrizio di provata fede lascia trasparire il malcontento:

Ma non senza dolore debbo asserire, che di questa Repubblica, benché abbia sempre meritata la estimazione, che non puote negarglisi nel far le leggi, il Codice, o Corpo Legale non è forse perfettamente formato, ordinato, e ridotto a quelle classi, nelle quali distribuite siano, ed rannicchiate a luogo proprio

⁵ DALLA COLLETTA, *op. cit.*, p. 113.

⁶ *Principi di Storia Civile della Repubblica di Venezia dall’anno di N. S. 1700 fino all’anno 1767* (d’ora in poi *Principi*), vol. I, Venezia, presso Sebastian Coletti, 1769, p. 19.

⁷ *Ivi*, p. 21.

tutte quelle leggi necessarie, che proveggano alle forensi controversie. [...] In vero qualche confusione di materie, e de' tempi; qualche mancanza di porzioni della legislazion Veneziana di natura statuaria nè pure indicate; qualche numero di leggi inserito alterate, o derogate da posteriori; qualche altro numero di vane, ed ora inutili per polizia di nuovo introdotta⁸.

Oltre queste osservazioni critiche, Sandi accenna ad un suo ruolo propositivo e attivo, conforme alla parte più squisitamente riformista della sua natura:

Mi avvanzi per tanto a far rimarcare senza esprimerlo con veemenza, che un tal Codice regulator del Foro Dominante nella nazione, sotto li di cui giudizj debbono finalmente cadere tutte le sostanze, e le persone dello stato terrestre, e maritimo, ricercerebbe qualche regolamento di ordine. [...] Ho tentato d' indicare un qualche più ordinato metodo, alla norma di cui potrebbe forse formarsi un Codice meglio regolato per le private Ragioni⁹.

Tuttavia, bilanciando questi blandi fervori con un repentino recupero dei valori saldi della tradizione, Sandi passa ad illustrare quegli elementi che hanno giustificato l'equilibrio scolare della Serenissima, esibendo relazioni tra concetti filosofici di tipo morale e forme politiche di stampo aristocratico; non a caso, l'onore e la virtù sono valori che devono indurre alla 'moderazione', da cui discende il 'bene pubblico'. Non si può non cogliere, sembra insistere Sandi, attraverso le leggi e le istituzioni da lui esaminate, quanto sia stata conforme al patriziato la tutela dei costumi e l'identificazione dei peccati indicati da una morale ortodossa con i 'delitti sociali', e dunque, quanto necessario sia stato nell'ordine della Serenissima l'accorpamento di virtù aristocratiche e religione come contrassegno di uno stato etico.

Ma, al di là della molta retorica che infarcisce a tratti il suo discorso, Sandi è anche consapevole che la salvaguardia dei valori aristocratici imponga allo storiografo di risalire ai fondamenti delle leggi stesse:

Il presente XVIII secolo posso chiamarlo il secolo della Filosofia legale [...] nel quale si alzò il mentovato studio sopra la natura sociale dell'uomo, e sopra gli effetti, ed i mezzi della Socialità¹⁰.

⁸ Ivi, pp. 23-24.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ «A questo centro pertanto s'indirizzò l'esame e quasi il criterio delle Leggi Civili, e [...] si usò della facoltà raziocinatici sopra le genesi ed affezioni della umanità, della

È necessario accogliere dunque una filosofia del diritto che si costruisca a partire «dai più semplici primitivi Principj della umanità, della società, dei Governi, delle loro costituzioni, ed affezioni», per discendere «al diritto Civile comune, e da questo al patrio, o nazionale»¹⁰, e che ha nel diritto naturale il nucleo filosofico-giuridico alla base di qualsivoglia analisi politica conforme alla realtà contemporanea¹².

Come referenti, Sandi rimanda a «valenti giuristi», tra i quali include Vico; è troppo prudente infatti per affrontare in prima persona «questo cotanto oggidì cospicuo, ed agitato diritto Naturale»¹³.

Qui si presentano quelli valenti Giuristi Naturali Ugone Grozio, Samuella Puffendorffio, il Cumberland, Enningo Arniseo, ed altri più recenti, Metafisici Storico Legali, tra i quali anco nell' Italia Gio: Battista Vico Napoletano, parecchi Francesi, molti Tedeschi, alcuni dell' Inghilterra, e delle Spagne¹⁴.

Ma quello da cui invece non si astiene dal rivendicare con forza è una precisa scelta di campo, quando dichiara l'equivalenza tra il «vero diritto naturale» e la «religione naturale», i cui «cardini certi» sono «l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima»¹⁵; e quando, di conse-

famiglia, delle città, dei Governi» (ivi, vol. II, Venezia, presso Sebastian Coletti, 1771, cap. IV, p. 297).

¹¹ Ivi, p. 287.

¹² «Con ciò ben comprendesi parlarsi qui di quella disciplina, che con moderno vocabolo massime nel secolo nostro chiamano la disciplina del Gius di Natura e delle Genti, ovvero il Gius Pubblico; benché questa voce non abbracci il tutto che assai imperfettamente» (ivi, p. 288).

¹³ Ivi, vol. I, cit., lib. II, art. II, p. 292.

¹⁴ Ivi, p. 288. E pure, Sandi avverte che anche per questi filosofi sia stato «assai malagevole» poter ricostruire «qual sia diritto puro di natura, e quali siano state fatte al di sopra di esso le imposizioni degli umani positivi istituti, o consuetudini. E ciò per due cagioni: L'una che del vero stato naturale dall'uomo non avendosi, né potendosi avere idea adeguata [...], assai complicata impresa si è il determinarlo in tutte le umane proprietà, facoltà, inclinazioni, e quindi nelle sue Leggi: l'altra ch'essendo formato lo spirito di ogn'uno dall'istante momento del nascer suo fino a quello in cui si determina a ragionare dello stato di natura [...] è troppo facile il pericolo che ne ragioni con li principj acquistati, per quanto studio impieghi per spogliarsene» (ivi, pp. 288-289).

¹⁵ Ivi, p. 300. «Sono [...] contento d'indicare da Storico Civile, e da membro della Veneta Cattolica Polizia, ciò che possa mettere in qualche riflessione gli studiosi dell'intitolato Gius Naturale, e far concepire quanto diritto abbiamo il Sacerdozio, e l'Impero Cattolico di impedire, e forse sradicare principj, ed Autori di sistemi contrari alla Religion Naturale, ch'è l'Esistenza di Dio, ed alla Rivelata, ch'è la divinità del Vangelo» (ivi, p. 293).

guenza, condanna tutti quei filosofi che hanno minato nelle loro opere questi fondamenti: l'elenco è lungo, da Grozio a Leibniz, da Spinoza¹⁶ a Bayle, dal «malizioso» Rousseau a Montesquieu¹⁷.

Si tratta, per il patrizio che tutela gli equilibri della sua repubblica, di personaggi compromessi con i più grandi nemici della società: il *materialismo*, dove «tutto è rovesciato, virtù, vizio, socialità, religione»¹⁸, e il conseguente *fatalismo*, «il più pernicioso forse all'uman mondo di qualunque altra erronea tesi, poiché toglie ogni religione, almeno riduce al deismo, e leva di mezzo certamente cadauna onestà, o vizio materiale»¹⁹. Di questa sua opposizione, Sandi rivela ovviamente il fondamento politico: infatti, dopo aver spiegato che «l'uomo sottoposto alla necessità è subito esentato da ogni dovere verso la società, il Principato e la vita stessa dei Sovrani»²⁰, aggiunge con cinico candore: «Se si punisce nella società un delitto particolare, perché tollerar chi sovverte con sistema li cardini della stessa?»²¹. Per questo, si dichiara orgoglioso

d'indicare da Storico Civile, e da membro della Veneta Cattolica Polizia, ciò che possa mettere in qualche riflessione gli studiosi dell'intitolato Gius Naturale, e far concepire quanto diritto abbiano il Sacerdozio, e l'Impero Cattolico di impedire, e forse sradicare principj, ed Autori di sistemi contrari alla Religion Naturale, ch'è l'Esistenza di Dio, ed alla Rivelata, ch'è la divinità del Vangelo²².

Lo ribadisce anche dopo aver riconosciuto le indubbie doti intellettuali di coloro che aveva attaccato²³. D'altra parte, chi è e si vanta di essere «un individuo aristocratico» non può fare a meno di trattare «il

¹⁶ «Che nella sua Etica ha la più mostruosa delle opinioni contro l'esistenza di Dio, fabbricando sistema girato con apparente metodo geometrico, ma velato di oscurissimi sofismi, contraddizioni, imbarazzi, che quasi incantano molti senza però intenderlo» (ivi, p. 301)

¹⁷ «Egli è troppo vero, che da questi filosofi recenti del diritto Naturale, con sistemi fatti concepire per robusti, e vestiti di copiosa ornata eloquenza, o d'immagini di poesia s'atterra non solo la Religion rivelata, ma la Naturale istessa» (ivi, p. 293).

¹⁸ Ivi, p. 302.

¹⁹ Ivi, pp. 302-303.

²⁰ Ivi, p. 303.

²¹ Ivi, p. 304.

²² Ivi, p. 293.

²³ «Dalli tratti della mia penna non si deduca già ch'io non faccia estimazione di quelle doti che non debbono a loro negarsi; e sono appunto quelle che loro attrassero la schiera dei settarj» (ivi, p. 306).

diritto di natura, delle genti e Pubblico con il comando di applicarne le teorie al Veneziano»²⁴.

All'epoca in cui suo padre 'arreda' il Palazzo di famiglia, Vettor Sandi era poco più che ventenne, e il quasi sessantenne Vico aveva al suo attivo la pubblicazione del *De ratione*, del *De antiquissima*, del corpus del *Diritto universale* e della prima *Scienza nuova*; quando Sandi dà alle stampe il primo volume di *Principi di storia civile*, Vico è ormai morto da un decennio. È evidente che nel lungo tempo di gestazione della sua opera, lo storiografo veneziano aveva tenuto fortemente conto del filosofo napoletano. La presenza di Vico nei *Principi di Storia Civile* per quanto occasionale, acquista progressivamente una corposità indiscutibile.

Sui rapporti tra Vico e Venezia si è già fatto riferimento. Ma va aggiunto che proprio la particolare (e vichianamente 'anomala') situazione politica della Repubblica ha costituito il filo conduttore di quel legame iniziato con il *De ratione* e concluso con la *Scienza nuova* (dopo la cui edizione del 1725 non dimentichiamo che Vico 'mancò' un'edizione veneziana)²⁵. Come si è visto, i recensori veneziani dell'*Orazione* del 1708 avevano capito che la tesi di Vico su un patriziato che ha come premesse la superiorità della *sapientia* sulla *scientia*, dell'*eloquentia* sulla critica, «mettono a nudo ormai l'intenzione politica di tutto il suo pensiero»²⁶. Successivamente, non poteva non destare interesse la lettura che Vico aveva intrapreso fin dalla *Sinopsi* al *Diritto universale* sulla vicenda storica dell'umanità, dove viene sottolineata la funzione di una provvidenza che attraverso il *certum* congiunto all'*auctoritas* consente il recupero della *ratio* originaria.

Lo stesso Vico, dal canto suo allude a Venezia quando, nel tratteggiare la formazione dell'età eroica, evoca l'immagine dei deboli che si rifugiano sotto la protezione dei forti «come nelle isolette già occupate da' padri veneti quei che dalle violenze di Attila fuggivano da terrafer-

²⁴ Ivi, p. 308.

²⁵ Cfr. V. PLACELLA, *La mancata edizione veneziana della «Scienza nuova»*, in *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, 1982, pp. 143-182.

²⁶ G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 74. Le lucide e sempre valide analisi di Giarrizzo fotografano lucidamente questa fase del percorso vichiano: «In definitiva, Vico sembra conoscere due alternative, quelle delle repubbliche aristocratiche (Venezia) in cui lo *ius strictum* costituisce la garanzia del privilegio e della certezza del diritto; e quella del moderno Stato monarchico, il cui formarsi e accrescersi è assicurato dall'affermarsi dell'equità civile» (p. 85). La recensione al *De ratione* e la successiva Nota compaiono rispettivamente in *GL*, I (1710) art. X, e in ivi, II (1710) («Novelle Letterarie d'Italia dell'aprile, maggio e giugno»).

ma»²⁷. Ancor più specifico il riferimento del cap. CXL del *De uno*, quando, nel considerare la «Legge fondamentale di ogni politico puro governo», Vico centrava la sua analisi sugli 'ottimati' a cui si erano rivolti i 'deboli' per essere protetti, dando vita ad un sistema politico che a Venezia assume una propria specificità²⁸.

Sandi legge dunque in Vico una sorta di benevolenza nei confronti della propria formazione politica – pur ovviamente in una lettura 'di parte' – perché se di fatto quel ruolo paterno che Vico conferisce al patriziato è alla base della conflittualità sociale, esso è al contempo garanzia di affermazione dell'*auctoritas*²⁹. E ancora, il sostegno che Sandi trova in Vico va nella direzione di un percorso storiografico da intraprendere superando dei parametri consuetudinari.

La storiografia veneziana alla metà del Settecento vedeva infatti schierati da una parte i rigidi conservatori della tradizione giuridica della Serenissima, dall'altra i sostenitori del tributo giuridico al diritto comune e alla tradizione giuridica romanistica; in una posizione più

²⁷ G. VICO, *Sinopsi del Diritto universale*, in *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 12. Ci rifaremo a questa edizione per i passi latini che citeremo dal corpus del *Diritto universale*, mentre, pur tenendo conto delle traduzioni fornite, le rielaboreremo autonomamente.

²⁸ Ubi enim infirmi et omnium rerum indigi, salutis caussa, ad aliquot fortium virorum praesidium vel in tutum aliorum agrum confugerunt, ibi fortes habere agri dominium, receptos colere, ac proinde illos imperare, hos parere, ius est quod "maiorum gentium" supra diximus. Ad cuius antiquissimi iuris normam, rempublicam venetam optimatum et natura ipsa fert et historiae produnt constitutam [«Ricorrendo adunque per lor salvezza gli uomini deboli e sprovveduti all' assistenza dei forti, e ricovratisi negli altrui ben assicurati poderi, dovevano i forti ritenersi il dominio dei campi, contentandosi i ricettati di coltivarli; quindi agli uni spettò il comando, agli altri l'obbedienza, tali essendo le più essenziali condizioni delle costumanze o del diritto delle «genti maggiori». E sovra una così fatta norma dovette costituirsi anche l'aristocratica repubblica dei Veneziani, ciò che ben conviene colle naturali sue condizioni, ed eziandio coi racconti della storia»] (ID., *De uno universi iuris principio et fine uno* – d'ora in poi *De uno* –, ivi, pp. 168/169).

²⁹ La storia del processo civilizzatore «è la storia di un conflitto, la cui ragione profonda risiede nell'uguaglianza di natura degli uomini: la distinzione tra eroi, detentori di tutta la proprietà e dell'arcano del diritto, e famoli, deprivati economicamente e giuridicamente, è in se stessa fattore di disequilibrio e non può mantenersi. Con la sollevazione dei servi, nasceranno, l'uno come riflesso dell'altro, gli ordini dei plebei e dei patrizi, lo stato aristocratico, e con ciò si sarà avviata la lotta di classe, che darà forma alla costituzione giuridicopolitica dello stato» (M. VANZULLI, *Leggi e conflitto sociale in Giambattista Vico*, in «Quaderni materialisti» II, 2003, pp. 159).

defilata, quelle posizioni che consideravano il diritto veneto e quello romano come parti di un unico sistema giuridico ma ripensati alla luce di esigenze locali.

È questa la strada che Sandi percorre all'interno della storia delle istituzioni veneziane, ponendosi dunque in modo critico verso le tesi che contemplavano le leggi veneziane come create dalla saggezza degli antichi reggitori della Repubblica. In tale rifiuto si appoggiava alle tesi di Gravina e alla vichiana 'boria della nazioni', che aveva avuto proprio nel *De ratione* la sua prima formulazione³⁰. Sandi è molto esplicito e critico verso gli storiografi del suo tempo:

Visse nel secolo XVIII, chi volendo forse donar alla nazione un encomio, non so se convinto, o se solo sospetto di adulazione, di cui ella non andò in traccia giammai, diede il merito alli Veneziani vissuti alla metà del secolo di N. S. XIII, di aversi essi medesimi formato da se con spirito intieramente ritrovatore, senza rescienza, o rapporto veruno al Diritto, che correva allora nell' Italia (il quale era già il Romano sotto qualche varietà di aspetto) quel Corpo, o Codice Statutario suaccennato, ch'è il più antico rimastoci. Questa proposizione benché non svelatamente, mi sono posto a combattere con varj pezzi de' miei primi Volumi.

Di contro, oppone una equilibrata influenza del diritto romano sul corpo civile veneziano, ponendosi dichiaratamente nel solco di una storiografia in cui Vico ha un ruolo ben preciso:

Anche dall'antico Romano diritto, e Giurisprudenza, qual correva in Italia, e nell'Oriente, vedremo aver preso i Veneziani nel XIII secolo dottrine di civile giustizia; e pure non perciò furono soggetti all'Occidente, o all'Oriente, come si ragionerà. Anche gli statuti degli Spartani si comunicarono ai Sabini, e da questi passarono a Roma, o sotto il re Numa, o perché secondo Ateneo li Romani serbarono dopo le leggi Decemvirali la polizia Laconica con più d'accuratezza che gli stessi Spartani; non perciò Roma fu suddita a Sparta: né perché quell'Ermodoro di Efeso, se crediamo a Pomponio, fu auttor ai Romani

³⁰ «Leges autem ipsi magis aliis nationibus dono dare, quam ulla peregre accipere. Quibus rebus tantum caeteris' se gentibus praestare existimabant, ut illa fastus plena interrogatione uterentur: — Graecus es, an barbarus? — quasi omnium orbis terrarum gentium ipsi dimidiam et meliorem partem valerent» [I greci «solevano dare leggi ad altre nazioni piuttosto che riceverne alcuna. Onde tanto si giudicavano superiori agli altri popoli da porre quel domanda piena di boria: Sei tu greco o barbaro? quasi essi valessero per una metà, e per la migliore, di tutti i popoli»] (G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, cap. XIV, in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, pp. 204-205).

delle XII Tavole, o solo interprete, come vuol Plinio, perciò Roma fu soggetta ad Efeso: che che però delle leggi Decemvirali prese dalla Grecia scriva ragionatamente Giambattista Vico³¹.

D'altra parte, pur riconoscendo l'influenza significativa del diritto romano, Sandi respinge l'ipotesi che la cultura giuridica veneziana vi si sia rifatta «servilmente», sottoscrivendolo con prona «osservanza»; si è trattato piuttosto di attingere a quel diritto autonomamente,

per libero volere, ed intendimento, giudicando quelle leggi conformi a naturale equità [...] ed ove erano sì frequenti, e con fermi domicili, le abbiano con regolamenti applicati alle circostanze, fluttuazione, persone, ed indole della loro società³².

Ci rendiamo conto perché, rispetto alle preoccupazioni di Sandi sui rapporti tra politica ed etica, Vico non venga tirato in causa come esponente di una ortodossia rassicurante. Il suo nome è evocato invece sempre quando Sandi tratta degli 'inizi', quando risale ai 'fondamenti', nell'intento di riaffermarli e consolidarli. Nel primo volume dei *Principi*, pubblicato nel 1755, dopo aver toccato il dibattutissimo tema delle origini delle leggi a Venezia, Sandi ricorda le tesi sui 'selvaggi' evocati da Grozio e da Vico³³; ritorna poi sull'evoluzione dello spirito delle leggi per affermare che fu la «fierezza antica» a sostenere «la rozzezza delle imperfette prime leggi veneziane, forse più costumi che statuti»; e che nel tempo, ma «senza mutar cielo», ossia mantenendosi nello stesso sistema politico, tale 'rozzezza'

si vedrà addolcita dalla saggia equità di quelle molte leggi umane che con scienza ed accortezza civile si andarono meditando, equità stata sempre lo spirito del diritto veneziano³⁴.

A questo punto, Sandi non può esimersi da un calibrato riferimento a Vico, quando scrive:

³¹ V. SANDI, *Principi di Storia Civile della Repubblica di Venezia dalla sua fondazione fino all'anno di N. S. 1700*, parte prima, vol. I, Venezia, presso Sebastian Coletti, 1755, cap. VI, pp. 148-149. In nota, Sandi rimanda a «Princip. di Scienza Nuova cap. 2», cioè, complessivamente, al Libro II della *Scienza nuova 1725*; allo stesso Libro, ma in modo più specifico, Sandi si riferirà in altro luogo, come vedremo.

³² Ivi, pp. 155, 156.

³³ Ivi, p. 147.

³⁴ Ivi, cap. VI, p. 126.

Ed ecco avverarsi la gradazione originaria dei costumi di ogni popolo, che cioè dal tempo eroico, o sia della forza, in ogni nazione àno preceduto li tempi umani della ragion rischiarata: principio spiegato da valenti metafisici dell'umanità³⁵.

In nota, rimanda infatti a «Princip. Di Scienc. Nuov. Cap. 2. Artic. 44-46», e cioè ai capp. XLIV-XLVI del Libro II della *Scienza nuova* 1725; alla fine del XLV, Vico si soffermava sulle due pietre miliari che nel diritto romano avevano segnato l'acquisizione di diritti della plebe, la legge delle XII tavole (metà V secolo a.C) e la lex Petelia (313 a.C.); poi, riferendosi alle forme contemporanee di libertà politica, prendeva come esempio da una parte quella che la plebe ottiene rispetto ai nobili (l'esempio olandese), e dall'altra, la «libertà di nobili da dominio monarchico» «qual è quella di Vinegia, di Genova, di Lucca»³⁶. Nell'«Idea dell'Opera» nella *Scienza nuova* 1744, Vico ritornerà su questo esempio specifico. Dopo aver seguito il passaggio dai governi aristocratici ai governi eroici e a quelli umani, considera come questi ultimi, a loro volta, si alternino (si «scambiano vicendevolmente») tra repubbliche popolari e monarchie. Proprio per questo, osserva, possiamo considerare eccentrici quei governi che pur essendo 'umani',

passano per natura in istati aristocratici, ch'i soli nobili vi comandino e tutti gli altri vi ubbidiscano; onde son oggi rimaste al mondo tanto rade le repubbliche de' nobili: in Germania, Norimberga; in Dalmazia, Ragugia; in Italia, Vinegia, Genova e Lucca³⁷.

Dopo aver esaminato *Il trionfo dell'eloquenza* di Tiepolo e i *Principi di Storia Civile* di Sandi, possiamo fare due brevissime considerazioni sul rapporto che queste opere hanno con Vico. Fondamentalmente, nel primo caso possiamo parlare di *suggerzioni*, nel secondo di *riscontri*. La presenza vichiana come 'lente' per decifrare l'affresco di Palazzo Sandi, non ha infatti un riscontro documentario: si rifà comunque a delle immagini che Vico stesso conosceva in quanto patrimonio di tutti già a partire dal Cinquecento. Ma questo è per noi ugualmente motivo di

³⁵ *Ibid.*

³⁶ G. VICO, *Scienza nuova* 1725, in *Opere*, cit., vol. II, cap. XLIV, pp. 1074-1075.

³⁷ *Id.*, *Scienza nuova* 1744, ivi, vol. I, p. 437.

forte sollecitazione, perché ci restituisce ancora una volta l'importanza data da Vico alle immagini in quanto *fatti* che possiedono la densità della storia e vanno oltre il tempo, leggibili attraverso le curvature dei percorsi, mai cristallizzati in icone.

Da un'opera come quella di Vettor Sandi, Vico emerge invece, chiamato in causa o comunque individuabile in modo marcato in alcuni luoghi, incidendo sulla corposità del percorso storico di cui propone un significato, tanto illuminante quanto controverso e per questo anche 'oscuro', che non sfugge ai suoi contemporanei. E costituisce un riferimento per chi nel suo tempo come nel nostro, abbia il coraggio di ripensare ed eventualmente superare dei modelli che la storia ci mostra proprio per conservare la sua mobile integrità.

ALESSANDRO STILE

NOTE SU VICO. STORIA, LINGUAGGIO, NATURA*

I

Da Hegel a Vico, ancor più: dalla 'disperata' conclusione del grande idealismo europeo con Husserl, a Vico. E non a nome di una 'rinascita' storicistica, ma proprio in chiave filosofico-metafisica. Nulla di meno muove la ricerca di Vitiello: mostrare come Vico costituisca *problema* apertissimo per il pensiero contemporaneo, mostrare come proprio «le tensioni e le contraddizioni» in lui presenti (senza «che l'Autore, come talora accade anche a filosofi sommi, si affanni a nasconderle o anche solo a minimizzarle») forniscano una prospettiva potente secondo cui interpretarne la stessa *crisi*.

Poiché il Vico che Vitiello, in *dis-tanza* profondamente simpatetica col suo Autore, ci fa incontrare è filosofo *della* crisi, *in* crisi. *Della* crisi, poiché in lui viene 'a giudizio' il progetto filosofico-scientifico del Moderno; nei suoi confronti Vico non si colloca affatto dall'esterno, ma procede dai suoi stessi presupposti, per evidenziarne non un limite o un 'rimosso', ma l'aporia cui conduce la sua stessa logica. *In* crisi, poiché il tentativo di Vico di risolvere o superare quell'aporia finisce col rivelarne altre, forse ancor più pregnanti. Ma proprio in tale *experientia* avvengono straordinarie 'scoperte' e i *semina* che essa produce rimangono *vivifica* per il nostro attuale *co-agitarci*.

Questa *criticità* del pensiero vichiano a me pare venga esposta da Vitiello secondo tre prospettive fondamentali, strettamente, come ovvio, intrecciate. Vorrei ora schematicamente analizzarle, per passare poi ad alcune riflessioni conclusive più generali.

* I contributi presentati in questa sezione riproducono gli interventi tenuti in occasione della presentazione del volume di Vincenzo Vitiello, *Vico. Storia, linguaggio, natura* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008) svoltasi a Napoli il 27 ottobre 2008 nella sede dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR, con l'aggiunta di un testo di Massimo Cacciari. Il volume sarà citato nelle note come *Vico*.

1. Non c'è dubbio: la «grande operazione» che Vico intende compiere consiste nella estensione della «mathesis universalis alla storia, ovvero: la riduzione dell'accidentale e contingente nell'ordine di un sapere necessario e apriori». Il 'suo' Bacone ne aveva intuito l'esigenza; la nuova scienza cartesiana lungi dal poterla soddisfare, nemmeno era in grado di comprenderne la portata; Vico assume la sfida. Ma come potrà la lingua della *mathesis*, che è quella 'ultima' della ragione, la più 'incivilita', «rendere il linguaggio delle origini, il monosillabo, l'inarticolato geroglifico sonoro»? Non può. «Nell'atto stesso in cui il vero accoglie nel suo ordine il certo, lo falsà». La dimensione del certo rimarrebbe nell'incertissimo se non potesse venire compresa secondo quei principi e quelle «dignità» che sono espressione dell'Ordine eterno e divino (per cui dire «senz'ordine» equivale a «dir senza Dio») – ma che cosa rimane della *carne* della parola, della lingua-gesto, nell'ordine del Discorso? Aporia che può svilupparsi in ogni direzione. Che ne è del *mythos* nel *mytho-logein*? *Mythologeîn kai philosophêin* – 'canta' il *Fedone*. Ma nulla è più problematico di quella congiunzione. Nulla più difficile dell' 'e'. E saranno forse proprio i più geniali innovatori dell' 'epos' contemporaneo, Joyce e Beckett, entrambi entusiasti lettori di Vico, a ricordarlo (nel 1929 Beckett dedica al maestro Joyce un saggio intitolato *Dante...Bruno. Vico... Joyce*, dove i punti indicano i secoli che intercorrono tra l'uno e l'altro): le parole dovrebbero farsi *pragmata*, cessare di essere 'simboli' per coincidere con ciò che vogliono esprimere, per *sapere* della cosa che dicono. La parola dovrebbe imporsi di per sé, farsi strada a gomitate, divampare oppure sbiadire fino all'esaurimento in rapporto alle situazioni che rappresenta, non metterle in scena, ma viverle. Dante raggiunge una simile *akmè*? l'eroico furore del Nolano? il vorticoso oceano delle parole dell' *Ulysses*? La poesia anela necessariamente a questa parola 'prima' del Discorso. Ma potrà mai raggiungerla? Vico ne comprende la natura, sa che l'origine è sempre la *potissima pars* di un intero, ma sa anche che è impossibile far rivivere il gesto, l'urlo, il *corpo* originario della parola. Tuttavia, la sua 'scoperta' è alla base di ogni autentica *filosofia* del linguaggio: il corpo è la culla di tutti i linguaggi. L'espressione non è di Vico (né del 'mago del Nord', di Hamann, che Berlin ci ha insegnato a leggere con Vico), è di Paul Valéry! I poeti contemporanei lo hanno saputo più dei filosofi, ma i grandi filosofi non l'hanno ignorato: anche il *Leib* husserliano è culla del linguaggio – ma, ecco la *differenza* con Vico, una culla da sempre destinata a trasformarsi in altro da sé, null'altro che un 'momento'

superato, senza che proprio tale *alterità* sia sottoposta a critica. Ciò che fa, invece, il Vico filosofo della crisi. Tutta la sua opera si accanisce inesausta intorno al problema: come può il Discorso sussumere *veramente* in sé quell'abissale fondo da cui *dice* di provenire? È «nei tempi muti del corpo» che nasce il linguaggio – ma come può ora lo stesso linguaggio dar parola a ciò che è *muto*? Se ciò che è muto parlasse cesserebbe di essere ciò che è. Ciò che è muto non può dire se stesso (né *comprendersi*, poiché non si danno idee se non incarnate in linguaggio), e il linguaggio che lo dice mai potrà dirlo *in verità*. Il vero delle idee non potrà così risolvere in se stesso il certo intessuto all'incertissimo di quei «tempi muti del corpo». E tuttavia non potrebbe fondarsi diversamente! Poiché pensare è sempre *nach-denken*; poiché è solo la sciocca boria dei dotti a pretendere di iniziare da sé, dai 'libri'; poiché non vi è dottrina che sia inizio a se stessa e tutte nascono dalla loro *materia*. Come la civiltà ha origine non civile e le leggi sono prima dei filosofi, così lo stesso linguaggio trarrà origine da ciò che linguaggio non è. Ma come potrà far sua questa 'aliena' materia?

2. Il problema di dimostrare a posteriori il 'fatto' originario pensato apriori, così da armonizzare verità di ragione e verità di fatto, problema che incontrerà Schelling proprio nel trattare filosofia della mitologia e della Rivelazione, è complementare e speculare all'altro, che deriva a Vico dall'intera tradizione neo-platonica: l'Ordine, che gli ordini della mente a loro volta riflettono, postula l'Unità del Principio, dell'*Arché*. Ma «come dall'infinità di Dio al finito dell'uomo e delle cose, degli accidenti tutti, e quindi al conoscere» (Vitiello). Il conoscere articola, distingue, divide – è conoscere *critico* o non è. Ma il Logos divino, il *Logos-theos*, conosce allo stesso modo? Lo costruiremmo, allora, a nostra immagine, come fa la boria, questa volta, della teologia. Né potrebbe, allora, essere concepito come Uno, poiché il conoscere critico non può concepirsi se non come sempre risalente dal dubbio e rifluente in esso, dal certo al vero e dal vero, di nuovo, 'ai ferri corti' col certo. Ma se l'Uno non conosce, e l'Uno è plotinianamente oltre il Nous, come potrà risultare a fondamento dell'unità delle idee e dei principi con i quali ci rendiamo comprensibili i «fatti della storia certa»?

È questa interrogazione schiettamente neo-platonica che rende il pensiero di Vico 'irraggiungibile' da parte del contemporaneo storicismo. Quest'ultimo nasce proprio dalla 'rimozione' della domanda sul 'vime' indissolubile tra idea di Ordine e teosofia dell'Uno, riducendo quest'ul-

tima a istanza metafisica 'superata'. È grande merito di Vitiello averla, invece, riportata al centro dell'interpretazione di Vico. Le cose corrono, *dis-corrono*, conformemente all'Ordine eterno e divino. Esso solo è *vero*; il certo – argomenta Vitiello – è *pars veri*, non il Vero. Ma questo – ecco l'aporia – implica che il Vero non sia il certo, pur dovendo contenerlo in sé, poiché il Vero mostra, per Vico, di poter *comprehendere* il certo, mentre il certo non sa sapere se stesso. Per sapere, infatti, è necessario poter attingere a quei principi che solo ragione e filosofia posseggono. Tuttavia, proprio così, insiste Vitiello, si introduce «una scissione insanabile tra il certo assunto nel vero e il certo in sé e per sé [...]». Assunto nell'ordine *matematico* eterno, il certo muta sostanza e qualità». Vitiello sottolinea con grande energia l'importanza della *co-scienza* in Vico di tale problema: questa *differenza*, che non si lascia ridurre, che nessuna superiore Unità sembra in grado di 'redimere', «tocca le radici dell'intera civiltà occidentale fondata sulla 'logica'». Viene da chiedersi quali frutti avrebbe potuto trarre Heidegger dalla conoscenza di *questo* Vico...

Uno scacco? L'ordine della mente postula l'Uno, ma dall'Uno non si dà *methodos* al molteplice, al finito, al certo-incerto delle cose, dei fatti, del mondo. D'altra parte, dal certo in quanto tale è impossibile prendere inizio, poiché esso, di per sé, al suo fondo, è muto; il Discorso non può ascoltarlo, ma solo 'imporre' ad esso la propria parola e dimostrare che tale 'imposizione' rende unitariamente comprensibile lo sterminato oceano del mondo delle nazioni. Ma si dà uno schema, un passaggio, un medio capace di superare l'abisso, che minaccia di inghiottire il pensiero, tra gli ordini, che nella mente dell'uomo Dio pensa, e il certo commisto a passioni, affetti, impulsi, tutt'uno con la 'materia', il 'corpo' della *libido*, e l' *ingens sylva* da cui siamo emersi e *in-formati* ad un tempo?

Lo schema, per essere davvero tale, dovrebbe 'tenere' da entrambe le parti che costituiscono la differenza. Il medio o è 'ponte' reale o non può realmente armonizzare gli estremi. Ma come potrebbe la mente finita porsi dal punto di vista dell'Uno? Non si farebbe così di nuovo di Dio null'altro che un nostro *positum*? Non si finirà così col negare proprio il Dio che cerchiamo? Vitiello ritiene che il *conatus* possa rappresentare l'unico termine-medio indicabile in coerenza col pensiero vichiano. *Conatus* non è movimento, ma possibilità-potenza (*dynamis*) del movimento; non è quiete, 'pax profunda', ma poter-essere di ogni ek-sistere. Ciò implica, tuttavia, intendere l'Uno nel senso esclusivo dell'essere-origine e la perfetta inconoscibilità e ineffabilità dell'Uno nell'essere-quiete in se stesso. E dunque la impossibilità di dedurre dall'Uno qualsiasi

movimento. Il dramma kantiano dello schematismo trascendentale 'ritorna' in Vico, in tutt'altro contesto, nell' *experimentum crucis* dell'applicazione degli ordini apriori della mente alle tradizioni «lacere e spar-te» che la filologia ha tramandato senza poterle *comprehendere*.

3. Ma queste *vitali* contraddizioni confluiscono in una, che informa di sé il dramma della filosofia di Vico e, prima ancora, della sua *persona*. Tale dramma va ben oltre la *co-scienza* che il mondo fatto dagli uomini è *senza dubbio* «uscito da una mente spesso diversa e alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti». Qui non si esprime che quella legge dell'eterogenesi dei fini, che vale nella storia come quella di gravità per i corpi fisici – e che il grande bardo aveva rappresentato come cifra universale delle vicende umane (quale formidabile incontro *mancato* quello tra Vico e Shakespeare!). Legge che non mette affatto in discussione la libertà del fare, poiché in nulla l'agire umano dipende deterministicamente dalla sua 'sovranità'. L'uomo opera liberamente, e tanto più il suo fare apparirà libero quanto più, nel progresso della ragione, egli si mostrerà cosciente che nulla può sull'ordine dei corsi e ricorsi, che sono «dimostrazione di fatto storico della provvidenza». Ciò significa che la libertà attinge analogicamente a quel *creare* divino, per cui Dio crea attraverso e in conformità al suo Logos. Ma la *generazione* del Logos *in* Dio, nell'unità della sua essenza, non trova alcuna analogia possibile col fare umano (principi e idee, infatti, non sono generati da noi, in noi, 'autonomamente'; noi ne siamo 'illuminati' e li riconosciamo soltanto, e sul loro fondamento ordiniamo i fatti storici). La distinzione delle due dimensioni, tra *creatum* e *genitum*, è assolutamente fondamentale per intendere la 'novità' di Vico rispetto all'idealismo, e mi pare presupposta da Vitiello lungo tutta la sua analisi.

Tuttavia, neppure essa determina di per sé una situazione drammatica, poiché non pone in alcun modo a rischio l'idea di libertà. Il problema per Vico si impone ora, *nell'ora* – è il problema del Moderno, nel senso letterale del termine. Non basta dire che quella dei ricorsi è una 'legge' solo nel senso che in essa si definiscono le 'grandi regolarità' della storia, e non principi apriori *à la* Spengler. Non basta mostrare come l'idea del ricorso diverga essenzialmente da quella della ripetizione. Non basta ripetere che dalla 'logica' vichiana del divenire non 'emanano' i fatti storici, e che tantomeno, come si è visto, tale 'logica' nega quel carattere ek-statico dell'agire umano, quella finitezza anelante del-

l'animo umano, per cui esso costantemente 'trascende' la situazione in cui si trova 'gettato'. Tutto ciò è giusto – ma tutte queste considerazioni non servirebbero, di per sé, che a definire l'ambito di un 'corretto' storicismo. Ben altra è la scena del dramma di Vico. Essa ruota intorno ad un'interrogazione storica concretissima, da cui derivano conseguenze 'esplosive' per tutta la sua filosofia.

Ora che sappiamo, in questa *Ora* che è quella del sapere, in cui siamo giunti a vedere l'umanità tutta contenersi «dentro l'unità di Dio», possiamo *fare* che la «barbarie della riflessione» non sfoci, alla fine, nella «barbarie del senso»? Possiamo *pensare* di escludere un tale ricorso? Assolutamente no. Malgrado l'ingentilimento dei costumi, malgrado i «governi umani» che la religione cristiana ha reso possibili, anzi: proprio 'grazie' a questo 'progresso', noi dobbiamo *riflettere* che quel ricorso è possibilità *realissima*. 'Sfolgora' di umanità l'Europa – ma la *scienza* ci rende *co-scienti* che la stessa linfa che ha portato a un simile 'trionfo' è quella che destina alla decadenza. E la *novitas* cristiana? È ciò che rende la situazione attuale qualitativamente diversa dai precedenti ricorsi, ma non può certo *essere* considerata l'instaurazione di un Ordine che spezzi la continuità del divenire. La nuova religione agisce come fattore del dramma storico universale, non come energia che ne sovverta il senso. Non è possibile, insomma, cristianamente *pensare* che la barbarie della riflessione sia evitabile. Ma si può *fare* che lo sia? Che cosa, d'altra parte, potrebbe impedire che il «civil malore», che le passioni della «diligentezza», della superbia, del fasto, le formidabili tendenze all'anarchia, cui solo l'instaurazione della assoluta Monarchia o la vittoria di «nazioni migliori» sembrano porre 'rimedio', svolgano il loro corso fatale, fino a far ritornare «alle selve»? Per Vico, non c'è dubbio, solo la religione cristiana. Un miracolo? No, poiché il ricorso non è assoluta necessità, non detta il destino del ritorno dell'uguale. Ma è evidente il paradosso: proprio il cristianesimo ha portato al 'trionfo' della riflessione. Qui la scienza si trasforma in 'principio speranza' – e 'sospende' il suo proprio: che il corso delle nazioni si configuri essenzialmente come un ri-correre – principio in base a cui è necessario iscrivere la stessa rivelazione del Cristo nel 'piano' della creazione *ab aeterno*, e dunque renderla imminente a tutte le epoche e a tutte le nazioni.

Qui si pone l'autentico dramma della libertà. Come concepire l'essere libero in quanto capace di 'eccedere' il ricorrere della barbarie della riflessione e, attraverso questa, di quella del senso? La scienza non può in alcun modo *dimostrarne* la possibilità. Il cristiano la *crede*. La scienza

non potrà, tuttavia, che restare *scettica* intorno a tale fede. Dramma dell'anima di Vico, come già Enzo Paci (alla cui memoria Vitiello dedica la sua fatica) seppe intenderla, ascoltarla. La domanda dell'*ora*, la domanda che inquieta e fa *cogitare*, non è dunque che cosa 'salvi' la libertà, ma quale idea di libertà possa tanto efficacemente agire, tanto contro-corrente procedere, da salvare dalla barbarie della riflessione.

La Scienza nuova non è una 'filosofia della storia', in cui lo spirito del sistema prevarichi sulla filologia. Né è una riformulazione dell'accordo irenico tra filosofia e filologia, caro a tanto, e grande, Umanesimo. Le nozze di Filologia con Mercurio Psicopompo (che Giovanni Reale ci ha fatto 'leggere' nella *Primavera* del Botticelli) giungevano, nell'Umanesimo, a interessare soltanto la 'parola pensante' e il pensiero che in essa si incarna, ma non toccavano quell'abisso della parola che riguarda la sua originaria corporalità. Da quelle nozze poteva ancora sorgere una 'filosofia della storia' teleologicamente orientata al trionfo del sapere, che in sé giunge a comprendere l'intero divenire, alla sintesi di tempo e concetto. Una tale conclusione è impossibile in Vico. La sua scienza rimane aperta. L'incertissimo delle origini si riflette sull'imprevedibilità dell'avvenire. Per Vico l'essenza stessa del peccato originale consiste nel volerlo sapere! Lungi dal permettere di conoscere un Fine teosoficamente esprimibile, questa scienza lascia 'saldamente' presagire la possibilità reale di un ricorrere delle barbarie, cui soltanto una fede sembrerebbe poter resistere. Certo, nessuno come Vico ha saputo che le vere 'rottture' hanno tutte carattere religioso. Ma si tratta sempre delle 'svolte' nella necessità dell'Ordine, mai di radicale dis-continuità. *Quid tum?*

Questo libro di Vitello, insieme ad altri suoi saggi dedicati a Vico, 'dissacra' radicalmente l'immagine di questo filosofo in tutto straordinario. Il suo discorso non armonizza affatto in una sintesi 'quieta' la potenza del sapere il «diritto natural delle genti» provvidenzialmente ordinato con la *potenza* effettuale di realizzare ciò che si vuole o di impedire ciò che si teme. Incrollabile è la volontà di Vico di guardare in faccia la storia. Assoluta estraneità ad ogni utopismo – è della boria dei filosofi considerare l'uomo quale 'deve' essere, e non quale è. Assoluta refrattarietà ad ogni sirena 'progressista'. Occhio disincantato su ciascuna epoca, nella sua luce e nella sua tenebra. La storia non è il farsi di una 'conciliazione' sempre più compiuta tra Dio e l'agire umano, ma piuttosto un terribile dialogo. Sopportarne la tensione è piena responsabilità dell'uomo. Mai così forte e mai tanto *in dubio*

come *ora*, nell'epoca in cui più alta 'risplende' la potenza del suo intendimento, e perciò il *periculosum maxime* della riflessione.

MASSIMO CACCIARI

II

Vincenzo Vitiello non è solo l'autore di libri e studi importanti sui maggiori orientamenti e autori della filosofia occidentale (dal cristianesimo all'idealismo, dal nichilismo alla fenomenologia, da Kant a Hegel a Husserl e Heidegger e, naturalmente a Vico). Egli è anche uno dei pochi filosofi (non solo tra gli italiani) del quale si può senza dubbio alcuno affermare, come amava dire Pietro Piovani, che sappia «lavorare in proprio». Per Vitiello l'oggetto della sua filosofia (ma sarebbe più appropriato dire della filosofia *tout court*, considerato il radicale 'estremismo' di questo approccio) è «l'ordine delle cose», è ciò che sta prima del tempo, è lo spazio originario, che viene prima del mondo e delle sue infinite finitezze, prima della storia, prima – per adoperare l'immagine vichiana cui egli stesso si richiama – che la storia ideale eterna corra nei tempi dell'umano.

È questo il sostrato interpretativo e, a un tempo, teoretico che sta a base del libro: *Vico. Storia, linguaggio natura* (apparso nella collana «Studi vichiani» delle prestigiose Edizioni di Storia e Letteratura). Nei tre plessi concettuali che appaiono nel sottotitolo si condensa una chiave di lettura che fa, per così dire, da 'apripista' a un itinerario complesso dentro un'opera essa stessa complessa, che non è, come lo stesso Vitiello aveva scritto in altra occasione, un monolite. Quella di Vico è una costruzione stratificata e, proprio per questo, interpretabile a partire da prospettive molteplici e diverse. Con Vico e oltre Vico (e prima di Vico se si pensa al peso che ha Platone nella interpretazione di Vitiello) si presentano nel loro continuo gioco di rinvii e di reciprocità i nessi tra spazio, storia, tempo, realtà, immagine, linguaggio, divino. E si tratta di elementi che non sono enti astratti, bensì cose (*prágmata*), le cose del mondo e dell'uomo, le cose formate da voci e figure, da gesti e suoni, già tutte presenti nella «dipintura allegorica» che figura sul frontespizio della *Scienza nuova*. Stanno qui le radici di una innovativa interpretazione che riesce a mettere in tensione le feconde aporie della filosofia vichiana, prima fra tutte quella tra ordine e storia, storia sacra e storia profana e, a partire da essa, via via tutte le altre: ragionamento

e narrazione, filosofia e filologia, fatto e interpretazione, reale e possibile, vero e verosimile.

Ma c'è un grumo di questioni che, più delle altre, si dispongono a ordire la trama del libro e che avvicina, se posso dir così, la riflessione di Vitiello a una visione critico-problematica dell'umano. Esse si raccolgono intorno all'irrisolto e inconcludibile nesso tra universale e particolare, tra ordine e storia, tra trascendente e contingente, tra un vero che aspira alla totalità e un vero-certo che non vuole smarrire la concretezza della parte. Giustamente Vitiello legge questo originario dualismo nella chiave di una irrisolta tensione tra il neo-platonismo e la visione cristiano-agostiniana, cosicché l'idea di Dio che sta prima e al di sopra del vero è temperata da una immagine del Dio creatore del vero, unità di verità e molteplicità. Vico, secondo Vitiello, va incontro al grande fallimento consistente nel non aver trovato la mediazione che, nella mia lettura invece, con non pochi elementi di raccordo con quella di Vitiello, viene ricercata e trovata nell'universale fantastico, nelle raffigurazioni della fantasia, nell'uniformità di una immagine che è il vero medium tra natura e storia. «Questa irrisolta tensione – scrive Vitiello – tra *mathesis universalis* e 'lingua eroica' è forse il più alto insegnamento di Vico: testimonia infatti non l'inopia del suo pensiero, al contrario la sua potenza e profondità. Questa tensione è il problema che Vico ci ha lasciato in eredità, e che ancora oggi resta per lo più inavvertito. Il problema del *linguaggio* della storia, antinomicamente moventesi tra l'esigenza imprescindibile di un ordine – quello del tempo anzitutto [...] – senza di cui neppure è pensabile la narrazione dell'accadere storico, del *Geschehen*, e la 'novità' di questo, senza la quale non ha senso alcuno parlare di 'storia'» (p. 35). E, più avanti, «Vico intende dar prova di quella lingua mentale universale, che è alla base della costruzione della scienza nuova, condizione di possibilità, ed insieme testimonianza di realtà della *mathesis universalis* della storia» (p. 83).

È il modo stesso in cui Vitiello concepisce il 'fare filosofia' (la corrente sempre viva e tumultuosa tra l'interrogare e l'oggetto dell'interrogare, tra l'interprete e l'interpretandum) ad autorizzare, accanto al consenso verso una compiuta e completa lettura di Vico – come ha scritto Tessitore nella prefazione – la possibile divaricazione tra le interpretazioni. D'altronde, in non pochi luoghi del libro è possibile scorgere, al di là del mai smentito fervore speculativo di chi si è messo in cammino verso una inesausta ricerca della verità, ciò che si potrebbe definire come *Work in Progress*, che è tutto il contrario dell'incompletezza filo-

logica e del pressapochismo concettuale. Proprio alla fine dell'introduzione (che è una lucida sintesi di un programma di ricerca sempre in movimento) si può leggere una frase importante, che non riguarda solo il modo di interpretare Vico, ma l'intero stile filosofico al quale continuamente Vitiello ci richiama. «La tensione in cui si dibatte il pensiero di Vico pone noi davanti a questo ineludibile problema: se non sia necessario [...] mutare la grammatica del pensiero, la grammatica dettata da Aristotele, la grammatica del linguaggio ridotto a puro significato» (p. 21). Dove affiora e riaffiora una delle questioni teoriche di fondo con cui, attraverso Vico, Vitiello si cimenta: quella del linguaggio, un linguaggio che sia inteso innanzitutto come la vera misura antropologica originaria e che si articoli non solo nella lingua parlata, ma ancor più in quella immaginativo-iconologica delle originarie lingue scritte, e scritte non solo sulla materia pietrosa delle are e delle steli, ma su quella viva del corpo che canta e lancia grida di terrore dinanzi al mistero del fulmine. La grande intuizione di Vico fu quella di voler far vedere l'idea della storia ideale eterna con gli occhi del corpo. Siamo dinanzi a una insuperata dicotomia nel ragionamento vichiano che non riesce (ma per me non si tratta di un elemento di debolezza speculativa, anzi della sua forza, al contrario di quanto sembra pensare Vitiello) a ricostituire in unità il doppio movimento tra la voce originaria e la sua successione storico-temporale. E, tuttavia, anche se Vico non riesce, per Vitiello, a fuoriuscire dalla gabbia del significato, si tratta, pur sempre di un importante esercizio, di una «*pratica del limite*, utile anche a comprendere come, noi 'alessandrini', possiamo ancora avere esperienza viva e reale delle cose, e del mondo, e forse di Dio, attraverso il linguaggio. È possibile – possibile, non certo, non sicuro – segnare dall'interno della parola l'invalidabile confine della parola» (p. 74).

Credo, infine, che Vitiello ponga in questo, come negli altri libri apparsi negli ultimi anni, un grande e complicato problema filosofico, l'origine del sacro, la individuazione del suo luogo non sopra o al di sotto del tempo e della storia, non al di là o al di qua, ma prima di essi e, addirittura prima di Dio. Ma è questo anche il problema di Vico?

Proprio leggendo le pagine che Vitiello ha dedicato a un grande maestro di studi vichiani, Enzo Paci, ho ritrovato conferma di un mio convincimento e cioè che Vico possa e debba essere letto in una chiave prevalentemente *umanistica*, senza dare al termine nessuna valenza retorica ed ideologica e, tanto meno, antireligiosa. Si tratta della pratica tutta umanistica della ricerca della medierà tra universale e particolare, una

ricerca che si affida all'immagine e alla nascita da essa dei saperi umani, del mito, della cultura, del mondo civile. E quella intensa pagina paciana che Vitiello ritiene «esiziale per la lettura di Vico» mi pare possa, invece, dar senso ad una interpretazione, possibile e discutibile come tutte le altre, della filosofia vichiana. «Vico ha veramente compiuto la vera e decisiva rivoluzione copernicana che sarà poi ritrovata da Kant: ma al posto dell'Io trascendentale ha posto *l'uomo storico*, il valore universale dell'opera umana creatrice di storia» (*Ingens Sylva*, p. 145).

GIUSEPPE CACCIATORE

III

Guardandomi dal peso delle ragioni fredde dell'antiretorica e dello stile neutro della 'scrittura accademica', in primo luogo non voglio lasciar cadere un'espressione calda di apprezzamento per questo libro, per il piacere di leggere, di pensare, che esso personalmente, particolarmente, mi ha dato. Vitiello aspira a scrivere bene, oltre che a pensare con energia speculativa, e riesce nell'intento. Ma in questo libro l'equilibrio tra le due istanze mi pare assai bene, 'maturamente', conseguito. E non perché si sia abbassata la densità della proposta interpretativa e della meditazione teorica che la sorregge, ma, al contrario, perché tale proposta è pervenuta a consolidarsi e insieme decantarsi nella sua essenzialità, favorendo il raggiungimento di una scrittura nitida e allo stesso tempo partecipe.

Il risultato è un 'bel libro', che è cosa più rara di un 'libro importante', sostanzialmente unitario pur se frutto di diversi momenti di impegno critico: vi sono infatti raccolti e rielaborati saggi stesi (salvo le pagine su Enzo Paci) in anni recenti dell'ultimo decennio. Si tratta di un bel libro breve, che preserva e manifesta un carattere di essenzialità, favorito dal fatto che, anche storiograficamente Vitiello guarda all'«uno», meglio «diligit» l'uno, rispetto ai «molti»: che è probabilmente la ragione ultima per la quale si è instaurato un dialogo fecondo (che richiede sempre una 'distanza' tra i dialoganti) oltre che amichevole, tra di lui e me, assolutamente attratto come invece sono dal 'molteplice'.

La resa di questo dialogo richiederebbe un lungo contributo, che parta da lontano, da premesse e metodo dell'indagine 'topologica', e segua anche i significativi spostamenti della ormai non breve vicenda interpretativa di Vitiello attorno a quegli che è divenuto davvero un

‘suo’ autore (magari anche perché in qualche misura ‘piegato’ a sé...). Il fatto che un simile contributo dovrebbe essere non poco ampio, e che io sia incline a stilarlo un giorno, mi aiuta nella scelta di produrre qui un intervento viceversa assai contenuto, inconsuetamente stringato, che serva in sostanza ad enunciare qualche tratto di un regesto di questioni da affrontare in altra sede. Per restare fedele a tale scelta presento le poche cose che dirò nella forma della traccia di un ‘commentario’, in effetti qui limitandomi ai punti essenziali delle prime pagine del testo, ad esso introduttive: ma che in effetti presentano nodi interpretativi e teorici tra i più rilevanti, talora decisivi, dell’intero discorso condotto.

La prima grande operazione compiuta da Vico nella *Scienza nuova* fu l’estensione della *mathesis universalis* alla storia, ovvero: la riconduzione dell’accidentale e contingente nell’ordine di un sapere necessario e apriori: il ‘dovette-deve-dovrà’ della storia ideal eterna¹.

Questo l’esordio della *Introduzione* al testo.

La ‘quaestio’ che subito insorge riguarda «l’estensione della *mathesis universalis*», e non soltanto attiene ad un problema storiografico, se si vuole ‘minore’, di ricostruzione della vicenda complessiva della riflessione vichiana, ma impegna in effetti elementi concettuali portanti di tutto l’assetto di tale pensiero, e comunque riguarda nodi essenziali delle preoccupazioni teoriche e delle domande con cui Vitiello si approssima a Vico. In proposito va aggiunto che il riferimento alla «*mathesis universalis*» è indicato dallo stesso autore come un’«idea di fondo» che gioca un ruolo cruciale in un momento critico oggetto poi «di approfondimento, quindi anche di revisione»²: idea che, ripresentata all’esordio dell’*Introduzione*, è riassunta agli inizi nel primo capitolo del libro, cioè nel saggio che riprende il contributo presentato ad un convegno del 1999 (che chi scrive organizzò curando la pubblicazione degli atti, e presentando non icasticamente nella relativa *Introduzione* anche tale contributo: *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. XXV-XXVI). Ma tale capitolo, e con esso l’idea che largamente lo sorregge, continua a rappresentare «la cornice-quadro del libro»³, da cui perciò è lecito partire.

¹ Vico, p. 15.

² Cfr. *ivi*, pp. 20-21.

³ *Ivi*, p. 21.

Dunque. A mio avviso in primo luogo non vi fu «estensione», ma mutamento, e in certo modo abbandono di un disegno di *mathesis universalis* quale fu avanzato nel *De antiquissima*: nella misura in cui esso rispondeva alla versione più larga – circolante nella cultura europea cinque-seicentesca, e di origine largamente neoplatonica (è stata su ciò osservata l'importanza della traduzione nel 1560 del *Commento al I libro degli 'Elementi' di Euclide* [di Pappo]) – dell'idea di *mathesis universalis* come scienza (filosofica) universale di tutte le scienze, di tutti i saperi: ideale di «scienza generale» che pervenne a Descartes esprimendosi nei termini di un luogo delle *Regulae ad directionem ingenii* che Vitiello pone tra gli *exerga* appunto del I capitolo:

ci deve essere una scienza generale, che spieghi tutto ciò che si può chiedere circa l'ordine e la misura non riferita ad alcuna speciale materia.

Ora, la limitazione al sapere matematico del potere conoscitivo umano di conseguire davvero il vero si accompagnava nel *De antiquissima* ad un discorso sul fondamento divino. Il quale – può essere utile subito osservare ai fini di quanto si dirà più avanti – aveva sia un versante conoscitivo («Deus in me cogitat», secondo la continuazione-correzione della «dottrina» di Malebranche), che un versante più propriamente 'teologico': con una definizione – in verità un'assertiva dichiarazione – degli attributi del divino per la quale in particolare la «voluntas» divina ha i caratteri della bontà e insieme della sua fermezza, ineluttabilità, costanza.

Certo scimus Deum omnipotentem, omniscitum, optimum; cujus intelligere, verum; cujus velle, bonum; cujus intelligere simplicissimum, & praesentissimum; cujus velle defixum & ineluctabile (cap. VI; il corsivo è mio).

Ma quella limitazione si accompagnava anche ad un disegno di tenere assieme, in una scienza generale, tutti i saperi, compreso quello fisico (magari nella forma di un sapere 'ipotetico', se non 'ipotetico-corrispondentistico').

Ora con il *Diritto universale*, e già nel discorso eminentemente 'apriorico-sistematico' del *De uno*, l'abbandono di questo disegno (ma non del discorso metafisico, esplicito o implicito, del fondamento), secondo un'opzione problematico-tematica marcatamente 'umanologica' nega, se non la natura stessa della *mathesis universalis*, la sua pratica come scienza universale di tutte le scienze. Delle scienze, dei saperi, delle loro mutevoli vicende, con la *Scienza nuova* si darà piuttosto una

sistematica ricostruzione genetica (se si vuole una storica *mathesis universalis* dei saperi storicamente determinati): restando universale soltanto (ma non è certo poco...) l'ordine delle regolarità del loro presentarsi e svilupparsi, in conformità all'assoluta universalità della struttura del corso delle nazioni, la «storia ideale eterna».

Certo, si può convenire che Vico resta sempre sullo sfondo legato ad un concetto di sapere (assoluto del vero) «come 'sistema', 'ordine', 'totalità'»⁴, in quanto è questo concetto che lo conduce alla recisa distinzione tra l'*intelligere* divino della *totalità* e il limitato *cogitare* umano, e che si connette all'idea che «scientia debet esse de universalibus» (che è però idea, precipuamente, 'maggiormente', aristotelica, che non è coestensiva a quella, più larga del sapere della totalità). Ma, daccapo, ciò conduce precisamente il pensatore napoletano ad abbandonare la pratica di una scienza come sistema della scienze, a valorizzare mirabilmente i saperi del verosimile, a 'restringere' la ricerca dell'ordine alla sfera dei fenomeni storici. E tutto ciò – non bisognerebbe mai sottacerlo discorrendo del «vero» per Vico – in larghissima misura in nome di una cruciale ispirazione 'pratica', 'politica' in senso forte, che 'precede' la stessa indagine attorno al vero, nella direzione di una filosofia fattasi pienamente 'umanologica', che tale indagine promuove in vista del suo autentico fine, della sua effettiva destinazione, il «giovar al gener'umano».

Resta comunque sicuramente l'utilità di porre «la metafisica cristiano-pitagorica della scienza come *mathesis universalis* [...] come base di partenza e sfondo comparativo anche della gnoseologia e della filosofia del linguaggio di Giambattista Vico», come già proponeva Apel, aggiungendo che Vico muove dalla stessa idea d'una *mathesis universalis* divina che fu determinante per Cartesio»⁵ con una posizione della quale non è certo il caso di seguire e discutere qui la segnalazione della «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», nella cifra critica di una pressoché totale mancanza nel pensatore italiano di «una più profonda comprensione per quella *interpretatio naturae* tecnico-matematica che all'inizio dell'epoca moderna, proprio sulla linea del suo principio

⁴ Ivi, p. 40.

⁵ K. O. APEL, *L'idea di lingua nella traduzione 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. 414.

gnoseologico fondamentale, trasforma le speculazioni di un neopitagorismo o platonismo mistico in scienza esatta».

Ma qui occorrerebbe addentrarsi in ulteriori distinzioni tra concezioni, formulazioni e letture della *mathesis universalis*. Resta un dato interpretativo di significativo sostanziale consenso da segnalare sul finire di questa prima approssimazione critica alle pagine del libro: il discorso vichiano sulla storia non è compreso se non 'rispettato' nel suo volere essere discorso sul suo 'ordine', necessario, universale, quindi 'eterno' e 'divino'. Ed il consenso si estende anche al dato critico secondo il quale nel sapere vichiano in forma di scienza dei fenomeni storici risulta un' 'eminenza' ultima delle «pruove filosofiche» (da lungo tempo ho sostenuto una simile posizione, in una direttrice minoritaria della letteratura critica vichiana): tesi attorno alla quale tanto più non pare allora passare qui ad una chiarificazione dei suoi significati e delle limitazioni.

A questo punto l'autore individua due momenti di importante «crisi» del pensiero vichiano. Il primo (ma non tale cronologicamente) investe alla radice lo stesso «geniale progetto» di una *mathesis universalis* dei fatti storici, del «certo», che accogliendo questo nel suo discorso veritativo «lo falsa», dal momento che si trova dinanzi al compito di «rendere» l'inarticolato linguaggio delle origini, intriso di corporeo, assumendolo nella «lingua 'pistolare' che aveva diviso parola e cosa, pensiero e realtà»⁶. Si tratta del problema, assai caro anche a Vitiello, di ciò che si pone ai limiti del linguaggio, perché alle origini del linguaggio, di ciò che sfida l'essere detto, o l'essere detto in un linguaggio che non tradisca un'irriducibilità originaria. Cercando di 'dire' Vitiello, rispetto alla direttrice della predilezione logica (e/o ontologica...) dell'«uno», che si alimenta di Plotino e ancor di più di Gentile (una miscela non da poco), opera nella sua riflessione la direttrice che medita, *contra* Hegel, con Nietzsche e/o Husserl (ma anche Kant) su origini e limiti dell'*episteme*, del linguaggio, del significato. Ancora 'genealogizzando' Vitiello, si può forse dire che una fortissima urgenza di non perdere di vista l'«assoluto» principio, che non può determinarsi senza sminuirsi, chiama simmetricamente all'urgenza di rinvenire (e provare a 'dire' non epistemicamente) l'assoluto 'umano corporeo' che non può essere interamente detto.

Il secondo momento di «crisi», in effetti precedente, riguarda la condanna della conoscenza a «minuere». E investe la conoscenza umana, ma soprattutto la conoscenza del divino (nel senso del genitivo sog-

⁶ Vico, p. 16.

gettivo), la figura del divino, del passaggio dall'uno ai molti, o comunque dell'unità: «in questione» [ma per chi?]

è la possibilità stessa di attribuire a Dio la conoscenza – che è per essenza, distinzione e diminuzione, *minuere*, appunto – senza con ciò negarne l'infinità e semplicità. Il 'cattolico' Vico avrebbe potuto qui trovar conforto nel Vangelo di Giovanni, che attribuisce al Figlio, il Logos, la Parola, come la conoscenza, così la creazione [...]. Al Figlio. Non al Padre. Ma la teologia trinitaria non appassionava Vico⁷.

La *quaestio* principale che pongo è fino a che punto queste siano questioni di Vico, o impostazioni di tali questioni proprie di Vico.

Partiamo dal secondo momento di «crisi».

Vico non era appassionato alla teologia trinitaria, si teneva lontano dalle insidie della trattazione sistematica di questioni teologiche, ma non fece mai venire meno la rappresentazione, in alcuni momenti anche la tematizzazione, della sua concezione della natura del divino e delle sue 'figure', teologicamente dei suoi attributi («Posse, Nosse, Velle infinitum», secondo la formulazione di Agostino che Vico riprende in *De uno*, II). Concezione indispensabile, fondamento metafisico-teologico (e 'ortodosso') del suo pensiero, per quanto suoi interpreti vogliano negarne, ridurne o trasvalutarne la portata.

Un'ipotesi critica da me avanzata (e la cui precisazione è affidata a pagine in questo momento in attesa di pubblicazione) è che Vico fosse significativamente implicato nel tanto esteso e complesso dibattito su «potestas absoluta» e «potestas ordinata» che dal XIII-XIV secolo perveniva, anche con modulazioni consistentemente rinnovate, almeno fino al tardo Seicento (e ragguardevolmente ad 'interlocutori' come Galilei, Descartes, Malebranche); e che vi fosse implicato pure con sicuri elementi di almeno parziale consapevolezza: basta pensare oltre alla cospicua presenza nella sua formazione di autori e dottrine della scolastica e della seconda scolastica, all'anno in cui si dedicò, secondo la personale testimonianza della *Vita*, allo studio di Suárez. Non soltanto. Ben di più, la tesi è che Vico si sia inserito nella tradizione, 'antivolontaristica', della «potestas ordinata» (nella quale si 'incontrarono' Tommaso e Ockham) opposta a quella 'scotista' della «potestas absoluta», come attestano numerosi, eloquenti, e in sostanza costanti luoghi della sua opera.

⁷ Ivi, p. 17.

Ora, è ovvio che in ambedue le posizioni si sosteneva, ortodossamente, una «implicatio» degli attributi divini che non ne metteva in gioco l'assoluta unità: «Intelleximus Deum esse Posse, Nosse, Velle infinitum, et quod ea tria unum sunt, verum esse», ribadiva Vico nel *De constantia*. Ma ancor più nella tradizione della *potestas ordinata* la «sapienza», in quanto sapienza «saggia», era intrinsecamente connessa al carattere della «benignità», «vincolando» dunque la «volontà» di Dio, assolutamente privata di assoluta arbitrarietà, all'esercizio della sua benevolenza, e alla scelta di un ordine stabilissimo («eterno») che prevede «vie semplicissime», condizione di stabilità peraltro indispensabile all'istituzione di una *mathesis* dell'universale storico: con il che la maggiore ortodossia cattolica di un Dio non 'volontarista' offriva anche la strada a prospettive fortemente e insidiosamente 'razionaliste' (come ben aveva dovuto comprendere Galilei).

Ma quel vincolo esprime del Dio cristiano la più intima natura, tutt'altro invece che una 'diminutio'. Al contrario la provvidenza divina, che deriva da quanto detta la «sapienza» saggia, intimamente legata alla sua bontà, si presenta alla volontà (con un'eco della «scientia media» discussa da Molina e Suárez?) con tale eminenza in alcuni luoghi da rendere a sé ministra l'«onnipotenza», come in una pagina densissima dell'ultima *Scienza nuova*. «Impercioché la provvidenza divina, avendo per sua *ministra* l'onnipotenza, *vi debbe* spiegar i suoi ordini *per vie tanto facili* quanto sono i *naturali* costumi umani; perch'ha per *consigliera* la sapienza infinita, quanto vi dispone *debbe* essere tutto ordine; perch'ha *per suo fine* la sua stessa *immensa bontà*, quanto vi ordina *debbe* esser indiritto a un bene sempre superiore a quello che si han proposto essi uomini». Così «nella serie de' possibili» (tutti i *possibilia* infiniti, salvo quelli contraddittori, che la tradizione teologica maggioritaria indicava *de iure* aperti all'onnipotenza divina) l'«eterna sapienza» divina ha dettato (alla volontà...) la scelta dei soli modi attraverso i quali «potevano nascere» i «benefici divini» disposti.

Certo, si può sostenere, e a ragione, che un simile vincolo della conoscenza è in effetti un *minuere*, e più che un *minuere*, come tutto ciò che 'impedisce' Dio: dalla stessa eredità 'ellenica' del vincolo (disconosciuto solamente da pochissimi volontaristi estemi) costituito dal principio di non contraddizione (tutti i *possibilia* sono disponibili a Dio, ma non quelli che contraddicono tale principio logico, rendendolo ontologico...) all'impossibilità di Dio (in fondo non scalfita dalla stessa *figura* di Cristo), in quanto essere perfettissimo, di patire i patimenti (e le

gioie) dell'imperfezione (ridere, correre, morire). Ma ciò non è cosa che riguarda Vico (al quale c'è da domandarsi peraltro quale «conforto» su ciò avrebbe potuto arrecare l'ellenizzato Vangelo di Giovanni), ma la meditazione su Dio di Vitiello (e magari pure di chi scrive).

Vico era dunque tutt'altro che preoccupato dal problema delle 'determinazioni' di Dio, dei suoi 'attributi' (e vi sarebbe già da discutere circa i caratteri delle posizioni – neoplatonico-plotiniana e cristiano-agostiniana – il tentativo, fallito, di «mediare» tra le quali sarebbe alle origini del *De antiquissima*⁸. Al contrario, era precisamente interessato non alla figura enigmatica e indicibile dell'onnipotenza, ma a quella della divinità «saggia» e «benigna», in grado da fungere da fondamento di una benevolente provvidenza, ed operante secondo una fermissima, «eterna», struttura di «ordine», la «storia ideal eterna». Non è un caso che Vico, anche quando (nel *De uno*) ancora non parte 'dal basso' (ma mai parte totalmente 'dal basso'), allora fornisca un'idea di Dio che resta in sostanza ferma lungo il seguito della sua vicenda meditativa. A questa idea però appunto mancando la dimostrazione, la *Scienza nuova* può fornirla *a parte historiae*, per così dire.

Ma il *minuere* a cui guarda con maggiore attenzione Vitiello, e la risposta 'dal basso' a cui pensa, fa riferimento alla conoscenza umana in quanto *episteme* (della civiltà occidentale), scienza che contiene il *certum* come *pars veri*, ma non può, tradendolo, non diminuirlo, fino a contraddirlo; fa riferimento al linguaggio che separa il pensiero dalla realtà, la parola dalla cosa, e quindi si scinde, pur quando vuole dirlo, dal linguaggio pratico-gestuale delle origini, la «lingua eroica», la 'lingua-gesto', in cui indissolubilmente sono compenetrati voce e gesto. È questo un punto assai denso e bello del discorso di Vitiello, che innegabilmente, e non senza acute argomentazioni filologiche, mette in luce una forza del pensiero vichiano finora largamente sottaciuta. E ne mette in evidenza punti di tangenza con momenti della riflessione contemporanea, specie di ispirazione 'ermeneutica', che riguardano i limiti del linguaggio, l'irriducibilità del corporeo, e così via.

Ma, ancora una volta, fino a che punto Vico e fino a che punto invece 'oltre Vico'? Tanto che egli – come leggiamo nella pagina *In limine* del libro – «piuttosto dominato dal suo pensiero» che in grado di dominarlo, si trova implicato in «sorprese» che non riguardano soltanto i suoi interpreti, ma in primo luogo lui stesso?

⁸ Ivi, p. 39.

Sia chiaro. Entro lo spettro problematico suo, la strumentazione concettuale a lui disponibile, Vico, una volta scelto di partire «dal basso»⁹, sentì e assunse la questione delle origini (per le nazioni gentili...), del rapporto con l'indicibile corporeità nella quale era restato solo un barlume di «vis veri», una cifra del tutto esigua di conatività verso il vero-giusto. Ma che in proposito si possa parlare di «crisi» è a mio avviso dubbio. E per ragioni che ho più volte argomentato circa il rapporto, nel pensatore napoletano, tra mente e corpo, facoltà ingegnose e ragione, potenza ma anche e soprattutto deficienza delle origini e rilievo delle conquiste (pur drammaticamente insidiate) di verità e giustizia nei tempi umani. La preoccupazione di impronta 'ermeneutica' dei limiti del linguaggio è sostanzialmente lontana, se non ignota a Vico, comunque non tale da fare sì che si possa parlare in proposito di una «crisi». Il che non significa che l'opera sua non fornisca materiali di straordinario valore, interesse, perché della materia si sia indotti a parlarne, e fecondamente. Certo, Vico inseriva la storia delle nazioni gentili, rinate alla storia, in un più ampio spettro di storie, quindi la stessa rinascita del significare non aveva sicuramente il carattere della mossa ermeneutica con cui si dà l'orizzonte del linguaggio significante. Tuttavia è innegabile che, nello spettro di un discorso che si è reso largamente autonomo, egli effettivamente coinvolgeva arditamente e densamente la sua speculazione nel problema del «*processo di formazione del significato*»¹⁰. È dunque ben legittima la proposta critica centrale di considerare la principale conquista vichiana il rinvenire l'origine del linguaggio nel «parlare scrivendo», cioè nell'«originaria scrittura geroglifica», figura, immagine, iconica idea, che il corpo disegna nel suo movimento corporeo, traendola dal suo «gesto animale»¹¹. A ciò si può aggiungere una legittima esigenza a guardare a ciò con la prospettiva (di necessità aposteriorica, almeno post-husserliana) di un interesse a spingersi fino all'interrogazione (non husserliana) sulla genesi della stessa intenzionalità¹². Senza implicarvi però, mi pare, una «crisi» vichiana.

Se quella crisi non c'è, o è assai meno drammatica, il disegno di Vico di pervenire all'universale dagli accidentali nel campo del «mondo delle nazioni» riesce, o riesce più tranquillamente: e stranamente io

⁹ Ivi, p. 17.

¹⁰ Ivi, p. 59.

¹¹ Ivi, p. 71.

¹² Cfr. ivi, p. 67.

finisco con il riconoscere al progetto vichiano (però peculiare, limitato a quel mondo) di istituire una sua *'mathesis universalis'* maggiore forza e durata di quanto alla fine gli assegni Vitiello.

Una via di uscita da quella «crisi» però Vitiello l'individua in Vico. E l'individua in una modalità in una strategia, alla quale egli tiene molto. Integrare «il ragionamento con la narrazione, il *mythos* con il *logos*, dando vita ad un *mythologeïn*». Secondo l'autore il pensatore napoletano adotta intenzionalmente la strada di una lingua narrativa, tutta fantasiosa (e fortemente «barocca»). «La sua filologia, etimologia è tutta fantastica. Consapevolmente, intenzionalmente fantastica»¹³. «La grande 'fantasia mimetica' di Vico s'adegua pienamente alla forma narrativa del mito»¹⁴. Anche se – va detto – Vitiello opportunamente chiarisce che si tratta del «linguaggio della topica e non della critica, ma di una topica che viene 'dopo' la critica e non 'prima'»¹⁵: così distanziandosi – ma con il pericolo alla fine di ricadervi – da una linea interpretativa del pensiero di Vico (già per diversi aspetti Croce, Nicolini, poi Grassi, Verene, ecc.) che rischia di schiacciarlo sulla «fantasia».

Debbo avvicinarmi alla conclusione, dopo una prima approssimazione a questo libro.

Il discorso dovrebbe riguardare molte cose. Già il barocco in Vico, a parte l'innegabile sua «*meravigliosa lingua barocca*» (altrove ho avviato una serie di riflessioni su 'lingua' e/o struttura concettuale del barocco). Poi la filologia, etimologia, praticata da Vico: la quale, anche se con momenti di personale 'fantasiosità', attingeva – con esiti mirabilmente diversi – ad un modello assai diffuso nella filologia coeva, specie tra i 'filologi cristiani' (Georg Johan Horn, Samuel Bochart, Pierre-Daniel Huet, etc.). Ma soprattutto il mito in Vico, e in primo luogo il suo parlare narrativo-mitico: sul quale anche qui avrei molti dubbi. A mio avviso – e la cosa conta molto – il mito non è enigmatico in Vico, come non è enigmatico il suo Dio. Dietro ogni mito vi sono fatti, eventi, realtà, per lo più di 'lunga durata', che attendono di essere compresi, senza eccedenze residue, da parte di chi sappia leggere il loro essere detti appunto nella forma del linguaggio mitico. Si trovi in Vico un mito che egli non provi a decifrare per intero, che non possa essere decifrato per intero, e ricondotto totalmente alla realtà che vi si esprime, con una

¹³ Ivi, p. 52.

¹⁴ Ivi, p. 60.

¹⁵ Ivi, p. 19.

mentalità razionale e una strategia interpretativa che verrebbe provocatoriamente di chiamare 'prepositivistica', oltre che 'preilluministica', se non si rischiasse di essere fraintesi, di appannare la «*discoversa*» straordinaria di un'originaria opacità e insieme ricchezza antropologica che non può non esprimersi nelle forme mirabilmente poetiche del mito.

Vico è «fantasioso» soltanto nell'arditezza dei nessi, non nella logica stringente della sua ermeneutica, impegnata a sostituire innovativamente i risultati dell'improbabile difesa di svariate eredità cristiane da parte degli 'eruditi cristiani'. La logica serrata che regge tutte le sue interpretazioni, tutte le sue 'storie', è tutt'altro che «congetturale»¹⁶.

Vico è pensatore antirazionalista, ma 'razionale': ama frequentare le zone oscure, ma per portarvi luce. Ma senza dimenticare mai – è il suo dono, la sua forza – la necessità e incidenza e permanenza delle zone d'oscurità e d'ombra. Giustamente Tessitore ricorda il Vico pensatore dell'«alba»: il quale può convivere però felicemente (e risultando sempre il più felice e fecondo) con un 'pensatore del mezzogiorno', il quale insediato in esso 'opta' per esso, tanto da essere preoccupato che le sue conquiste possano essere perdute. Del resto l'alba è tale perché intrisa ancora d'oscuro, e, a chi sappia intenderla, indicazione chiara delle tenebre da cui proviene e nelle quali è possibile che ricada un'umanità protetta solo dalla sua «vis veri», dono di un benigno Dio provvedente.

ENRICO NUZZO

IV

1. *Deminutio*. Questo è uno di quei libri – e Vico è certo uno di quegli autori – nei quali lo sforzo e il bisogno interpretativo diventa prioritario; lo stesso Vitiello lo rende esplicito, nella suggestiva apertura del suo lavoro: l'opera vichiana «mette in giuoco totalmente l'interprete»¹. E in questo caso l'autore ha accettato di buon grado la sfida e ha messo insieme dense e non sempre facili riflessioni su un tema cardine – come viene opportunamente sottolineato nell'introduzione di Fulvio Tessitore –, che apre già a una dimensione non neutra. Vale a dire, il concetto di Verità o meglio ancora, il concetto di *verum*.

¹⁶ Ivi, p. 61.

¹ Vico, *In limine*, p. 13.

In quanti modi si può parlare della verità? Che ne è del fatto rispetto al vero?

Il libro di Vitiello dice variamente e in molti modi su un tema vichiano in senso stretto e su un tema moderno in senso più ampio, cioè il tema del Vero e del suo rapporto con la vita vissuta, considerando la verità non come qualcosa che emerge dall'ombra, non come l'essere che vien fuori dal nulla, ma come un modo foucaultiano di 'dire' diversamente le cose. Il libro è un omaggio intenso ad Enzo Paci, con il quale l'autore riprende in un dialogo mai interrotto molti dei temi più cruciali relativi a Vico. È forse proprio il tema dell'*ingens sylva* – «il più bel libro di Paci» – che Vitiello riprende nella sua interezza metaforica.

Enzo Vitiello tende innegabilmente a spostare Vico in avanti, come ancora si fa notare nella introduzione, anche nel senso che tenta di confrontare la posizione vichiana con meccanismi più tipicamente moderni e contemporanei di spiegare e intendere la realtà e le sue rappresentazioni; e questo sicuramente è un dato vero, ma occorre aggiungere che insieme tiene presente con coerenza il debito contratto verso la modernità. Anche se si tratta di un rapporto con la modernità impostato naturalmente secondo coordinate interne a un'epoca di rappresentazione dell'immagine del mondo. La gamma delle letture e dei riferimenti più o meno espliciti è molto vasta, e di sicuro un'opera che Vitiello deve aver letto a fondo e deve avere molto amato è il dialogo, tanto caro anche a Vico, del *Cratilo* platonico. Non solo le pagine acute che dedica ad alcuni passi di Platone, ma anche l'assimilazione di alcuni dei temi, come la corrispondenza tra la parola che dice l'essere come parola vera e la parola che non dice l'essere come falsa; così come l'attenzione verso quei predicati dell'essere quali la voce, l'aspetto e soprattutto il colore.

Sul colore Vitiello torna di frequente, non sempre in maniera esplicita, e accompagna Platone con Goethe, nella considerazione di un colore proprio non dell'oggetto, ma passione del gesto. La differenza di rappresentazione di una metafisica che procede *intelligendo* e di una che, al contrario, cammina *non intelligendo* descrive con efficacia la differenza di prospettiva tra il vedere l'oggetto e il trasformarsi nell'oggetto e permette così di confrontarsi sul diverso approccio al tema dello statuto della sensibilità tra la scolastica e Descartes: il colore, come l'odore, concetti che Vico propone più esplicitamente nel *De antiquissima*. appartengono al soggetto o all'oggetto? Il ritrovamento delle radici etimologiche dei verbi *olere* e *olfacere* rafforza in Vico la convinzione che sia l'esercizio del *sensus* a determinare le facoltà. Il platonico

chroma è «il colore della passione, che lega col filo della memoria figura e voce, quando son divise»².

E nel libro che presentiamo ci sono e si sentono – anche se a volte sullo sfondo – Spinoza e Leibniz prima di tutto; Spinoza, via radicalmente opposta a Vico perché poco lungimirante sui rischi di un'intellectio disgiunta dall'immaginazione, è qui fondamentale la direzione che conduce a Nietzsche; la soggettività come volontà parte da Spinoza, che vede nell'idea – contro Cartesio – l'implicazione di un'affermazione o di una negazione, e mai di un'immagine muta.

Il Vico che compare in quest'ultimo libro di Vitiello è soprattutto e particolarmente il Vico del *De antiquissima*, alla lettura del quale poi in maniera esplicita vengono dedicati i due capitoli centrali. La consapevolezza, a detta dell'Autore, che si tratti di un'opera di passaggio la rende un osservatorio speciale, un «grande fallimento, più istruttivo di tanti successi»³; forse il cambiamento è dovuto a un interesse più spiccato verso il tema della Metafisica, in particolare sul problema dell'Essere delle cose, di quelle cose, che poiché divise e divisibili, di fatto non sono. E della posizione di partecipazione nella quale si pone Dio rispetto a questa *diminutio*. Che Vitiello spiega con la messa in crisi dell'impianto neoplatonico nella struttura filosofica vichiana.

Ma anche quest'idea dell'«etimologico universale» che è, nelle intenzioni di Vico, una particolare chiave di lettura per proporre una storia di concetti, una narrazione del loro scomparire e del loro riproporsi, delle loro rinnovate nascite dopo l'accumulo di rottami e sedimenti avvenuto nel tempo, utile a rendere ragione di come, per esempio, «i romani parlarono lingua di filosofi senza esser filosofi». Per riprendere le parole di Vico della seconda *Risposta*:

così l'origini, che io vo investigando, non sono già quelle de' grammatici, come gli altri ad altro proposito finora han fatto, che considerano le derivazioni delle voci [...]. Ma mi sono dato a contemplare le ragioni come i concetti de' sapienti uomini si oscurassero e si perdessero di vista, divolgandosi ed impropriandosi dal volgo i loro dotti parlari⁴.

² Ivi, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia» (1712)*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 149.

Alla ricerca dei motivi che hanno generato i cambiamenti, non alla ricerca delle origini delle parole, ma di quel modo di *sentire* che ha generato tali e non altre favole. Il dilemma verità e vita. Come spiegare il processo di conoscenza, e insieme, cosa dirsi del processo di creazione; come motivare l'errore e insieme come darsi ragione della presenza del peccato. La verità che accoglie insieme e dialetticamente il suo negativo, che mette insieme uno e molteplice.

Benedetto Croce nel 1949 dedicò un brevissimo articolo, contenuto nei *Discorsi di varia filosofia*, a questa differenza tra *Immaginare e intendere*, sostenendo che «noi intendiamo che c'è qualcosa che ben sentiamo e intendiamo genericamente come vivente, ma di cui non possiamo sentire né intendere la specifica e propria vita»⁵: e declinando così una differenza che si sposta dal sentire un oggetto di conoscenza come dotato di vita e il sentire la vita stessa di quell'oggetto di conoscenza. Croce precisa che in Vico la distinzione nasce anche e soprattutto dall'esigenza di prendere le distanze il più possibile dalle teorie degli scettici, perché Vico, continua Croce, «sa che è impossibile aggirare la coscienza tramite la coscienza, immergersi in un 'sentire' diverso dal nostro mediante lo sforzo cosciente di 'immaginarlo'»⁶.

Trattato del tutto diverso dunque da un trattato di disquisizioni metafisiche, se si parte dall'idea di una ricerca all'interno della mente dell'uomo e delle sue facoltà. Solo nel *De mente heroica* del 1732 si tornerà a parlare esplicitamente di questa funzione che la metafisica mette in gioco all'interno del dinamismo della conoscenza, attribuendole il difficile ruolo di 'liberatrice' dell'intelletto dai sensi e descrivendo il processo della conoscenza come un passaggio dalla concretezza al culmine della conoscenza metafisica.

Affrontare il tema metafisico attraverso l'esplicita riutilizzazione del *Cratilo* platonico, richiamando l'attenzione su una comune fonte concettuale, significa prima di tutto richiedere un consenso generale sulla definizione di una questione metafisica. Stabilire il punto di partenza della domanda metafisica dell'uomo seguendo una linea interpretativa che accomuni tutte le genti fra di loro nel richiamo a una sapienza antichissima. Inutile ricordare e far notare come il più evidente passaggio dal *De antiquissima* all'ancora lontana *Scienza nuova* si esprimerà prima

⁵ B. CROCE, *Immaginare e intendere*, in *Discorsi di varia filosofia*, Bari, 1949, vol. II, pp. 17-22; p. 18.

⁶ *Ivi*.

di tutto con una rottura simbolica su questo punto: si abbandonerà, cioè, e per motivi che non potremo qui affrontare, proprio quest'idea di una sapienza antica, che verrà subito soppiantata da bestiali esordi, e ci si sposterà così da un pensare metafisico a una nuova «critica metafisica» in grado di sostituire la moderna *ars inveniendi*. Nel *De antiquissima* non è ancora possibile conferire alla metafisica quel carattere evolutivo di sviluppo, di tendenza, che nelle stesure della *Scienza nuova* si affiancherà a un incedere storico della mente umana.

Divisibilità e corruzione caratterizzano il mondo delle cose fisiche, così come le indivisibili virtù denotano il mondo delle cose metafisiche. È il movimento quel che spiega il funzionamento di entrambi i mondi, quel movimento che permette il delicato passaggio dal nulla all'esistenza. Ed è naturalmente la *potestas* con la quale il *conatus* provoca il moto a tramutare il concetto attingendo il suo *verum* da un concetto metafisico. Ma il moto grazie al quale la scienza umana restituisce senso a quella metafisica vanifica le proprietà mobili della metafisica; «corpus divisiones patitur, mens partium impatiens»⁷, il moto dell'anima appartiene alla dimensione dell'indivisibile o a quella che si lascia dividere? La distanza che si crea tra l'intero e la sua parte è una distanza scenografica o, per dirla con Leibniz, «iconografica», rappresentativa di prospettive e punti di misurazione rispetto a un oggetto fermo che faccia da punto di riferimento. Così i turbamenti dell'animo possono placarsi o rafforzarsi, mentre la tranquillità non conosce gradi, perché non ha punto di riferimento per misurare la quiete.

Per portare correttamente a termine l'operazione si rende necessario un procedimento che distingue l'*intelligere* dal *cogitare*: richiamandosi all'uso latino dei termini Vico interpreta la differenza come scarto tra un «andar raccogliendo», un acuto «pensare», e un «leggere perfettamente» per cogliere «gli elementi di una cosa con i quali se ne esprime l'idea perfettissima»⁸, tra un uso d'ingegno ed uno d'intelletto, tra il vedere il piano a una dimensione e il solido a tre dimensioni. *Cogitare* che nella sua definizione molto risente delle letture agostiniane; basti pensare alle pagine delle *Confessioni*, dove si dice che «il vocabolo *cogitare* l'animo se l'è usurpato per sé, sicché quello che 'si raccoglie' non altrove, ma

⁷ *De antiquissima italarum sapientia* (d'ora in poi *De ant.*), a cura di M. Sanna, Roma, 2005, IV, I, p. 74.

⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, X, XI, Milano, 1958, p. 270.

nella mente, si dice in termine proprio *cogitare*»⁹. *Cogitare* è per Agostino *pensare* nel senso di recuperare e raggruppare di nuovo oggetti di conoscenza che vanno chiamati a raccolta come da uno sbandamento. E il *cogitare* trova posto nei capitoli delle *Confessioni* dedicati alla memoria, che conserva in ordine sparso quel che il pensiero si preoccupa di raccogliere. Da Aristotele certo, ma da Agostino poi, Vico mutua la ricchezza della Memoria, del tesoro di immagini senza numero riposte nei ricettacoli di quella memoria che conserva ogni genere di cose percepite e che fa delle sue sale immense un laboratorio al quale non si affida la realtà ma le immagini di questa. La mente stessa è memoria; così come per Vico tutto nasce dal corpo e, legata al corpo, la memoria rievoca la paura e fonda la comunicazione. E l'*imago*, l'ἔἰδωλον, è l'«icona del gesto» quando il gesto non c'è, quando non è presente alla vista. Immagine come «medio» tra memoria e mito, «luogo non del vero, ma del verisimile».

2. *Gignere e minuere*. Il commento di Vitiello all'affermazione del *De uno* per la quale il *verum* vien fuori dalla *mentis cum rerum ordine conformatur* è un commento importante e lucido¹⁰, che descrive uno scenario cambiato del tutto rispetto al *De antiquissima*: la verità si pone come *conformatio*, il vero è conformità ad un *ordo* fortemente connotato agostinianamente, a una regola, a uno schema, rispetto al quale il *falsum* è una discordanza. Il brano vichiano introduce a quei cinque lemmi definiti da Vico gli «assunti metafisici», che terminano con la proposizione che l'idea dell'oggetto proposta alla mente sia nell'oggetto. La traduzione di Sarchi, utilizzata dalla canonica versione editoriale delle *Opere filosofiche*, traduce il latino «esse in objecto» con «corrisponde l'oggetto», quando Vico usa *conformatio* e non *correspondentia* o *convenientia*, come spesso l'età moderna traduce l'*adaequatio* di Tommaso. *Correspondentia* e *convenientia* stringono di più sul rapporto copia/modello, laddove *conformatio* libera una zona più autonoma legata propriamente al «darsi forma», secondo il modello ciceroniano del «mundus a natura conformatus», al quale Vico pensa anche nella celebre distinzione tra quel che *Deus gignit*, e quel che *homo componit et facit*. Qui è davvero quel *gigno* da cui proviene *ingenium*.

La questione centrale diventa subito la prospettiva di rapporto con l'oggetto, il modo in cui l'oggetto viene esperito, e la configurazione di

¹⁰ Vico, p. 24.

verità che assume attraverso la formazione del concetto, che si modifica con il modificarsi dell'uomo e dell'umanità. Nell'età della riflessione il concetto si forma per mezzo di un'astrazione per generi, mentre nell'aurorale età poetica l'universale fantastico si costruisce usando una fantasia che opera per «ritratti», cioè si esprime connotando ancora una volta una sede privilegiata nell'organo della vista¹¹. Si rende necessaria una distinzione tra piano fisico e piano metafisico a seguito della constatazione che tra sensibilità e realtà dei corpi vi è un limite profondo e per conoscere la verità bisogna seguire una strada diversa da quella dei sensi. Che è un'espressione che costringe Vico a prendere posizione, suo malgrado, a fianco del pensiero razionalista, impegnato a considerare la realtà delle cose immaginate come assolute per chi le immagina. Ma è insieme una riproposizione di una questione portante proposta dalla scolastica e ripresa dalla riflessione vichiana, cioè il riemergere di una riflessione sulla distinzione tra «natura» e «rappresentazione» dell'oggetto di conoscenza, che ripresenta la classica domanda moderna se una modalità finita possa o meno rappresentare l'infinito.

La riflessione è in generale sul processo di conoscenza e sull'obiettivo che deve perseguire: il processo astrattivo nasce da un *vicium* della mente umana, da un difetto, da una mancanza strutturale, vale a dire dalla dichiarazione di impossibilità di contenere al proprio interno gli elementi che producono l'esistenza degli oggetti. La differenza tra mondo fisico e mondo metafisico è nel *De antiquissima* una riproposizione, in parte, della separazione tra intelletto divino e intelletto umano, riconoscibile insieme limitato e potente. La verità metafisiche non possiedono forma, e per questo sono luminose, quelle fisiche sono circoscritte e perciò opache. Alle spalle del criterio di verità prende posto una metafisica della luce, e il lettore vichiano conserva bene nella memoria il continuo alternarsi dell'effetto luce-oscurità, luce-tenebra che permea tutta la simbologia della *Scienza nuova* e del nesso, sempre presente, tra ragione e luce.

L'interpretazione dell'*intelligere* come «leggere perfettamente» o «conoscere apertamente»¹², nella sua forma nitida e perfettamente focalizzata, stabilisce la differenza sostanziale rispetto al piano del *cogitare*, che può essere solo conoscenza di cose prive di confini e di forme.

¹¹ Cfr. G. PATELLA, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, 1995.

¹² *De ant.*, I, I, p. 62.

Il modo dell'intelletto è la forma di conoscenza per distinzione, anche se nella mente nasce limitata da una naturale povertà di messa a fuoco visiva, la cui estensione è poi quello che caratterizza la visione divina.

E questo perché l'intelletto umano ha una visione unitaria delle cose, ma non una conoscenza delle cose nel loro insieme; per sperimentarne i possibili rapporti reciproci si rende necessario l'intervento dell'ingegno. Se l'occhio di Dio vede in forma esatta il tutto, pur avendo consapevolezza delle parti, e da questa semplice *visio* ottiene conoscenza esatta, l'occhio dell'uomo invece vede solo le parti, una alla volta, e il tutto lo immagina potenzialmente con delle finzioni. *Fictiones* che vengono pianificate dall'immaginazione con una strategia che permette alla conoscenza umana di avvalersi dell'astrazione, allontanandosi il più possibile dalla corporeità.

Ma accanto alla verità generata e generatrice prende posto anche la verità in quanto *minuere*, nel rispetto del primo paragrafo al primo capitolo del *De antiquissima*; quel concetto di *minuere* al quale anche Paci era particolarmente interessato perché legato al tema della 'corruzione' delle forme e alla loro ricostituzione.

È per questo che, non a caso, il Vico più vicino a Leibniz è proprio quello del *De antiquissima* – così come voleva anche l'interpretazione di Mathieu – dal momento che soprattutto la sovrapposizione leibniziana del *conatus* alla *potentia activa* scolastica è un tramite importante per spiegare la vicinanza di questo testo ai temi del pensatore tedesco. È la metafisica a occuparsi dell'infinito, mentre la fisica si concentra sul finito.

Si capisce bene perché Vitiello teneva tanto alla tavola allegorica e alla sua posizione: per avere insieme davanti a sé, in un sol colpo d'occhio, le due storie, storia umana e storia divina, storia ideale eterna e storie nel tempo, operazione che, come sottolinea Tessitore nell'introduzione¹³, molto interessa all'autore. Già presente nel *De antiquissima*, questo conflitto fra le due storie è divaricazione dei due modelli di *verum*, e viene così sciolto nella *Dipintura*, che le mette insieme. Grazie al «senso comune», contrapposto al «senso proprio» della filosofia moderna, l'uomo vichiano scopre il suo radicamento nel gruppo, in una città, in una nazione, nel genere umano. Attraverso la fondazione di una *humanitas* che emerge con l'ausilio dei ritratti fantastici che permettono il passaggio da un geroglifico divino a un geroglifico eroico. Anche il suono risponde alla necessità di livellare piano fisico (la storia) e piano metafi-

¹³ Vico, p. 5.

sico. L'immagine come mediatrice tra il piano del pensiero e il piano della vita: su tutto aleggia l'espressione aristotelica del *De anima* dove si legge che «l'anima non pensa mai senza immagini»¹⁴. Vico, secondo Vitiello, risponde alla domanda sulla possibilità di errore «mutando completamente metodo e strategia»¹⁵, scegliendo di raccontare, narrando un cammino: vero o falso poco importa, un mondo inventato dalla favola è sempre l'invenzione di quel mondo, è il contenuto di verità, nel senso che la forma del narrare inaugura una storia veridica. La distinzione Verità-Finzione non può funzionare all'interno del racconto, perché non c'è sapienza riposta da insegnare, non s'insegna ma si mostra; distinzione che è presente nella *Scienza nuova*, ma non nel *De antiquissima*. Molto bene si collocherebbe qui il ritratto fatto a Descartes da Weenix nel 1647, dove Cartesio tiene fra le mani un libro aperto e si legge sulla pagina *mundus est fabula*; immagine utilizzata variamente da Nancy che commenta l'*ego sum* ricordando che la favola introduce la finzione con un procedimento nuovo, procedimento che si applica non *sulla* verità, ma *nella* verità. La dipintura rimanda a quel che si nasconde dietro di essa, a quel che non si vede, a ciò che va oltre il divino. Al Sacro? si chiede e ci chiede allora Vitiello: il suo ultimo libro, di quest'anno, sull'oblio e la memoria del sacro¹⁶, chiarisce come la dimenticanza del sacro si leghi proprio all'emergere della ricerca della verità.

Il passaggio nevralgico dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova* è, nell'interpretazione di Vitiello, il passaggio dalla convinzione che le prime parole custodissero una sapienza riposta all'intuizione che queste custodissero una storia inconscia. E segue così la formazione dello strato inconscio del fare umano, della nuda realtà naturalistica dalla quale bisogna allontanarsi per riunirsi in quella zona dell'anima che Paci chiama la «memoria oscura», identificata con il mito. Il passaggio che sottolinea Vitiello dall'etimologia alla genealogia del linguaggio, dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova*, è la dimensione che caratterizza e valorizza quel sentire senza avvertire, sentire proprio delle bestie, dell'uomo-bestia che è sempre in noi: l'emergere del *facere* accrescerà e non sminuirà l'incidenza dell'inconscio, perché privilegerà l'aspetto del vero e non della consapevolezza del vero. Le dolcezze dell'inconscio finiscono per costituire l'antidoto alla separazione tra umano e divino.

¹⁴ ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 7, 431 a 17, in *Opere*, Bari, 1998, p. 180.

¹⁵ Vico, p. 51.

¹⁶ ID., *Oblio e memoria del sacro*, Bergamo, 2008.

Ed ecco l'altro tema dominante del libro, vale a dire la struttura del Corpo, o meglio, della corporeità, che nasconde in sé quel problema «tanto interessante quanto complesso» d'interpretare il vero insieme come «parte» e come «tutto»¹⁷: «la storia ideale eterna contrasta quindi l'antropologia vichiana, o almeno ne postula il superamento»¹⁸. Ipotesi e definizione di una tensione che, secondo Vitello, «Vico ci ha lasciato in eredità»¹⁹.

MANUELA SANNA

V

Ancora una volta, e ne sono particolarmente grato, mi è offerta l'opportunità di riflettere su Vitiello che legge Paci, lettore a sua volta di Vico. In *Vico. Storia, linguaggio, natura* (Roma, 2008) Vitiello prepara e quasi introduce le sue riflessioni su *Ingens sylva*, il celebre studio vichiano di Paci, con l'indicazione secondo la quale «Due e diverse storie si contendono il campo della *Scienza nuova*»: l'una *spirituale*, riferita alla tradizione religiosa ebraico-cristiana; l'altra *materiale*, legata al corpo e di andamento genealogico piuttosto che semplicemente storico. C'è dunque qualcosa di più antico della storia ideale eterna, dice Vitiello, qualcosa che è arduo assegnare semplicemente alla storia. Qualcosa che, nella celebre dipintura, si oppone all'occhio di Dio, alla sua «provvidenza», collocandosi ai suoi antipodi, e cioè nell'oscurità materiale che fa da sfondo appunto alla gran selva donde si originarono i fantasiosi bestioni.

Questa stessa origine genealogica Vitiello insegue poi nella sua straordinaria e feconda interpretazione della lingua dei primordi, della lingua gestuale immaginata da Vico, con incursioni efficaci nel *Cratilo* platonico. Scrittura del cielo e della terra, scrittura del fulmine e del terremoto, dice Vitiello: Vico era ben consapevole del tentativo, pressoché impossibile, di dire con la lingua della storia questa falda 'materiale' del significato e questa scrittura del corpo e delle 'passioni', in certo modo divenuta per noi insignificabile, se non appunto in modo obliquo

¹⁷ *Vico*, p. 25.

¹⁸ *Ivi*, p. 35.

¹⁹ *Ibid.*

e metaforico. E tuttavia questa lingua della lontananza e dell'esilio, dell'esilio dalla 'natura', come Vitiello la definisce, resta nondimeno legata alla sua duplice origine, a ciò che è prima di ogni storia e insieme a ciò che della storia motiva la nascita e il 'corso'. In termini di immagine: resta legata alla cieca materia oscura che fa da sfondo nella dipintura e all'occhio divino che presiede al processo circolare o che gli sovrintende. Questo legame non si può cancellare o contestare, pena il non senso di tutto il discorso. Esso mantiene la sua efficacia anche là, e forse soprattutto là, dove i suoi due termini vengono opposti e ridotti quasi a una esclusività e inconclusività reciproca: perché per escluderli o per negarne il nesso, direbbe Hegel, bisogna anzitutto presupporli e cioè proprio correlarli nel porli. Il che è come dire che le due 'storie', prima ancora di distinguersi e anzi di opporsi, alludono a un'unità prespirituale e premateriale, a qualcosa che non è né cielo né terra, riconosce Vitiello, ma che (non si può non aggiungere) assume tutto il suo possibile senso, sia pure obliquo, dal contenuto di quei 'non'. Vitiello lo sa bene, ma forse come Zarathustra, nella sua 'ora senza voce', non mostra qui troppo desiderio di farsene carico o di farci intendere sino in fondo cosa in ultimo ne pensi, preservandone forse e in tal modo il 'mistero'.

Non sempre la vichiana «scienza nuova» è all'altezza, dice Vitiello, delle due storie che nondimeno la attraversano, segnandone la grandezza. In certo modo analoga è la critica che Vitiello, pur entro un generoso, articolato e sostanziale apprezzamento, rivolge a *Ingens sylva* di Paci. Muovendo dalla sua prospettiva esistenzialistica, Paci rivendicava originalmente il ruolo della materia, del corpo e della natura in Vico, opponendosi a letture troppo idealistiche, sia di stampo crociano (talora peraltro avvicinandovisi), sia gentiliano, più nettamente respinto; cioè a letture troppo sbilanciate verso il trascendentale, lo spirituale, l' 'attuale' negatore dell'oscuro passato di questa terra, di questa aiuola che ci fa tanto feroci. Però anche Paci ricade infine in un «equivoco umanesimo», in un ottimismo trascendentale dell'uomo storico, impegnato nel cammino destinale di una verità 'antropologica' che gli sarebbe assegnata dal tratto universal-metafisico della sua stessa *humanitas* 'storica'. E in effetti proprio così Paci leggerà anche la conclusione della *Krisis* di Husserl. L'esistenzialismo 'positivo' di Paci, trasfigurato poi nel suo relazionismo e infine nella sua fenomenologia genetica, conserva e alimenta un cuore 'umanistico': concordo con Vitiello. La battaglia contro il 'negativo', iniziata con la tesi di laurea sul *Parmenide* di

Platone e culminata nella rilettura marxiana di Husserl (e viceversa) è un tratto costante del pensiero di Paci; quel tratto che rende ancora oggi così toccanti le sue ultime riflessioni sulla tragedia sovietica e sull'alienazione capitalistica perdurante e trionfante, riflessioni sgomente di dover riconoscere «il male nel quale l'uomo si radica», a quanto pare senza rimedio né 'provvedenze' immaginabili o soluzioni trascendentali possibili.

Detto questo, vorrei però suggerire anche una lettura più proficua del punto contestato da Vitiello: qualcosa che, come in Vico a proposito delle due storie, talora in Paci si afferma e talora invece scompare o resta in ombra. Per brevità possiamo richiamare il punto in questione ricordando che Paci (poi imitato e seguito anche da Giuseppe Semerari) utilizzò più volte l'espressione vichiana «scienza nuova» per indicare la scienza della *Lebenswelt* della fenomenologia. A fare da mediatore tra Vico e Husserl, Paci inseriva poi Marx (e in questo senso, ma solo in questo senso, anche l'antropologia di Feuerbach). Cosa significava tutto ciò? Io leggerei in questi nessi la massima valorizzazione di quel «senso comune» che Vico pone alla base di ogni attività e conoscenza umane: tema grandioso e straordinariamente fecondo che a mio avviso è ancora ben lungi dall'essere stato compreso nelle sue possibilità di sviluppo attuali. Paci leggeva in tale tema la questione husserliana della prassi precategoriale, di cui la prassi teorica stessa è parte e conseguenza. Come Vico, sottolineava la natura astraente della lingua filosofica e di quella scientifica; in accordo cioè con le fondamentali osservazioni vichiane relative al *minuere*; quindi la necessità di sempre nuove 'riduzioni' alle operazioni precategoriale delle pretese del sapere, al fine di preservare, come diceva, la «vita della verità» dal pericolo dei fraintendimenti feticistici e delle alienazioni formalistiche. Tra parentesi mi chiedo se non sia proprio questa la via da seguire per ripensare e in certo modo ridimensionare anche le critiche che Vitiello rivolge alle tre età vichiane, appiattite, a suo dire, sulla terza: ma non sono esse stesse un consapevole '*minuere*', che peraltro non risolve nel loro 'schema' il profondo della vita, dal momento che la «scienza nuova» è palesamente da intendere, seguendo Vico, come un evidente frutto della 'decadenza' del ciclo storico? Non vorrei entrare qui in tale problema, così sottile e d'altra parte così profondamente argomentato da Vitiello, con ammirevole ricchezza di erudizione e di dottrina. Restiamo a Paci.

Il proposito di intendere la scienza nuova come rivendicazione della natura 'storica', cioè contingente e 'materiale', della prassi umana ispi-

rava in Paci un programma di ricostituzione della enciclopedia del sapere in senso decisamente anticartesiano. Di nuovo è qui apprezzabile l'ispirazione vichiana; quella ispirazione che, per esempio, è del tutto assente o inconsapevole della sua origine nella *Critica della ragione dialettica* di Sartre, certamente non a suo vantaggio. La via intrapresa avrebbe dovuto suggerire a Paci un più radicale procedere critico relativamente ai fondamenti (o ai non fondamenti) di ogni pratica interpretativa e su ciò di nuovo concordo con Vitiello. Cioè si sarebbe dovuta battere sino in fondo la strada della intrascendibilità della prassi e della contemporanea, paradossale presenza, in ogni 'pratica', quindi in ogni preventiva formazione del «senso comune», di un tratto costitutivo o trascendentale e di un tratto 'materiale'. Trascendentale e materiale entrerebbero così in un corto circuito che ne esigerebbe una riformulazione, ma anche, al di là di questa, della consapevolezza della natura 'pratica' della riformulazione stessa: una sorta di al di là della filosofia come destino 'etico' stesso della filosofia. Questo modo di impostare il problema porrebbe, a mio avviso, in questione, cioè in un corto circuito critico fecondo, anche il procedere argomentativo che Vitiello rivolge sia a Vico sia a Paci. Ma si aprirebbe così un discorso decisamente troppo lontano dallo spirito e dagli intenti di questo intervento.

CARLO SINI

VI

Ho tentato di discutere le interpretazioni vichiane di Vitiello nella 'presentazione' del libro, che egli mi ha chiesto di scrivere e che io ho scritto con piacere. Non vale, dunque, e, in ogni caso, non voglio ripetere termini.

Preferisco rendere esplicita – sia pure in poche righe, largamente ripetitive di un ben più articolato discorso, che presumo di avere altrove abbozzato – l'alternativa lettura 'storicistica' di Vico, che ritengo vada ribadita, almeno da parte mia, non solo dinanzi alle proposte teoriche di Vitiello, il quale, con Vico, ripensa e approfondisce i suoi problemi in un ammirevole sforzo trivellante di confronto filologico assai sottile, ma anche, ed ancor più, dinanzi a ritornanti tentativi di 'attualizzazione' di Vico (una vera maledizione per il grande napoletano), sia pure non più in chiave idealistica e neo-idealistica o positivistica, che, tuttavia, appaiono da rimpiangere in confronto con alcune bal-

bettanti proposte attuali, delle quali è lecito dubitare quante pagine di Vico abbiano effettivamente lette (non dico capite, che sarebbe davvero troppo).

Nel ripresentare qui la rapidissima sintesi di antiche tesi d'atto – come ho già fatto in altra sede – al libro di Vitiello di indurre a pensare non solo 'i filosofi' ma anche 'gli storici', tra i quali, orgogliosamente e modestamente, mi iscrivo.

La novità della riflessione vichiana sta nel suo collocarsi al centro della svolta della riforma filosofica e scientifica del Settecento, nel senso che egli non ha fiducia nelle costruzioni *a priori*, geometriche del mondo ed è consapevole della divaricazione esistente tra la fisica osservata con «mente di gran geometra» e la concretezza della esperienza. Da ciò Vico ricava la infruttuosità di un concentrarsi sulla ricerca del vero, trascurando il *verisimile*, perché ciò significa abbandonare il «senso comune», il quale, «come la scienza ha origine dal vero e l'errore dal falso», nasce «dal verisimile», ed «è regola di ogni prudenza». Dalla quale la scienza differisce in quanto in essa «emergono coloro che perseguono una sola causa, per mezzo della quale spiegano molteplici fenomeni della natura: prevalgono invece nella prudenza coloro che ricercano di un unico fatto il maggior numero di cause, per concludere quale sia il vero». Con chiarezza, già in queste affermazioni del *De ratione*, viene fuori il problema e l'intenzione di Vico, indirizzato non solo e tanto «alle cose esterne» che «stanno al di sopra della natura», quanto e soprattutto a quella natura nella quale «nulla è compreso che non sia mobile e mutabile». Di ciò Vico intende ricercare il metodo per ottenere la comprensione di questa natura e la sistemazione delle sue molteplici manifestazioni. Non si tratta – come dimostrano il *De antiquissima* e le *Risposte* connesse – di abbandonare la metafisica, quanto di evitare che la scienza perda di vista ciò che lo stesso Vico altrove chiama le «anfractuosa vitae». Onde evitare tale rischio, Vico va alla ricerca di una 'nuova fisica' che abbia consapevolezza delle utilità sociali della scienza e della necessità di raccorderle al senso comune, il solo in grado di non smarrire, nell'astrazione del vero, il verisimile delle cose. Da qui la vera rivoluzione della conoscenza, che, al livello del *De antiquissima* non approda ancora alla storia, ma definisce già il criterio del cammino e del suo fine. Infatti, per essere fedeli all'assunto, bisogna perseguire la via della conoscenza intrinseca all'oggetto da conoscere che nessuno può conseguire in modo compiuto quanto chi sia artefice di ciò che si vuole o si deve conoscere per non cadere nell'uni-

lateralismo della presunta unica causa di fenomeni molteplici, anziché scorgere questi attraverso le loro molteplici cause, solo da cui può derivare l'individuazione della causa «vera», come abbiamo già sentito dire da Vico. In tale direzione e per conseguire siffatta posizione Vico compie un'ardita comparazione. La metafisica «commisurata alla debolezza del pensiero umano» deve partire dal presupposto «che conoscere il vero è la stessa cosa che farlo». Ed allora, «Dio conosce le cose fisiche, mentre l'uomo le cose matematiche». Vale a dire, contestando scettici e dogmatici, che l'uomo, non potendo pretendere di essere creatore efficace ed effettivo del mondo della natura, si affida a ciò che «dentro di sé» «immagina» quale «mondo di linee e di misure», che saranno pure delle «astrazioni» ma tali da configurare una capacità di creazione dell'uomo paragonabile a quella di dio almeno quanto al metodo che garantisce esattezza e verosimiglianza, se non verità. In tal modo Vico ha trovato anche il principio del conoscere dell'uomo. Se il *cogitare* dà *conscientia* ma non *scientia* perché non possiede «genere o forma del farsi delle cose», ciò equivale a dire che l'uomo consegue il pensare, il pensiero delle cose pur ignorandone le cause e il modo «in cui il pensiero si fa». In altre parole con l'*intelligere* l'uomo conosce «apertamente» «tutti gli elementi delle cose atte ad esprimere un'idea perfettissima», e legge «perfettamente» dentro «gli elementi delle cose». Su tale strada Vico giunge a dire che in tal modo l'uomo genera ciò che conosce perfettamente e si tratta del mondo che è in lui non quello esterno a lui (la natura opera di Dio), ma è pur sempre il suo mondo. Dice Vico, con audacia speculativa tale da sfidare l'irriverenza religiosa: «Deus natura artifex, homo artificiorum Deus». L'uomo è il dio delle cose artificiali, astratte, ragionate, ma pur sempre è un dio. E su ciò bisogna allora davvero concentrarsi, ossia su quel mondo di cui l'uomo è dio, che deve essere investigato fino in fondo. Galileo l'ha fatto trattandolo in un libro di numeri e linee, in cui Dio legge, ossia ha matematizzato la fisica, leggendola «per principi di metafisica». Vico legge il libro «dei fatti» servendosi dell'*intelligere* che consente non più solo la coscienza, ma la scienza dei fatti, che è la filologia. Una celebre Dignità della *Scienza nuova* lo dichiara solennemente, riprendendo la dialettica scienza-coscienza del *De antiquissima*. La filosofia contempla la ragione, donde viene la *scienza del vero*: la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, donde viene la *coscienza del certo*, e non bisogna dimenticare che autorità (*autoritas* come Vico scrive) deriva da *autós*, l'essere artefice dell'uomo. Ne discende la «diffinizione» dei filologi, i

quali sono «tutti grammatici, storici, critici che sono occupati intorno alla cognizione delle lingue e de' fatti de' popoli, così in casa, come sono i costumi e le leggi, come fuori, quali sono le guerre e le paci, l'alleanze, i viaggi, i commerci». Diventa cioè chiaro qual è la scienza di Vico, la scienza nuova: è la scienza dell'umanità, la quale non disconosce che «sono nella nostra mente certe eterne verità le quali non possiamo sconoscere e rinnegare». «Sennonché» Vico dice, accanto a questa verità, «del rimanente sentiamo in noi una *libertà di far*, intendendosi tutte le cose le quali hanno dipendenza dal corpo e perciò le facciamo in tempo, cioè quando applicandovisi e tutte intendendo così, le facciamo». Un esempio questo della barocca e perentoria prosa di Vico, che va avvicinata a un'altra affermazione centrale del suo filosofare: «come la metafisica ragionata insegna che *homo intelligendo fit omnia*, questa metafisica fantasticata dimostra che *homo non intelligendo fit omnia*: e forse con più verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega le sue cose e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col raffermandosi, lo diventa». Principio fondamentale che sta a significare come secondo Vico il rapporto conoscitivo è tolto dal piano idealistico della natura della mente che conosce e trasferito sul piano del vissuto: «fino a che l'uomo non intende razionalmente – ha commentato il Pagliaro –, cioè non applica alla natura le forme della sua mente come categorie, egli è tutt'uno con essa, perché, intanto che la investe di sé, si realizza e vi si compie – questo, a noi sembra, significa il lapidario «lo diventa».

Par chiaro, qui giunti, che il mondo degli uomini e il mondo della storia che gli uomini fanno, il quale si pone di fronte al mondo delle cose eterne della metafisica, di certo non disconosciuta, al contrario contemplata con rispetto e però avvertita *diversa* come diverso ne è l'artefice, qualcosa che l'uomo non può conoscere compiutamente perché non lo ha fatto. E allora bisogna capire che i principi matematici «immaginati» dall'uomo, che li definisce facendosene *artifex*, sono il presupposto ineludibile della scienza delle cose dipendenti dal corpo, ossia il risultato dell'azione dell'uomo operante nel tempo e non nell'eterno della metafisica. Allo stesso modo l'astrazione dei principi matematici in quanto immaginati si traduce nella conoscenza filologica che, ricordiamolo, riguarda i «molteplici fenomeni» della natura umana e le loro molteplici cause, selezionandole per scorgere la verità del fenomeno indagato. Detto altrimenti Vico capisce il processo di astrazione che non sfigura le cose e il loro conoscere ma seleziona per

individuare la specificità. La «*libertà di far*» non è limitata in principio ma dalla sua stessa logica, avvertita della consapevolezza delle «certe eterne verità» che sono egualmente nella mente dell'uomo. In tal senso la libertà non è disordine ma ricerca di ordine, «l'ordine delle idee» che «deve procedere secondo l'ordine delle cose», non al contrario, come era nella logica antica ed anche in quella desoggettivizzata, in cospetto della pluralità delle *nature* delle cose rintracciabili nei loro nascimenti, qui ed ora nel tempo e non nello spazio eterno solcato dalla cavalcata trionfale del concetto. La logica di Vico è quella del «mondo civile», ossia «mondo degli uomini» la cui dialettica e il soddisfacimento dei bisogni che già abbiamo sentito indicare da Vico quando ha parlato «de' fatti de' popoli» e li ha specificati nei «costumi», nelle «leggi», nei «commerci», «viaggi», «alleanze», «guerre» e «paci», insomma le «umane necessità o utilità che sono i due fonti del diritto naturale delle genti». Ed è questo diritto naturale delle genti che definisce ulteriormente «l'ordine» che «considera l'uomo in tutta la società del genere umano», avendo ben chiaro il punto di discriminare tra l'umanità come socievolezza organizzata e la «solitudine» subumana, superando grazie alla «forza eroica» della scelta tra il saper rimanere «con virile fatica all'altezza dell'ordine civile» o il ritorno tra «le fiere bestie disperse per la gran selva della terra». Ciò vuol dire che Vico mira ad una coppia di forme di filosofia della storia, necessariamente integrantesi. Una è la filosofia materiale della storia, ciò che consente di cogliere il senso complessivo del movimento storico senza convellere, teleologicamente, l'essenza individuale degli uomini, che pur ha una valenza ultraindividuale, cioè sociale. L'altra è la filosofia formale della storia, ossia ciò che consente il riferimento del movimento tumultuoso, e proprio in quanto tumultuoso a principi normativi, tuttavia non astratti, non sovrapposti dall'esterno alla vita storica. Le due filosofie in qualche modo si congiungono nell'individuare la «provvidenza» in «questo mondo civile di nazioni», che è «*certamente* fatto dagli uomini ch'è il primo principio indiscutibile» della *Scienza nuova*. In altri termini la «provvidenza» è «l'equazione tra individuo e storia» che va finalmente colta nella sua valenza, per «dimostrare» «la provvidenza di Dio». Cosciché «infino ad ora», i filosofi, «avendo contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte», ossia l'essere che naturalmente si conserva in una qual forma dell'ontologia critica della natura e della storia. I filosofi «non contemplano già [la provvidenza] per la parte che era più propria degli uomini, la natura de' qua-

li ha questo principal proposito d'essere socievole». Detto altrimenti, da un lato v'ha l'uomo caduto e debole, l'uomo-bestia, posto in difesa ad aggirarsi davanti ai bisogni della vita; dall'altro v'ha la *natura* ordinata non prodotta dall'uomo ma, tutt'al più, a lui imposta per correggerne le «avventatezze». La «provvidenza» fa sì che la storia sia il riferimento dell'azione dell'uomo al principio che è dentro all'agire e tuttavia lo trascende per vincere le particolarità irragionate, discorsive e distruttive. Siffatto principio è «la storia ideale eterna» su cui corrono in tempo le storie delle nazioni, però, attenzione, un principio la cui «guisa» è da ritrovare «dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana», non fuori, perché «chi medita questa scienza egli narra se stesso questa storia ideale eterna», ed «egli, in quella pruova 'dovette, deve, dovrà', esso stesso sel faccia, perché ello avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'istoria».

Possiamo concludere come Vico conclude. Il principio formale che assicura regolarità alla storia non trascura i caratteri e gli elementi materiali della vita, perché se li cancellasse, negando la caduta dell'uomo, cancellerebbe la sua stessa necessità, affermerebbe le «avventatezze» dell'uomo, contestando «il 'dovette, deve, dovrà' essere» della storia che, attraverso questo principio, trascorre dal contingente al corso ideale eterno. Credo sia chiaro come Vico, senza essere anticipatamente storicista, abbia aperto la via allo storicismo, consentendo il passaggio da una rinnovata ontologia (quella della storia) al congedo dall'ontologia che si consuma circa due secoli dopo di lui, quando di storicismo potrà effettivamente parlarsi come di una filosofia consapevole di se stessa e perciò all'altezza del suo tempo, dei problemi del suo tempo. Che sia così lo mostrano le interpretazioni e le utilizzazioni che Vico ha ricevuto, specie in ambito di filosofia civile, la «filosofia tutta di cose» cui, vichianamente, guardano i 'riformatori' napoletani del Settecento e dopo di loro i loro eredi, protagonisti della rivoluzione che chiude il secolo riformatore, per aprirne un altro, in nome di un'altra dialettica tra «autorità» e «libertà di far», tra «ordine» e «avventatezze», che non si compone in moderatismo e conservatorismo – come rozzamente s'è detto – ma in una iniziativa 'democratica' conscia dei problemi del presente.

FULVIO TESSITORE

VII

Non potevo augurare al mio libro destino migliore: accolto da Fulvio Tessitore nella prestigiosa Collana di 'Studi Vichiani' con una *Introduzione* che è un esempio di generosa comprensione ermeneutica e rigoroso distacco critico, è stato discusso da storici illustri della filosofia, e vicologi esertissimi – da Giuseppe Cacciatore a Manuela Sanna ed Enrico Nuzzo –, e da filosofi della levatura di Carlo Sini e Massimo Cacciari. Grande la mia gratitudine; non meno, lo confesso, l'imbarazzo. Come corrispondere alla loro attenzione critica, giovandomi degli spunti di lettura che le loro puntuali analisi critiche mi hanno offerto?

Ho scelto di ripartire da Vico, annodando intorno al tema *centrale* del linguaggio – «la favella essendo come posta in mezzo alla mente e al corpo», alla storia e alla natura – alcune riflessioni che riprendono i punti più discussi della mia interpretazione. Muovo dalla Dipintura allegorica, che mi appare essere la risposta di Vico alla crisi del linguaggio del suo tempo, la 'lingua pistolare', riassumibile, questa crisi, nella perdita della 'figuratività'. La 'genericità' della lingua 'colta', la sua 'astrattezza' ha portato all'estremo la separazione tra parole e cose, pensiero e vita, logica e storia. E non si tratta di un 'incidente' di percorso, ma di una necessità iscritta nella storia ideale eterna, nel 'dovete, deve, dovrà' che la caratterizza ('il processo astrattivo – per dirla con Manuela Sanna – nasce da un *vicium* della mente umana, da un difetto, da una mancanza strutturale'). Per far fronte a questa crisi, e cioè: per dare a questa storia, anzitutto a questa storia 'noumenica', concretezza 'schematica', mostrando la sua immanenza nel tempo storico, Vico ha introdotto la *Scienza nuova* con questa 'idea': la Dipintura.

Il linguaggio figurale della Dipintura permette di osservare *uno ictu* le due direzioni della storia ideale eterna. Quella dall'alto al basso, da Dio alla fanciulla alata, da questa alla statua di Omero ed ai segni vari della storia umana sino all'urna funeraria posta al confine dell'*ingens sylva*; e l'opposta, dal basso all'alto, dalla storia che si svolge in tempo alla luce del raggio divino che la guida e sostiene, sino alla sua fonte: l'occhio racchiuso nella forma geometrica perfetta, il triangolo. Due direzioni della storia, che sono un'unica e medesima, la prima rappresentando la dimensione profonda e nascosta – 'inconscia' – della seconda, della storia *apparente*, della storia che appare nei segni, nei simboli, nelle istituzioni degli uomini. Chiaramente la Dipintura non risolve

il problema, perché se dà le due direzioni-dimensioni del movimento, non dà però il movimento stesso – questo è affidato alla voce: all’articolato discorso che es-plica, svolge in tempo quello che nel dipinto ha la fissità dello spazio. La voce, portando a parola l’immagine, le dà movimento, tempo. Ma la connessione originaria di parola e gesto, che nella lingua eroica è affidata alla potenza della passione – così Vico ‘legge’ l’unità di *phoné schéma* e *chrôma* del *Cratilo* platonico –, non trova nella *Scienza nuova* un corrispondente. Non può trovarlo. Per due ragioni: l’una *interna* alla ‘logica’ discorso vichiano, l’altra *esterna*, riguardando il più ampio ambito del rapporto di Vico col suo tempo. Quella interna è rappresentata dalla mancata mediazione, tentata da Vico nel *De antiquissima*, tra la *perfecta* quiete di Dio e l’agire dell’uomo, che si riverbera nella separazione tra il *genitum* e il *factum*. Sulla centralità del *De antiquissima* nella mia interpretazione dell’evoluzione del pensiero di Vico hanno richiamato l’attenzione, da prospettive diverse, sia Cacciari che Manuela Sanna: è un punto, su cui mi sembra opportuno soffermarmi ancora. La mancata mediazione non va presa come inopia di pensiero; ben al contrario: evidenzia l’acume di Vico, e la sua gran libertà di pensiero: lui, cristiano e cattolico, denuncia l’impossibilità della conciliazione trinitaria, l’impossibilità di tenere insieme l’*aidion* del Padre e l’*eikón* del Figlio: la mente umana – scrive – ‘finita et formata ... indefinita et informia intelligere non potest’. Il neo-platonismo, il ‘neo-plotinismo’ (come precisava Mathieu) di Vico si manifesta qui potentemente: non c’è passaggio da *Hén* e *Noûs*. Portato il problema nell’orizzonte della comprensione della storia la mancata mediazione trinitaria dice: non c’è passaggio dalla storia ideale eterna alle storie che corrono in tempo. Tra la Dipintura che immobilizza in ‘figure’ la Storia e il movimento delle umane storie – di cultura della terra e fondazioni di Città, di commerci, guerre, navigazioni... – non c’è ‘legame’. Le ‘due’ storie restano divise. Restano divise conoscenza della storia e storia, voce e gesto, parola e azione. Vico non se lo nasconde affatto: la *Scienza nuova* – ne testimonia il continuo lavoro di revisione a cui Vico sottopose l’opera – vive di questa scissione. Qui la profonda relazione di Vico col suo tempo, la *Neuzeit*, la cui ‘cifra’ è la scissione. Che il *conatus* – in Vico come in Spinoza (una relazione dai molti aspetti, che qui posso appena ‘citare’) – non *aufhebt*, non ‘toglie’. Cacciari ha giustamente insistito su questo punto, mostrando la profondità e l’estensione della scissione che dal linguaggio s’espande al conoscere e all’agire, mostrando la consapevolezza tutta ‘moderna’

dell' 'impotenza' di entrambi (felicissimo l' accenno al ' mancato incontro' di Vico con Shakespeare!). In questa prospettiva l' interpretazione del mondo moderno fondato sul ' soggetto assoluto', Io o Ragione che sia – interpretazione che vanta nobile origine, Hegel, ed un' eletta storia, da Heidegger a Blumenberg – non può non essere respinta come unilaterale, dacché per Cartesio dimentica Cervantes, oltre al già citato Shakespeare, quando non superficiale se ancora si criticano Kant e Husserl per il loro ' soggettivismo'.

È su questo ampio terreno della valutazione complessiva del moderno che va portata e discussa l' interpretazione storicistica di Vico data da Tessitore e quella umanistica prospettata da Cacciatore. La domanda che pongo è questa: è possibile – per Vico, beninteso – superare la scissione, o questa è iscritta nella struttura stessa della storia, nella costituzione della sua *mathesis universalis*? Per me è e resta fondamentale, per la comprensione del moderno e di Vico, di Vico e del moderno, la consapevolezza dell' *impotenza* del linguaggio che dovrebbe narrare la storia; dell' *impotenza* del conoscere a comprendere l' agire e dell' agire a ' fare' storia. Muovendo da questo nodo di problemi – che trovo riassunti ed evidenziati nella distinzione vichiana di ' genitum' e ' factum' – la mia lettura vichiana sfocia in una riflessione sul Sacro. Cacciatore mi chiede – non mi nascondo la portata della sua domanda-obiezione – se il problema del Sacro (del Sacro non di Dio, immagine umana del Sacro) sia problema anche per Vico. Certamente, rispondo, se il problema della scissione, *in primis* della scissione tra eternità e tempo, è il problema del moderno – come reputo che sia.

Il problema del Sacro ripropone su altro livello la questione dell' *ingens sylva*. Non più solo selva primigenia da cui è sorto il mondo storico – per un salto: il salto che separa la ' confusione de' semi umani', del tempo-non-tempo in cui ' gli uomini nell' infame comunione non avevano proprie forme d' uomini', dal *minuere* costitutivo della storia e della cultura –, l' *ingens sylva* è ora l' *inconscio* della storia, *die lichtscheue Macht*, per dirla con Hegel, ' la potenza che ha in orrore la luce', che è costante minaccia della storia, sempre in pericolo di ricadere non nella barbarie da cui si risorge, ma in quella che spegne la storia stessa, il tempo sempre incerto degli uomini. ' Viene da chiedersi – scrive Cacciari – quali frutti avrebbe potuto trarre Heidegger dalla conoscenza di *questo* Vico...'. Una minore ' fiducia' nell' Evento che dona, direi, e soprattutto una più ferma meditazione sul Sacro, Grazia (*Gnade*) e Furia (*Grimm*) insieme. Sul Sacro, che nelle *Baccanti* di Euripide ha

l'umana figura di Dioniso: *theòs mégas*, grande dio terreno-celeste, *dei-nótatos antrópoisi d'epiótatos*, il più tremendo e il più mite verso gli uomini. *Primos in orbe deos fecit timor* – scrive Vico in una Dignità, citando Stazio, descrivendo l'*empia pietas* delle prime religioni.

Non a caso per parlare del Sacro si ricorre al linguaggio dei poeti. Perché il linguaggio della riflessione non sa più dire il Sacro. La lingua 'pistolare' rende 'oggetto' quel che nomina; eppure la *mathesis universalis* della storia non ha altro linguaggio che questo. In tal modo, questa la mia conclusione, l'intera storia viene schiacciata, appiattita sull'ultima età. Sini contesta questa affermazione con un argomento forte (in queste pagine solo accennato, in altre variamente articolato): le età degli dei e degli eroi – obietta – non sono meno interne alla *mathesis universalis* dell'ultima età; sono pur esse 'figure' della *mathesis*. Parimenti la lingua eroica non è che una 'lingua' compresa nella lingua della *mathesis*. Talché, postulare una lingua eroica 'esterna' alla *mathesis*, rappresenta un inconsapevole cedimento al 'realismo gnoseologico'. Non posso certo difendermi dall'accusa citando quel passo di Vico che si legge nella *Scienza nuova* del '25 e nelle due successive, ove Vico a chiare lettere afferma che della prima età 'intendere appena si può, affatto immaginar non si può'; e non posso, perché la *quaestio* sollevata da Sini è di diritto e non di fatto. Replico, allora, chiedendo: se la *mathesis universalis* di Vico, la 'scienza nuova' (non il testo, ma la sua 'materia'), è una forma di sapere e una 'pratica' di vita tra le altre, quelle che contraddistinguono la nostra moderna scrittura storica, della quale sono 'figure' la lingua degli dei e quella degli eroi (non ripropongo qui il problema della loro incerta distinguibilità), in qual modo è possibile conoscere le altre forme di sapere e le altre pratiche di vita? Sempre solo dall'interno delle nostre? Ma già distinguere la nostra pratica da altre, la nostra forma di vita dalle altre, non esige che in qualche modo noi ci si 'sporga', o addirittura che noi si sia già sporti, 'fuori' della nostra *Lebensform*? Questo il problema di Vico – ed ora che s'è replicato all'obiezione sulla *quaestio de jure*, possiamo tornare al 'fatto', parlando di lui –, questo il problema che ha portato Vico dall'interpretazione del mito come sapienza riposta (*De antiquissima*) alla concezione che 'le prime favole furon istorie' (*Scienza nuova*). A questo mutamento corrispose una trasformazione del linguaggio vichiano. Per parlare dell'età eroica, dell'età del mito nell'età e dalla età della riflessione Vico 'mima' il linguaggio della 'cosa' da dire, del mito, tenta il *mythologein*, l'unione di mito e ragione – progetto che verrà ripreso dagli

idealisti tedeschi, pur essi tentati dalla *Mythologie der Vernunft*. Su questo punto la lettura vichiana di Enrico Nuzzo diverge radicalmente dalla mia. Egli scorge in Vico un'interpretazione razionale – non razionalistica, ma la distinzione è sottilissima – del mito. Credo che così si perda il senso più profondo della scrittura barocca di Vico: *philosophia exercita non tantum locuta*. Perciò Vico nel Novecento ha parlato non solo nella lingua dei filosofi e degli storici, sì anche, e forse al livello più alto, come ci ricorda Cacciari, nella lingua 'nuova' dei poeti 'nuovi', di Joyce e di Beckett.

Un ultimo punto voglio segnare, in questa nota che sta diventando sin troppo lunga: riguarda la critica che Tessitore mi muove nell'*Introduzione* riguardo al 'senso comune', tema poco presente nella mia lettura. Ha ragione. È un 'vuoto' che posso spiegare, *a posteriori*, col fatto che nella mia lettura la 'genealogia' della storia ha il sopravvento sulla storia. Questa spiegazione non toglie il 'buco', mi pone anzi il problema di darne una esplicazione genealogica: fuor dalle formule definitorie, si tratta, per me, di spiegare come dalla singolarità preumana dei bestioni, la costituzione delle famiglie, delle tribù, delle Città... Resta fondamentale, per chi scrive, quanto Vico dice al § 377 della terza *Scienza nuova*, parlando dei Giganti, dei *Terrae filii*: «alzarono gli occhi e avvertirono il Cielo». Avvertirono, non videro. Il loro animo fu perturbato e commosso. Turbato e mosso dal fulmine che illuminò per un attimo la Notte celeste, e dal tuono che fece tremare la terra. L'avvertire sorge per un evento esterno, fulmine e tuono, la lingua naturale di Zeus. Da questa lingua i pii bestioni appresero a parlare. Altro grande insegnamento vichiano: la storia non nasce *ex sese*, né cresce su se stessa, sorge e muta per accadimenti 'esterni'. Ed anche finisce? I due estremi, *ghénesis* e *phtorá*, nascita e morte, talora si 'toccano': nella Dipintura il raggio divino confina con la tenebra. Nulla di più, sul tema, è lecito dire. E, forse, non solo 'commentando' Vico.

VINCENZO VITIELLO

VICO E LA VOCALITÀ DEL LINGUAGGIO NELLA STORIA DELLA CRITICA

Di per sé nessun avvenimento ha grandezza, neanche quando scompaiono intere costellazioni, popoli periscono, vengono fondati grandi Stati, e condotte guerre con forze e perdite enormi: il soffio della storia spazza via molti fatti del genere come fiocchi di neve. Accade anche, però, che un grande uomo sferrì un colpo che si smorzi senza effetto contro una dura roccia: una breve, acuta risonanza, e tutto finisce. La storia non ha da riferire quasi nulla neanche di questi avvenimenti per così dire soffocati. Così, chiunque veda approssimarsi un avvenimento, è colto dal dubbio segreto se coloro che lo vivranno, ne saranno degni.

F. Nietzsche, *Wagner a Bayreuth*

Il linguaggio è la nostra ferita più antica, cicatrice della prima esperienza propriamente *umana*. Se c'è dunque qualcosa come una 'filosofia del linguaggio', non può trattarsi di un rinvenimento recente, magari venuto incontro alla *svolta* di una via che non si ricorda più bene dove conducesse. Al contrario: la filosofia da sempre è stata *trattazione* della lingua, cioè manipolazione, contingentamento – oblio. Ci sarebbe semmai da chiedersi il *perché* di questo e indagarne le motivazioni profonde. Ma tale domanda è precisamente quella per evitare la quale ogni manipolazione è stata approntata e via via migliorata. Attualmente, il modello dominante induce a pensare il linguaggio come un fatto intenzionale, significante e prassistico, dunque essenzialmente comunicativo e sociale. All'interno di questo paradigma, porre il problema dell'origine del linguaggio e delle sue condizioni di possibilità, propria-

mente non ha senso, in quanto il problema medesimo non sussiste: semplicemente *si parla* – perché si ha bisogno di parlare e si parla nel modo in cui storicamente si è riusciti meglio a codificare una lingua effettivamente comunicativa.

Eppure c'era chi, come Vico, non si sarebbe certo fermato qui, riuscendo a scorgere sentieri, magari impervi e spesso oscuri come le direzioni che intenderebbero seguire, ma ben più capaci di addentrarsi sulle contrade del dire. Per poterli anche solo scorgere, però, occorre innanzi tutto ricostruire e decostruire una certa lettura dei testi vichiani che è venuta via via imponendosi, onde render possibile l'emergere di ciò che questa stessa lettura lascia nel non detto.

La critica, soprattutto negli ultimi cinquant'anni¹, è andata focalizzando la sua attenzione sul tema del linguaggio e sulla sua funzione decisiva all'interno dello sviluppo del pensiero vichiano. Ciò, tuttavia, è avvenuto tramite una progressiva esclusione dell'elemento sonoro dall'analisi, o, almeno, tramite una progressiva riduzione del suo ruolo nel costituirsi del linguaggio stesso. Si è giunti così ad ascrivere a Vico la tesi per cui il linguaggio sarebbe nato afono, prevalentemente mimico, gestuale e iconico. Ciò porta naturalmente a sostenere che l'esigenza fondativa del dire sia stata un'esigenza eminentemente comunicativa e pratica, parte integrante del tessuto sociale e civile cui gli uomini del *tempo oscuro* stavano dando vita. Procedendo su questa via, la tematica del linguaggio è stata intesa sempre più dal punto di vista delle odierne discipline linguistiche e semiotiche – che fanno appunto del concetto di segno e comunicazione i loro cardini – e sviluppata con una sempre più forte tensione verso l'aspetto *pragmatico* del dire stesso².

Per quanto tale approccio abbia avuto non solo il merito generale di dimostrare l'effettiva centralità del tema nell'opera di Vico, ma anche

¹ In P. PIOVANI, *Per gli studi vichiani*, in *Campanella e Vico*, Quaderni dell'«Archivio di filosofia», Padova, 1969, pp. 69-95, vengono ricostruite la storia e le tendenze della critica vichiana tra la fine dell'Otto e la prima metà del Novecento, caratterizzate dall'imporsi dell'interpretazione neoidealistica su quella risorgimentale. In questo contributo, Piovani rilevava l'originalità del filone di studi decisamente intrapreso poco prima da Pagliaro, sul quale concentreremo soprattutto la nostra attenzione. Materiali per un'analoga ricostruzione si possono anche ritrovare nel precedente lavoro di A. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico. La vita e le opere*, Bologna, 1960; dove, per altro, si notava già, in merito alla lingua degli dèi, come «non è vero che tale lingua sia del tutto muta» (p. 401), rilievo che vedremo come verrà invece lasciato cadere dalla critica successiva.

² Coerentemente con l'impostazione generale del pensiero linguistico del secondo Novecento, almeno a partire dalle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein.

quello più specifico di portarne in luce numerose componenti essenziali che contribuiscono a caratterizzarla peculiarmente, l'accantonamento del dato fonico rischia di risultare, a un diverso esame dei testi, frutto di un'indebita interpretazione. L'annosa disgrazia che ha condotto Vico ad essere letto di volta in volta alla luce di idee da lui non formulate ma più o meno assonanti con le sue – quasi che i pensieri del Napoletano fossero troppo oscuri o troppo poco 'acuti' per meritare un esame in sé –, troverebbe qui l'ennesimo riscontro.

Nel suo storico saggio del 1911, Croce, richiamando l'attenzione sull'importanza della trattazione vichiana del linguaggio, la iscriveva nella più ampia polemica anti-convenzionalistica, coerente con l'interpretazione di un Vico anticartesiano e padre dell'*estetica*. È in un passo di questo testo che si inaugura la poi diffusissima interpretazione della 'Degnità' LVII per cui si viene a intendere l'esempio dei 'mutoli' – tratto dal *Cratilo* di Platone e introdotto con funzione eminentemente euristica – come affermazione di uno stato di originaria afasicità:

il Vico intese che [...] il linguaggio non è né logicità né arbitrio, e, al pari della poesia, non è prodotto né di sapienza riposta né di placito o convenzione. Il linguaggio sorge naturalmente: nella prima forma di esso, gli uomini si spiegarono «con atti muti», ossia per cenni, e «con corpi aventi naturali rapporti alle idee che volevano significare», ossia per oggetti simbolici³.

Pensare che il primo linguaggio sia originariamente mimico-gestuale e non anche fonico semplifica certo la soluzione del problema circa il rapporto di referenza tra cose e parole, garantendo un nesso immediato e intuitivo fra le due⁴. La vocalità del linguaggio è quindi intesa

³ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Roma-Bari, 1911, p. 50. Lo stesso Croce scriveva nella sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Roma-Bari, 1908³, p. 169: «la prima espressione che (tanto per seguire l'ipotesi fantastica) il primo uomo ha concepito poté avere anche un riflesso fisico non fonico, ma mimico: estrinsecarsi non in una voce, ma in un gesto».

⁴ Enzo Paci, nel suo *Ingens Sylva* (Milano, 1994; I ed. Milano, 1949), proponendo una per altro originale e interessante ricostruzione del pensiero vichiano, sottolineava: «il caso di Vico è simile al caso Platone. Capirlo è quasi sempre tradirlo, o meglio, svilupparlo, ordinarlo in una coerente visione filosofica che corre sempre il rischio, però, di impoverire l'inesauribile fecondità dell'opera. [...] Capire Vico, in altre parole, interpretarlo, non è possibile se non ponendosi di nuovo e da capo tutto il problema della filosofia» (pp. 129-130). La lettura che veniva allora proposta era tutta basata sul problema del dualismo che avrebbe animato della sua più autentica tensione e passio-

come qualcosa di posteriore e intrinsecamente arbitrario, sviluppatosi in fasi successive dell'evoluzione linguistica. Mentre il gesto, in quanto di per sé figurale, ben si adatta ad essere pensato come simbolo – e quindi significante – di una certa cosa reale che richiama mimeticamente, il suono, invece, al di là dell'onomatopea, non sembra intrattenere nessun rapporto naturale con le cose e quindi il suo esserne assunto a simbolo significante appare naturalmente più un frutto di convenzione che non un dato *naturale*.

Ma perché ad un certo punto si sarebbe dovuto introdurre un elemento così sfuggente e poco adatto a rispecchiare la realtà, come il suono – del quale tuttavia le nostre parole consistono? La postulata convenzionalità, lungi dal rispondere a questo interrogativo, ammette implicitamente la sua insolubilità.

Quando nel suo saggio del 1961, Antonino Pagliaro rivendicherà l'assoluta centralità del tema del linguaggio nella riflessione vichiana – di contro alla marginalizzazione più o meno spiccata delle letture precedenti –, non muterà tuttavia lo stato della questione su questo punto, anzi, servirà semmai a canonizzarlo. Non solo, infatti, viene esplicitamente riconosciuto che «il Vico postula l'esistenza di un parlare muto, che abbia preceduto il parlare fonico»⁵, ma si rileva anche come

il punto cruciale del passaggio dal linguaggio, come intuizione poetica, al segno della lingua volgare, che indica un sapere, di ordine diciamo così teoretico, rimane insuperato, sia per il lato esterno del significante, sia per quello interno del

ne il pensiero vichiano, trovando forse solo nell'immagine un termine di possibile mediazione. Ne risultava che: «senza l'immagine non è possibile nessun rapporto e nessuna sintesi. [...] Grande merito del Vico è quello di aver scoperto l'origine spontanea del linguaggio come espressione del sentire senza avvertire che diventa atto muto e si serve di oggetti simbolici, per svolgersi infine in lingua articolata. La fenomenologia del linguaggio è anzi, in lui, quella stessa del mito, poiché il parlare è creazione di immagini e di simboli, e la parola il primo segno dell'umano, la sintesi dell'immanente e del trascendente» (pp. 119-120). In merito, tuttavia, si potrebbe notare come la presenza di un'aporia o di una tensione speculativa irrisolta, non necessariamente debba trovare un termine di ricomposizione, ma possa anzi esser segno di un pensiero che va raccogliendo – *cogitando* – elementi non immediatamente riducibili gli uni agli altri, nel qual caso, l'aporeticità è di per sé testimonianza e dimostrazione di questa incomponibilità. Ciò è precisamente quanto avviene per la riflessione vichiana sul linguaggio in generale, e sul suo elemento fonico in particolare.

⁵ A. PAGLIARO, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, in ID., *Altri saggi di critica semantica*, Firenze-Messina, 1961, p. 406.

significato. Infatti, sino a tanto che le tre lingue siano assunte come cronologicamente successive, permane la grave difficoltà di stabilire un legame tra le prime due e la terza, cioè tra la lingua divina e l'eroica, e la lingua dei popoli⁶.

L'aporeticità della derivazione del parlare propriamente sonoro dal parlare primitivo per gesti muti è del tutto evidente e, in parte, viene giustificata da Pagliaro con la mancanza da parte di Vico dei moderni strumenti di analisi linguistica, in parte risolta proponendo una lettura sincronica delle tre tipologie di linguaggio, le quali corrisponderebbero più che a tre fasi l'una successiva all'altra, a diverse funzioni:

non si tratta più di momenti cronologicamente distinti della natura umana, ma di tre aspetti, che si unificano in essa e che convergono nell'unico risultato, che è il linguaggio come attività e come forma⁷.

L'imporsi del linguaggio fonico-articolato può a questo punto ricondursi al sostrato sociale e in particolare al ruolo dei *famoli*, i quali avrebbero preso a servirsi di una lingua – quella dei *patres* presso cui erano andati cercando rifugio – di cui non conoscevano il reale significato, e che quindi iniziarono ad usare convenzionalmente in funzione dei loro fini.

Tuttavia, l'individuazione di un aspetto prettamente fonico che non segue ma coesiste agli altri, non risolve la questione in merito al costituirsi del suono come parola – o, meglio, del ruolo che il suono ricopre. In tal modo, al contrario, viene infatti rafforzato l'isolamento della componente fonica dalle altre e assunta come variabile indipendente nella formazione del linguaggio.

Nel 1969, sempre Pagliaro, tornando sul tema e rispondendo i medesimi argomenti, domanderà:

c'è da chiedersi perché Vico, una volta certo che la fase primaria delle lingue, è fase propriamente poetica [...] ha sentito il bisogno di farla precedere da una fase 'mutola'⁸.

⁶ Ivi, p. 421.

⁷ Ivi, p. 422.

⁸ ID., *Le origini del linguaggio secondo Vico*, in *Campanella e Vico*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Roma, 1969, p. 284.

Ci sarebbe invece da chiedersi perché tanti critici abbiano sentito il bisogno di postulare in Vico una tale fase ‘mutola’⁹. Una possibile risposta può forse essere trovata scorrendo le pagine dell’*Introduzione alla semantica* di Tullio De Mauro, nella quale si legge:

la storia del pensiero linguistico dall’antichità al primo Novecento pone dunque dinanzi a un’alternativa dilemmatica. O rispettiamo le idee direttrici e le tecniche di tale pensiero, e arriviamo però a concludere che la comunicazione non è possibile [...]; oppure, se questa conclusione pare assurda, se non sembra contestabile l’esistenza di questo fattore familiare e primordiale che è il comunicare tra gli uomini, è necessario andare in traccia del comune errore che può essere presente nelle disparate direzioni di pensiero e di indagine della cultura linguistica tradizionale, isolarlo, mostrarlo tale. [...] Una tradizione plurisecolare ha quasi sempre perduto di vista che, in realtà, le forme linguistiche non hanno alcuna intrinseca capacità semantica: esse sono strumenti, espedienti, più o meno ingegnosi, senza vita e valore fuori dalle mani dell’uomo, delle comunità storiche che ne facciano uso. In altri termini, l’errore sta nell’affermare e nel credere che le parole o le frasi significhino qualche cosa: solo gli uomini, invece, mediante le frasi e le parole, significano¹⁰.

Posto in questa prospettiva, l’assunto vichiano di un’origine muta delle lingue nonché l’intrinseca insignificanza dell’aspetto fonico, risultano senz’altro non una pecca quanto un potenziale elemento di forza, un passo nella direzione del carattere puramente *pragmatico* del lin-

⁹ Cfr. P. ROSSI, *La vita e le opere di Giambattista Vico* (1968), ora in ID., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999, p. 37: «il parlare muto ‘per cenni o corpi ch’avessero naturali rapporti all’idee che volevano significare’ precede il parlare fonico; la rappresentazione pittorica e geroglifica precede la scrittura alfabetica che è prodotto di convenzione». Concorde anche I. BERLIN, nel suo testo del 1976, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico* (tr. it. Roma, 1996): «noi non solo parliamo o scriviamo in simboli, ma pensiamo e possiamo pensare soltanto in simboli, o in parole o in immagini: linguaggio e pensiero costituiscono una sola cosa. [...] I primi esseri umani, i selvaggi primitivi, allo scopo di comunicare usarono segni naturali o gesti, che Vico chiama ‘atti muti’: l’indicazione di qualcosa di reale che sta per altre cose che rassomigliano ad essa, o la rappresentazione pittorica di qualcosa che sta al posto di tutta una classe di entità che le rassomigliano. Ciò avvenne, per esempio, per i geroglifici [...]. Per questo motivo egli ritenne che la scrittura precedesse il linguaggio» (pp. 60-61). Analoghe tesi si rintracciano poi in G. WOHLFART, *Vico e il carattere poetico del linguaggio*, in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 56-95; e in A. BATTISTINI, *Teoria delle imprese e linguaggio iconico vichiano*, ivi, XIV-XV (1984-1985), pp. 149-177.

¹⁰ T. DE MAURO, *Introduzione alla semantica*, Roma-Bari, 1999⁴ (I ed. 1965), pp. 30-32.

guaggio. Ed è infatti su questa linea che De Mauro, d'accordo con Pagliaro, riconosce – sia in questo lavoro¹¹ sia nel successivo articolo del 1968, eloquentemente intitolato *Giambattista Vico. Dalla retorica allo storicismo linguistico*¹² – come contributo principale della dottrina vichiana sia l'instaurata connessione tra significazione linguistica e orizzonte storico-sociale in cui tale significazione si sviluppa¹³.

A questo punto, risulta centrale il contributo di Gianfranco Cantelli che, nel suo *Mente corpo linguaggio* del 1986, sistematizza in modo organico i rilievi che siamo andati esaminando finora. Cantelli afferma con chiarezza:

Vico esclude che le idee, cioè l'intera esperienza vissuta dell'uomo, abbiano potuto trovare immediatamente nei suoni della voce lo strumento naturale per manifestarsi e costituirsi come linguaggio. Non riconosce fra idea e suono un rapporto naturale su cui possa essersi stabilita quella solidarietà di significato e significante che sta a fondamento di ogni segno linguistico¹⁴.

Sulla base di tale presupposto viene riformulata la domanda sulla significatività del segno sonoro, cioè sulla modalità per cui a un certo suono della voce viene attribuito un certo valore semantico:

come avviene questa associazione? Sembrerebbe il risultato di un processo che non ha nulla di naturale, di spontaneo, ma che sembra potersi realizzare soltanto attraverso una riflessione. Come infatti potrebbero naturalmente associarsi un suono, che originariamente è espressione esclusiva di sentimenti e di passio-

¹¹ Ivi, p. 67.

¹² ID., *Giambattista Vico. Dalla retorica allo storicismo linguistico*, in «La cultura» VI (1968), pp. 167-183.

¹³ Analogo tema viene ripreso anche da M. AGRIMI, *Ontologia storica del linguaggio in Vico*, in *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, a cura di L. Formigari, Bologna, 1984, pp. 37-81.

¹⁴ G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, 1986, p. 21. Tesi analoghe vengono sviluppate nei successivi lavori di questo autore: *Alcune considerazioni sulla tesi vichiana che la lingua originaria dell'umanità è stata una lingua parlata dagli dèi*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 119-129; *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, pp. 317-341; *Gestualità e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico*, in questo «Bollettino» XX (1990), pp. 77-116; *Il quadrilatero del significato secondo Vico*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo*, a cura di F. Ratto, Piacenza, 2000, pp. 317-337.

ni, manifestazione dell'interna emotività dell'animo umano, e l'immagine di un corpo, che è immagine di ciò che si presenta come esterno e indipendente?¹⁵

Entra dunque in gioco una forma di dualismo che separa l'esperienza del mondo esterno dall'esperienza degli stati interni: il linguaggio iconico-gestuale pare il più idoneo a significare gli oggetti e le esperienze che l'uomo fa nel mondo, laddove il suono pare invece legato all'espressione immediata del modo in cui la realtà viene esperita:

fra l'udito e l'esperienza che gli uomini hanno del mondo che li circonda, non c'è, di regola, un naturale, immediato rapporto, e l'onomatopea è solo un caso eccezionale di corrispondenza fra un'immagine acustica e una particolare manifestazione di un oggetto che per altro, nella sua concreta dimensione spaziale, può essere individuato e riconosciuto solo attraverso la vista. [...] Di qui l'impossibilità che la comune esperienza di una prima società umana possa essersi realizzata attraverso un linguaggio formato di immagini acustiche¹⁶.

Per Cantelli, la significatività del suono presuppone che si sia precedentemente già aperto un orizzonte di significanza: i suoni possono essere interpretati come segni solo se qualcosa come l'esser-segno è già stato reso noto. Questo avverrebbe con la lingua muta degli dèi, la quale consiste in quell'esperienza originaria per cui l'uomo primitivo si sente interpellato da un'entità superiore che cercherebbe in qualche modo di comunicare con lui, spingendolo, dunque, non solo a tentare di comprendere i segni usati da questa divinità, ma anche, a sua volta, a rispondere e reagire ad essi. *Giove tonante* è l'immagine emblematica di questa condizione per cui l'uomo – fittiziamente ma appunto per questo *praticamente*, posto che *non intelligendo fit omnia* – inizia a esperire il mondo stesso che lo circonda come un 'sistema di segni', per lo più misteriosi, nei quali si manifesta la volontà di esseri superiori, i quali chiedono ascolto e risposte, e dunque inducono nell'uomo lo sviluppo di una facoltà che potremmo definire 'semantica'. Se ne ricava pertanto che

il linguaggio nasce come comunicazione non come espressione: la stessa espressione può riconoscersi come tale solo se la possibilità della comunicazione è già stata stabilita¹⁷.

¹⁵ ID., *Mente corpo linguaggio*, cit., p. 97.

¹⁶ Ivi, p. 105.

¹⁷ Ivi, p. 114.

Con ciò, tuttavia, viene chiarita solo la possibilità della significazione in generale e non ancora il ruolo del suono. Per procedere in questa direzione, viene da un lato ripresa l'idea per cui lo sviluppo del linguaggio articolato volgare dipende dal contesto storico-sociale e dalla sua evoluzione¹⁸, dall'altro viene rilevato che

le voci si sostituiscono ai segni visivi perché solo le voci possono costituire la sostanza corporea [...], in grado di corrispondere non solo alla complessità, ma anche alla rapidità di un pensiero che sempre più si affranca dal riferire alla presenza immediata del corpo la ragione e il valore delle proprie idee¹⁹.

Occorre infatti tener presente che le prime fasi dello sviluppo linguistico sono essenzialmente metaforiche, cioè procedono per espansioni progressive di significato a partire da una certa immagine sensibile: di volta in volta, un certo elemento viene impiegato per simboleggiare una classe – antonomasia –, oppure per indicare l'intero cui appartiene – sineddoche. Ad un certo punto, l'espansione semantica è tale che il riferimento alla prima immagine si dissolve nelle occorrenze del suo impiego: l'immagine, a furia di essere ripetuta, perde il significato intrinseco che aveva e diventa un mero segnale, dove la sua convenzionalità non viene a determinarsi di punto in bianco, ma risulta il precipitato stesso dell'evoluzione storica della lingua.

Tuttavia, procedendo in tal modo, sembrerebbe altrettanto legittimo dover presupporre una pur minima forma di razionalità, tale da rendere possibile ai bestioni quella grande finzione che è la loro prima esperienza di *Giove fulminante*: affinché si interpreti il cielo come una divinità che parla, occorre infatti che la mente sia predisposta a pensare secondo lo schema del significante-significato a sua volta presupposto da quel parlare, occorre cioè che sia possibile pensare qualcosa di appartenente al mondo come rimando a qualcos'altro. Anche ammesso che il segno divino non comunichi propriamente altro che se stesso, ciò non toglie, infatti, che per essere segno divino debba rimandare a

¹⁸ Alla ripresa della tesi di Pagliaro circa il ruolo dei *famoli* nel costituirsi del linguaggio convenzionale, è dedicato il cap. IV del saggio di Cantelli, *Mente corpo linguaggio*, cit., pp. 175-215. Un ulteriore approfondimento del tema che non manca tuttavia di sottolineare l'assenza in Vico di una teoria capace di spiegare la continuità dell'evoluzione linguistica, è offerta anche da L. FORMIGARI, *Ermeneutica giuridica e teoria della lingua in G. B. Vico*, in «Intersezioni» VII (1987) 1, pp. 53-71.

¹⁹ G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio*, cit., p. 281.

una divinità che non si identifica totalmente con quel segno: se il fulmine è parola di Giove, dire che il fulmine è Giove è possibile solo per sineddoche. Anzi, l'uso stesso della sineddoche – e più in generale dei procedimenti metaforizzanti – deve presupporre la capacità mentale di pensare per lo meno un orizzonte capace di abbracciare in un tutto tanto ciò che viene interpretato come segno quanto ciò in virtù del quale il segno è interpretato come tale, cioè il suo sfondo di riferimento.

Ciò implica che più il linguaggio originario è inteso in senso fortemente prassistico e comunicativo – ove valga cioè l'identità di segno significante e significato –, tanto più sembra difficile giustificare il passaggio al linguaggio convenzionale, o per lo meno la consistenza dei due – se si assume la prospettiva sincronica derivante da Pagliaro.

Tale difficoltà è ben sottolineata nell'importante studio di Donatella Di Cesare del 1992, *Parola, logos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*²⁰, in cui la problematica linguistica viene approfondita in rapporto al principio del *verum-factum*, in chiave però critica rispetto a quanto era avvenuto con l'ermeneutica a partire da Dilthey – ma poi da Gadamer e Apel²¹ –, che tendeva a ridurre Vico stesso a precursore delle scienze dello spirito di contro alle pretese onnidescrittive delle scienze naturali²². Per Di Cesare, si tratta invece di riconoscere come il luogo in cui si rende possibile la conversione del vero col fatto sia il linguaggio stesso, sicché

la riflessione sul linguaggio non si sviluppa in conseguenza della sua riflessione sulla storia, ma, al contrario, da un nuovo modo di intendere il linguaggio scaturisce un nuovo modo di intendere la storia dell'umanità²³

²⁰ D. DI CESARE, *Parola, logos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in questo «Bollettino» XXI-XXII (1992-1993), pp. 251-287. Il tema sarà ripreso anche da M. AGRIMI, *Et 'verum' et 'factum' cum 'verbo' convertuntur. Lingua divina e 'primi parlari' delle nazioni in Vico*, in *Vico und die zeichen/Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Tübingen, 1995, pp. 113-130.

²¹ Gadamer tratta di Vico in *Verità e metodo* (tr. it., Milano, 2000, pp. 63-71), basandosi tuttavia prevalentemente sull'esame del *De ratione* e vedendo in Vico un epigono dell'umanesimo, difensore del senso comune di contro alle pretese del nuovo razionalismo cartesiano; tesi ripresa e radicalizzata da K. O. APEL, *L'idea della lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, tr. it. Bologna, 1975.

²² Una rapida panoramica in merito è tracciata in DI CESARE, *op. cit.*, pp. 251-254.

²³ Ivi, p. 257.

La tesi è corroborata dalla relazione, già rimarcata da Vico, tra *logos* e *dabar*, termine ebraico usato per indicare ‘parola’, ma che propriamente significa appunto ‘fatto’, cioè indica la parola «non solo nel suo contenuto semantico ma anche nel suo valore pragmatico»²⁴. La *poiesis* originaria è sì finzione, ma nel senso creativo del *facere*, per cui il fare poetico del linguaggio finge, cioè crea, il mondo stesso di cui parla²⁵.

Ora, proprio con ciò, resta la difficoltà di spiegare il passaggio dalla lingua poetica alla lingua convenzionale.

²⁴ Ivi p. 273. E si potrebbe ampliare il rilievo ponendo il riferimento tra *dabar* e il greco *pragma*, la cosa agita, cui Platone per altro si riferisce in *Cratilo*, 423d, quando afferma che ogni *pragma* è dotata di *phoné*, *schema*, e *chroma*.

²⁵ Un’anticipazione del tema, per quanto circostanziata al solo *De antiquissima*, può ritrovarsi almeno in B. DE GIOVANNI, ‘Facere’ e ‘factum’ nel ‘De antiquissima’, in «Quaderni Contemporanei» II (1969), pp. 11-35, dove si conclude: «il richiamo di Vico all’antica sapienza implica dunque soprattutto fondare il *medio* del linguaggio come struttura rivelativa del *factum*, attraverso la quale fa mostra di sé l’esperienza, anche la più astratta e stilizzata. In primo piano è questo *medio*, questo *factum*, non l’ipotesi metafisica che attraverso ad esso s’afferma. [...] In Vico, la fattualità del *nomen* già lo rende in qualche maniera *cosa* sperimentabile» (p. 34). La centralità dell’implicazione tra linguaggio e azione, sarà per altro ripresa da AGRIMI, *op. cit.*, pp. 113-130. Un ulteriore sviluppo sarà invece apportato ponendo la discussione in relazione all’habermasiana *etica della comunicazione*, secondo quanto sviluppato da F. BOTTURI, *Tempo linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «storia ideale eterna»*, Napoli, 1996. Dopo aver risposto la tesi del primo linguaggio muto (p. 64), si afferma che «la poetica vichiana non è solo una gnoseologia, ma anche una *teoria della comunicazione*» (p. 106). Vico avrebbe il merito di rivalutare la componente pragmatica-operativa del linguaggio di contro alla tradizione occidentale inaugurata da Teofrasto e la sua canonizzazione del *logos* epistematico. Vico sarebbe così teorizzatore di un «agire significativo, perfettamente reversibile nel significare come azione [...]; il *linguaggio mitico* è essenzialmente azione, sia nel senso che non è descrizione benché favolosa di stati fisici, ma è significazione dell’agire archetipico e fondatore del dio o dell’eroe, sia nel senso che è linguaggio in cui in primo piano è il suo essere azione linguistica, che sta in un intimo rapporto di ripetizione mimetica con ciò che esso stesso significa e rappresenta [...]; il *mito* è anche sempre *rito*» (p. 115). Per una ripresa e sviluppo di tali tesi, ora soprattutto incentrate sulla relazione tra il principio del *verum factum* e i fondamenti dell’ermeneutica heideggeriana, cfr. ID., *Ermeneutica dell’evento: la filosofia dell’interpretazione di Giambattista Vico*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell’età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, H. Poser, M. Sanna, Napoli, 1999, pp. 447-470. Su posizioni ancora più forti e marcatamente prassistiche si colloca invece il recente contributo di F. FELLMANN, *Il pragmatismo simbolico di Vico. Per una critica della ragione fantastica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, Napoli, 2004, pp. 187-202.

che è in definitiva il passaggio dall'atto linguistico individuale alla lingua come sistema di segni. Ma questa difficoltà è per così dire insita nella stessa concezione vichiana del linguaggio e nel suo originarsi dal campo della retorica. L'esigenza di opporsi alla compatta tradizione razionalistica [...], per ricollegarsi invece a quella retorica, [...] determina in Vico una considerazione unilaterale, eccessivamente sbilanciata cioè sul concreto atto individuale del parlare²⁶.

Il problema del convenzionalismo, dunque, è il problema della significatività del segno e quindi della possibilità del costituirsi del linguaggio stesso come 'sistema di segni', ossia orizzonte globale in cui si struttura ogni rimando tra significante e significato, intesi come entità distinte e implicantesi solo in funzione di un insieme di regole non immediatamente inferibili dalla natura materiale dei significati e dei significanti stessi, ma appunto convenute dal gruppo sociale in cui quel sistema è assunto come valido. In questa luce, il fallimento di Vico può essere interpretato come l'incapacità di render conto non tanto della vocalità del linguaggio, quanto dell'esser-segno della parola sonora.

L'unica alternativa a questo stato aporetico, sembrerebbe quindi quella proposta in un saggio del 1995 da Cecilia Castellani, la quale riprende la necessità della presupposizione di uno schema mentale che sia almeno latente in potenza nei *bestioni*, e tale da garantire quindi la continuità dell'evoluzione linguistica, mediante la presupposizione del comune denominatore della razionalità:

già nel primo gesto rivelativo della coscienza, dentro il procedimento metaforico che l'uomo aziona, agisce un presupposto comunicativo: può stabilire un significato per il fulmine (e così appropriarsene), in quanto presuppone che quel fatto, all'apparenza nudo e scabro e che lo minaccia di questa insensatezza, vuole dirgli qualcosa. [...] Gli dèi e gli uomini comunicano: è questo il sacro. [...] Se non vi fosse struttura, schema di contenimento, anticipazione e preventiva organizzazione in un andamento unitario, per quanto differenziato, delle fasi o epoche del linguaggio, non potrebbe mai darsi «sviluppo» e «passaggio» tra un prima interamente «mutolo», emozionale, inarticolato del linguaggio e un momento dell'articolazione. Deve esservi mente preventivamente articolata, deve esservi gigante già predisposto all'umanità²⁷.

²⁶ Ivi. p. 283.

²⁷ C. CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Bologna, 1995, pp. 38-40. La tesi sarà riscontrabile anche in F. BOTTURI, *Tempo linguaggio e azione*, cit.: «è l'idea dell'ordine cioè in cui propriamente gli uomini comunicano» (p. 155).

Ora, su queste basi, sembra verosimile pensare che questa struttura mentale prelinguistica che si pone come condizione della significatività del linguaggio stesso, venga intesa come la stessa capacità metaforizzante della mente: la metafora, cioè, posta come struttura cognitiva, può essere pensata come l'archetipo mentale che rende possibile all'uomo riconoscere nel fulmine il segno di Giove e quindi accedere al linguaggio come 'sistema di segni'.

Una simile tesi è precisamente quella sostenuta da Danesi a partire dagli anni Novanta²⁸ e ora recentemente rielaborata nel suo testo del 2001, *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, dove leggiamo:

gli studi sulla metafora condotti negli anni settanta, ottanta e novanta hanno dimostrato, in modo saliente, che la metaforizzazione è un fenomeno dominante dal punto di vista cognitivo e, per di più, che la *verbalizzazione* stessa [...] non è che una strategia segnica che permette di 'organizzare' le strutture associativo-metaforiche che sorreggono il pensiero, trasformandole in strutture 'esterne' lineari in modo che esse possano essere espresse fonicamente²⁹.

Danesi parte dunque dai risultati di un trentennio di studi condotti nel campo della linguistica cognitiva: il riferimento a Vico nasce dalla possibilità di interpretare tali risultati alla luce della dottrina vichiana, e in particolare della nozione di *logica poetica*, la quale

si presenta come vera e propria alternativa al modello chomskiano, in quanto propone che il cervello umano sia predisposto a intuire le cose sinteticamente e olisticamente, prima di esprimerle [...]. Una 'visione vichiana', perciò, permetterà alla linguistica cognitiva di meglio sintetizzare e interpretare tutto ciò che è stato rivelato dalle ricerche recenti sui processi di *concettualizzazione* e di *verbalizzazione*, ricerche che hanno mostrato [...] quanto prevalenti siano le interconnessioni concettuali metaforiche nel pensiero umano³⁰.

²⁸ Cfr. M. DANESI, *Vico, Metaphor and the Origin of Language*, Bloomington (In), 1993. Sul tema si veda anche J. VIZMULLER-ZOCCO, *Vico and theories of change in language*, in G. B. *Vico and Anglo-American Science*, a cura di M. Danesi, Berlin-New York, 1995, pp. 237-242.

²⁹ M. DANESI, *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, Bari, 2001, p. 25. Sul tema del rapporto linguaggio-fisiologia in Vico, letto in discussione con Pagliaro e con particolare riferimento allo studio delle patologie linguistiche nel Settecento, cfr. anche A. PENNISI, *Vico e i segni muti*, in *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*, cit., pp. 179-195.

³⁰ Ivi, p. 45.

Ma un simile raffronto³¹ può certo essere letto anche in senso contrario, in modo cioè da usare i risultati sperimentali della linguistica cognitiva come elementi di raffronto e conferma per la teoria vichiana, o, meglio, della lettura semiotico-linguistica di Vico. In quest'ottica, il problema stesso della sonorità della lingua semplicemente scompare, giacché il suono è un segno adottato nel processo di *verbalizzazione*, il quale segue la *concettualizzazione*, ed estrinseca dunque in funzione comunicativa un processo mentale interno. L'espressione fonica non è portatrice di un significato in sé ma è determinata unicamente da una certa funzione mentale-cerebrale, caratterizzata da processi di libera associazione e trasposizione metaforica, la quale rende possibile l'attribuibilità a un suono di un certo riferimento, rientrando in ultimo anche questa attribuzione entro la struttura formale del trasposto metaforico. Il linguaggio logico-articolato verrebbe a questo punto formandosi a partire dall'esigenza di porre ordine entro la libera proliferazione delle associazioni metaforiche spontanee, sicché, per disciplinare l'uso e rendere possibile la comprensione intersoggettiva, si converrebbe nella definizione di precise strutture grammaticali³².

L'esigenza che De Mauro esprimeva nella sua *Introduzione* del 1965, circa la necessità di pensare il segno linguistico non come portatore di un significato in sé ma come strumento della pratica umana, pare ormai del tutto realizzata e supportata dall'interpretazione del pensiero vichiano, il quale viene a dimostrare che in origine non c'è segno portatore di significati dati, ma segno prodotto – *finto* – dal fare umano, il quale significa dunque, innanzi tutto, ciò che la pratica stessa lo impiega per significare e comunicare. L'attività metaforica, come struttura mentale, è la condizione di possibilità a priori che permette tale produzione e il suo successivo sviluppo in forme via via più astratte. Il problema della sonorità del linguaggio si risolve negando la sua stessa sussistenza: il suono non è portatore di un particolare valore, è invece un segno di cui l'uomo si serve e in questo senso deve essere spiegato – sic-

³¹ Sulla sua effettiva legittimità, soprattutto in merito al rischio di un'eccessiva riduzione della mente al corpo e quindi l'ascrizione a Vico di una forma di materialismo che gli era estraneo, cfr. S. GENSINI, *Su Vico, le metafore e la linguistica cognitiva*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, cit., pp. 55-72.

³² In merito, cfr. anche M. DANESI, *La metafora come traccia della sapienza poetica*, ivi, p. 48: «è durante questa fase che emerge la necessità di organizzare il sistema metaformale in categorie di riflessione e di utilizzazione prevedibile. È durante questa fase che emerge la grammatica come sistema organizzativo».

ché una tematizzazione della sonorità del linguaggio come tale rischia di risultare quantomeno ridondante se non addirittura fuorviante. Può dunque Christian Muscelli affermare oggi:

contro il primato del verbale, e di più ancora contro il primato della *phoné*, [Vico] elabora una teoria del linguaggio costituito dalla simultanea presenza di segni verbali e non verbali. Oggi diremmo multimediale. Contrariamente a quanto può essere apparso, infatti, ci viene detto espressamente che non ci fu superamento e definitivo annullamento della lingua appartenente alle epoche precedenti. Il linguaggio continua invece a comprenderle tutte, ed il suo funzionamento le include in modo costitutivo: esso è rimando e traduzione continui tra l'immagine e il segno³³.

E ancora:

chiedersi quale sia l'origine del linguaggio è un errore se ignoriamo che la domanda è istituita dalla filosofia, da quel linguaggio che ha già perso le sue connotazioni originarie, cioè la sua dimensione essenzialmente pragmatica. Il problema dell'origine del linguaggio è un errore della filosofia che deve invece interrogarsi sull'inizio e sull'evoluzione del linguaggio in quanto pratica umana³⁴.

Ma giunti a questo punto, non sarebbe legittimo sollevare un simile rilievo proprio in merito alla concezione fin qui analizzata? Questa, infatti, si fonda non solo sulla preminenza – se non proprio l'assimilazione – della comunicazione sull'espressione nonché sul concetto di 'segno significante', ma anche sulla presupposizione che la storia del linguaggio vada intesa in senso lineare e progressivo e sia pervasivamente connotata da esigenze comunicative³⁵. Ma se la comunicazione e la significazione sono elementi tipici della *lingua volgare*, cioè degli stadi più evoluti della civiltà, non bisognerebbe vichianamente escludere la possibilità di servirsene per interpretare il *tempo oscuro*? In una simile direzione, l'incomponibi-

³³ C. MUSCELLI, *Il segno di Giove. Essere, storia e linguaggio nella Scienza nuova di Vico*, in «Modern Language Notes» CXX (2005), p. 107.

³⁴ Ivi, p. 109.

³⁵ Pur condividendo l'assunto per cui la prima lingua è muta, M. PAPINI (*Arbor humanae linguae*, Bologna, 1984) sottolinea invece come nel pensiero di Vico in genere e a maggior ragione in quello linguistico, sia sempre operante un 'principio di cura' che rende impossibile pensare una pura linearità progressiva ma costringe la mente a una costante opera di deviazione e scarto.

lità di lingua muta e lingua articolata assumerebbe un ben più profondo significato, legato non più al *come* possa innestarsi la convenzionalità del suono sulla naturalità dell'immagine simbolica, quanto invece al *perché* la naturale espressività del suono, venga alla fine meno e finisca per esser ridotta alla convenzionalità simbolica del segno.

Il 'cenno' di Giove è davvero pensabile come 'segno', inteso come lo intende la linguistica o la semiotica o la *sematologia*³⁶? Non viene così del tutto messo da parte il contesto in cui Vico stesso colloca quest'esperienza, ossia quello *religioso*? Anzi, meglio, non si rischia così di mancare proprio la comprensione del senso che il religioso doveva avere per i primi *bestioni*, mancando quindi anche la possibilità di spiegare perché questa esperienza fu la scaturigine delle prime forme di linguaggio?

In effetti, nemmeno le diverse comparazioni che sono state proposte tra il pensiero vichiano e gli altri grandi esponenti del dibattito linguistico settecentesco, aiutano a procedere in questa direzione, ma paiono anzi condurre esattamente nel verso contrario. Si prenda, per esempio, Condillac:

le esclamazioni di emozione contribuirono allo sviluppo delle operazioni dell'anima, dando occasione in modo naturale al linguaggio d'azione³⁷.

³⁶ J. TRABANT, nel suo *La scienza nuova dei segni antichi. Vico e la sematologia*, tr. it. Roma-Bari, 1996, riprende diversi spunti del discorso di Cantelli formalizzandoli nei termini di una sematologia, espressione coniata a partire dai 'semata' di Omero, che Vico cita come esempio di parole reali (pp. 4-5). La *poiesis* primordiale viene intesa come produzione di segni non distinguibili dai significati (p. 32), mentre la *favella* è da intendersi non in senso fonico ma nel senso dell'espressione (p. 35), laddove il *parlare* rinvia alla dimensione comunicativa del dir qualcosa a qualcuno (p. 41). I primi caratteri poetici (i *semata*, i segni) mancano totalmente di fonicità (p. 45; pp. 68-69), sono le parole reali dei mutoli: è la lingua degli eroi e poi quella degli uomini a essere caratterizzata dalla fonicità (p. 80). Trabant ricorda il 'parlar cantando' e il 'dar nel canto' degli scilinguati ma le intende come motivazione dell'emergere vocale della lingua degli eroi-uomini, quindi successiva a quella degli dèi, sostanzialmente muta o, meglio, scrittura muta di segni-caratteri-semata (p. 142 e p. 148 nota 28). Tra l'altro, per Trabant proprio la genealogia e l'introduzione dell'elemento fonico risulta problematico e non ben spiegato da Vico (p. 83). Ciò nonostante, va riconosciuto che nel suo più recente contributo *Grido, canto, voci*, in *Il corpo e le sue facoltà*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, «Laboratorio dell'ISPF» II (2005) 1, pp. 22-32, Trabant sottolinea come «il primo linguaggio in Vico è canto: sistematicamente il canto, questo precursore della lingua articolata è dunque il fratello del gesto» (p. 27).

³⁷ E. B. DE CONDILLAC, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, tr. it. Torino, 1976, pp. 210-211.

Il linguaggio nasce qui certamente vocale, dove la voce è appunto l'espressione della passione e contemporaneamente l'*azione* con cui si intende comunicare quella passione ad altri, non in ultimo accompagnando il suono al gesto. Non pare quindi problematico rilevare come sia «evidente l'affinità tra il concetto vichiano di 'lingua di caratteri' e quello condillachiano di 'language d'action'»³⁸.

Su questa via, altrettanto fruttuoso pare il raffronto con la teoria di Rousseau – per molti versi legata a quella di Condillac – anch'essa, come noto, caratterizzata dalla tesi per cui il linguaggio nasce dal canto, unico elemento capace di esprimere le passioni e quindi, consentendo l'effettiva comunicazione tra gli uomini, rendere possibile la società stessa, posto che lo stesso canto di passione vada interpretato come la prima azione propriamente umana:

in Vico e in Rousseau, pur con accentuazioni diverse, il linguaggio del gesto rappresenta il momento iniziale, la lingua dei giganti mutoli, che non hanno scoperto altra via per comunicare tra di loro³⁹.

E interpretazioni analoghe sono state date anche per il rapporto tra Vico e Hamann, rimarcando anzi come quest'ultimo fosse molto più radicale nel sottolineare l'aspetto dialogico-pragmatico del dire, e rifiutando così ogni sovrastruttura razionalistica di cartesiana memoria⁴⁰.

Tuttavia, è forse il parallelo con Herder quello che potrebbe portare ai maggiori risultati. Herder, infatti, rileva l'implausibilità della tesi condillachiana-roussoviana di derivare il linguaggio dalla pura passionalità, giacché questa è comune agli altri animali e non permette quindi di individuare la specificità dell'uomo. Riprendendo quindi il *topos* platonico-umanistico dell'uomo come creatura senza un fine e una funzione predeterminate, individua l'origine del linguaggio in questa stes-

³⁸ L. ROSIELLO, *Le teorie linguistiche di Vico e Condillac*, in «Forum Italicum» II (1968) 4, p. 388.

³⁹ A. VERRI, *Vico e Rousseau filosofi del linguaggio*, in questo «Bollettino» IV (1974), p. 96. Sarebbe per altro interessante approfondire il discorso anche in relazione a Nietzsche, nella cui riflessione sul linguaggio, molto riecheggia di Condillac e Rousseau: sul tema e sulle basi per un raffronto al pensiero vichiano, cfr. V. VITIELLO, *La favola di Cadmo*, Roma-Bari, 1998, pp. 43-73.

⁴⁰ Cfr. S. MARIENBERG, *L'agire semiotico in Vico e Hamann*, in questo «Bollettino» XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 87-93.

sa apparente debolezza e inadeguatezza, che in realtà altro non sono se non il tratto determinante dell'umanità e la radice della sua possibilità di accedere alla razionalità e all'universale:

l'uomo messo nelle condizioni di riflettere, che gli sono proprie, ha inventato il linguaggio non appena tale riflessione ha operato liberamente. [...] L'invenzione del linguaggio è, quindi, in lui naturale come il fatto d'esser uomo⁴¹.

Con ciò si potrebbe tornare a corroborare, da un lato, il già citato rilievo per cui anche in Vico il sorgere dell'umanità non può partire da zero, dovendo piuttosto presupporre pur sempre un elemento razionale almeno in potenza, ma pure, d'altro canto, a sollevare qualche dubbio sull'effettiva validità di una lettura 'condillachiana' di Vico – e quindi sull'immediatezza di un linguaggio vocale –: la passionalità come tale, di per sé, effettivamente non spiega il sorgere del linguaggio né l'elemento peculiare del linguaggio umano rispetto alle altre forme comunicative proprie degli animali.

Siamo a un punto estremamente delicato: da questo rilievo, infatti, *non* segue che quindi si debba – come fa Herder – ammettere l'impossibilità di un'origine passionale, quanto piuttosto riflettere meglio *su quale sia la passione fondamentale da cui scaturisce il dire*. Ed è precisamente questo il punto celato e trascurato in tutti i raffronti prima menzionati e che forse costituisce il contributo più personale e significativo dell'analisi vichiana: la connotazione essenzialmente *religiosa* che per Vico ha l'esperienza originaria del linguaggio.

⁴¹ J. G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, tr. it. Palermo, 1954, p. 35. Sul rapporto Herder-Vico, cfr. V. VERRA, *Linguaggio, storia e umanità in Vico e in Herder*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 335-362; S. GENSINI, *Linguaggio e natura umana*, cit. Sul tema si veda anche J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi*, cit., p. 139-159, dove per altro si sottolineano due differenze degne di nota: «Vico viene distinguendosi profondamente da Herder per l'enorme peso conferito alla lingua visiva all'inizio del processo sematogenetico» (p. 157); e inoltre «la costruzione herderiana del divenire umano è determinata dalla protesta contro la teologia o contro la dimensione teologica della storia. Gli eroi di Vico sono invece Ercole ed Orfeo, il cui compito è quello di combattere non contro gli dèi, ma contro la ferinità» (p. 158). Dei due rilievi, mentre il primo conferma l'appartenenza di Trabant all'orizzonte ermeneutico prima delineato, il secondo sottolinea l'aspetto notevole che anche in queste pagine si sta cercando di rimarcare.

Giove, il cielo fulminante, l'*ingens sylva*, non sono solo metafore o ipotesi fantasiose – se non del tutto arbitrarie –, quanto piuttosto elementi che devono servire a caratterizzare lo scenario entro cui si dovettero muovere i primi uomini, entro il quale doveva rendersi possibile una certa esperienza, la quale di per sé, a sua volta, non poteva avere a che fare con alcun genere di ‘significare’: *l'avvertire il cielo con animo perturbato e commosso* è un trovarsi improvviso e immediato – dunque anche ingiustificato e senza alcuna continuità con il prima – innanzi all'enormità di qualcosa che si impone come orizzonte stesso di ogni successiva esperienza. In origine, il dio parla e l'uomo *non capisce*. O meglio, così ricostruiamo noi: perché, propriamente, guardando solo al *bestione*, c'è unicamente il non capire, l'*incomprensibile* – letteralmente inafferrabile, giacché viene a sovrastarlo come un tutto, un cielo – e quindi nemmeno la comprensione che quel ‘cenno’ è un ‘parlare’⁴². Tale comprensione verrà solo dopo e dall'alto del percorso evolutivo fatto, quando si proietteranno cioè sul passato quelle categorie necessarie a comprenderne l'esperienza originaria, categorie che, tuttavia, nel momento in cui l'esperienza stessa era vissuta, non erano affatto già operanti, anzi, non si erano ancora nemmeno formate. Ed è precisamente quest'incomprensibilità dell'esperienza religiosa, in cui la prima umanità si trova sprofondata in qualcosa che l'accerchia e l'assedia, che la caratterizza come essenzialmente angosciante.

⁴² Di contro all'idea di un ordine razionale presupposto e comunque sempre operante nella natura umana, notevole è il contributo fornito dalle analisi di G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, 2000, dove si sottolinea fortemente che «non tutto, in Vico, ricade sotto il dominio della scienza: c'è un tempo, per esempio, la condizione eslege, che resta fuori dagli schemi, fuori da ogni fondatezza, da ogni appropriabilità metodica. È inevitabile che lo sguardo su questo tempo, indocile a qualsiasi principio ordinante, incontri uno strato di *Diesigkeit*, di ‘caligine’; ed è altrettanto inevitabile che di quest'oggetto, di questa ‘materia’, non si dia affatto scienza, nel senso tradizionale dell'*episteme*», da cui segue come, per comprendere il tempo oscuro, sia necessaria una *catabasi* «che abbia soprattutto il senso di una riduzione a zero, a un grado in cui la natura umana è ridotta al silenzio dell'autocoscienza» (p. 173). Sicché «la lettura, l'interpretazione del fulmine (la prima teofania, da cui nascono al tempo stesso l'idolatria e la divinazione), è un atto incosciente, irriflessivo, né libero né volontario, che presuppone ‘stupore’, ‘teoplassia’, pari alla ‘ferocia’ dell'interprete, del destinatario del messaggio. Né può presupporre altro, in quanto sono proprio il grado zero o l'impotenza, la debolezza, della mente a fare dei primi ‘poeti’, gli interpreti di quei cenni divini» (pp. 249-250). Del medesimo saggio, si tengano presente anche le analisi dedicate alla ricostruzione del tempo oscuro e dell'emergere della civiltà dalla primigenia paura del divino (cfr. pp. 181-297).

Angoscia da intendersi come la percezione del venir meno di un orizzonte abituale e familiare entro cui ogni movimento segue con una semplicità quasi meccanica – il mondo dell'animale così come è descritto da Herder stesso – in favore dell'aprirsi di qualcos'altro, che si determina proprio in quanto negazione di ogni determinazione, revoca di ogni familiarità, dissolvimento di ogni senso di appartenenza o intimità: il 'non sentirsi a casa propria', l'angoscia dell'uomo che si percepisce entro qualcosa di più ampio che lo avvolge come un'ombra – e per questo lo rende incapace a una funzione specifica, lo libera dall'identificazione univoca con un certo fare o agire – non è una condizione da sempre data, ma qualcosa che *accade* e accadendo porta con sé l'aprirsi dello stesso orizzonte storico.

In tal senso, l'angoscia è *passione*, in quanto gratuitamente patita da un essere – quello che sarà l'uomo – il quale né l'ha chiesta né l'ha cercata, ma giunge a scoprire la propria identità proprio nella misura in cui si scopre destinato a una simile esperienza.

Nonostante la letteratura critica vichiana fin qui esaminata marginalizzi – quando non tace del tutto – la relazione tra linguaggio e *pathos* religioso⁴³, il riconoscimento del ruolo dell'angoscia e della caratterizzazione angosciante dell'esperienza originaria non può essere considerato tratto accessorio, giacché, ad un tempo, esclude che nella notte della storia potesse darsi qualcosa come un 'segno' – presupponendo quest'ultimo la possibilità di comprenderlo come tale, laddove l'angoscia dei bestioni deriva proprio dal loro avvertire senza intendere, dal

⁴³ P. ZAMBELLI (*Dalla paura alla parola... Idee rinascimentali e lucreziane in Vico*, in *Vico und die zeichen/Vico e i segni*, cit.), osserva che «Vico alle origini della storia naturale e umana non pone felicità, perfezione, armonia, pace, comunicazione limpida e facile, che solo per un trauma successivo (Babele) si deteriorerà. Egli pensa che i 'bestioni' primitivi siano in pericolo, soffrano nel bisogno, in una solitudine dolorosa, senza potersi intendere né concertare con i loro simili» (p. 201). Tuttavia, l'aspetto religioso di questa prima esperienza pare messo in secondo piano, laddove Zambelli prosegue poco oltre: «l'origine del linguaggio corrisponde a bisogni primari, come trovare riparo dalle intemperie e dalle folgori, procurarsi il cibo, difendersi dalle fiere e ben presto dalle orde di altri selvaggi. Non si tratta dell'apparire di vocazioni teologiche o poetiche, si tratta in prima istanza nella fase 'divina' soprattutto di bisogni elementari, non diversi da quelli per cui secondo gli etologi gli animali riescono a capirsi con grugniti e smorfie» (pp. 201-202), il che è senz'altro lucreziano, ma non per questo vichiano – e anzi nella spiccata componente religiosa della prima esperienza linguistica va posta l'originalità di Vico rispetto a Lucrezio. Per altro, invece, va comunque ricordata la centralità che i già citati studi di Cantelli conferiscono al tema.

puro sentire senza nulla comprendere –, o qualcosa come un intento ‘comunicativo’ – giacché l’esperienza del religioso, accada al singolo o alla comunità intera, non ha a che fare con qualcosa da *trasmettere*, quanto piuttosto da *esprimere* e, in questo senso sì, dunque da *fare*.

Per concludere questa rapida carrellata, risulta allora tanto più rilevante ricordare la lettura di Vitiello, il quale, di contro a quanto analizzato prima, viene non solo ribadendo che la parola non è puro significare ma è anche corpo, e che è all’origine suono e non gesto muto, ma riporta pure l’intera questione alle sue coordinate più propriamente vichiane:

In questione non è qui l’insieme delle operazioni che le voci significanti rendono possibili; in questione è il fatto stesso che *ci sono* voci significanti; in questione è il *processo di formazione* del significato⁴⁴. [...] La lingua non nasce dal solo movimento del corpo, ma *insieme* dal movimento e dalla voce. Il gesticolare dei primi uomini, dei selvaggi Polifemi, era accompagnato da voci inarticolate, urla o interiezioni, monosillabi. Era accompagnato, meglio: faceva tutt’uno con esse. [...] In essi non v’era nessuna intenzione comunicativa. Questa sorge più tardi, quanto il figlio della Terra, udendo il suono e non vedendo insieme il gesto, il movimento del corpo, si ricorda di quest’ultimo; o viceversa vedendo il gesto si rammenta il suono, come gli accade quando il fulmine squarcia la Notte celeste ed egli si aspetta il tuono che fa tremare la terra. [...] Nell’angoscia, nel timor panico è la sorgente della memoria, del vincolo, cioè, che lega il suono al gesto, il gesto al suono. [...] Cosa comunica, infatti, il suono? L’immagine che ad essa è legata attraverso la memoria⁴⁵.

La *violentissima passione* da cui sorge la parola, è lo spaesamento supremo di chi esperisce lo sprofondare dei singoli enti, particolari e determinati, in virtù dell’emergere di uno sfondo che tutto avvolge, tutto trascende, tutto confonde, tutto tace, e infinitamente incombe, come mistero impenetrabile. In questo senso, la stessa *ingens sylva* è un *carattere poetico*: è l’immagine sensibile di un Tutto pieno, oscuro, confuso, dove ogni cosa è presente ma sprofondata tra le altre, nessuna ne emerge, tutte vi scompaiono, non in un vuoto, ma in intrico di ombre che inciampa il cammino, ostruisce lo sguardo, soffoca l’aria e da ogni lato annuncia pericoli senza nome né volto.

⁴⁴ V. VITIELLO, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Roma, 2008, p. 59. Il volume ripensa i principali interventi sul tema sviluppati da Vitiello a partire dagli anni Novanta.

⁴⁵ Ivi, pp. 64-65.

Come reazione intenzionale all'inintenzionale stato di angoscia originario, la parola è e deve essere intesa essenzialmente come suono che mantenuto vivo, spandendosi, articolandosi in successione, articola, scandisce e divide l'indistinto originario. L'urlo viene modulato, ritmicamente e melodicamente: si fa canto e nel suo procedere *temporale*, in *successione*, articola *nomi – nomoi – canti rituali*, che non già imitano le differenze tra le cose, ma le *inventano*, le *istituiscono*. Il canto riproduce l'ordine delle esperienze di mondo: è originariamente una *teogonia*, l'emergere successivo e progressivo delle figure del distinto, le immagini determinate degli dèi. I primi *nomi* sono quei primi canti rituali con cui si articola l'urlo dell'angoscia, articolato intenzionalmente per articolare il silenzio opprimente del Tutto: ogni nuovo nome è nuovo in quanto diverso, e in quanto diverso individua una diversa modulazione, quindi una diversa *forma* di quel suono originario e indistinto.

La prima parola dice il nome del mistero per fuggirne il silenzio, e il suo dire appartiene all'esperienza stessa di questo mistero, così come la fuga da esso. Proprio perché di fuga si tratta, la prima parola deve essere *subito* trascesa, superata: il variare dell'esperienza dell'angoscia implica il variare della modulazione del suono originario, dunque il diversificarsi dei nomi. E la differenza è precisamente ciò che la fuga cerca, giacché solo appellandosi alla differenza si può smembrare l'oscurità impenetrabile e confusa del dio oscuro, farlo a pezzi e trasformare questi pezzi in 'cose'. Solo il fuggire che lasci dietro di sé *diversi* scenari e *diverse* esperienze può pensare una qualche lontananza da ciò che fugge, e non restare piuttosto inchiodato sempre nella stessa posizione – al semplice urlo animale che risolve ed esaurisce in sé medesimo il proprio senso.

La semplice voce, l'elemento in cui quotidianamente viviamo e pensiamo, in quest'ottica inizierebbe a mostrarsi come qualcosa di ben più inquietante, esso stesso memoria e cicatrice di una prima antichissima esperienza, vivendo la quale, si decise della nostra umanità. Effettivamente, come emerge da quanto abbiamo visto prima, va riconosciuto che non c'è né mediazione né continuità tra questa forma arcaica di linguaggio e quello posteriore, edulcorato, distante da ogni passione, con cui parla la logica della ragione dispiegata. Ma ciò non accade a caso: la medesima fuga dall'angoscia da cui sorge il primo dire, si volge contro di esso e contro di esso lotta per liberarsene, in quanto troppo legato e troppo radicato in quell'*ingens sylva* da cui sorgono tutte le sue parole. L'oblio di quell'esperienza unica diventa quindi lo scopo perse-

guito dalla successiva *trattazione* del linguaggio: la convenzione si sostituisce alla memoria del nesso naturale che recava voce della selva, il segno arbitrario rimpiazza il canto rituale, si sviluppa quella neutralità tipica del discorso razionale che tutto sa dire perché niente sa patire, tutto comunicare e mettere uniformemente in comune, affinché nulla di quell'indicibile originario ancora possa trasparire.

Ma se di quest'ultimo c'è una guida che potrebbe condurci a ripensarne almeno i tratti essenziali, quella potrebbe essere proprio Vico.

ANDREA SANGIACOMO

RECENSIONI

STEFANIE WOIDICH, *Vico und die Hermeneutik. Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, pp. 363.

La prima valutazione positiva da esprimere verso questa ponderosa monografia tedesca su Vico è la conoscenza ampia, esauriente e criticamente discussa della bibliografia primaria e secondaria. Ciò, ad esempio, si può vedere subito, ad apertura di volume, quando l'A., dovendo introdurre e giustificare l'oggetto e la struttura del suo lavoro, traccia con precisione le linee di demarcazione tra una tradizionale interpretazione idealistica (Croce per intenderci) e una fin troppo 'alluvionale' mole di precursorismi che hanno posto Vico in contatto con tutti i grandi orientamenti filosofici, antropologici, linguistici, politici, estetici del '900. Tra questi due estremi, Woidich sceglie il percorso dell'indagine della possibile relazione tra Vico e l'ermeneutica, ma non per giustificare l'ennesima geniale anticipazione vichiana, ma per tentare una risposta, alla luce di un paradigma di filosofia ermeneutica e attraverso innanzitutto una attenta rilettura dei testi vichiani, al problema di che cosa sia quella 'scienza' di cui Vico parla, appunto, nella *Scienza nuova*.

È sullo sfondo di questa essenziale problematica che si dipana la ricca ed argomentata ricerca di Stefanie Woidich che si articola in due distinte parti: il rapporto tra Vico e l'ermeneutica, nel senso, come si è detto, della possibile ricostruzione di una «coscienza storico-ermeneutica» in Vico, da un lato, e, dall'altro, invertendo i termini, il rapporto tra l'ermeneutica e Vico, nel senso della ricognizione delle principali tappe della «recezione ermeneutica di Vico» (da Friedrich August Wolf a Dilthey, da Cassirer a Auerbach, da Betti a Gadamer, da Habermas a Apel). Insomma, i concetti filosofici che stanno a base dell'ermeneutica moderna e alcuni particolari momenti della *Vico-Forschung* interagiscono nel libro e si dislocano lungo tre principali livelli: quello *filologico*, che considera l'ermeneutica di Vico innanzitutto come una *Interpretationstheorie*, nel senso classico di una vera e propria teoria dell'interpretazione delle testimonianze linguistiche e in generale dei testi; quello *metodologico*, che guarda innanzitutto alla *Scienza nuova* come una vera e propria metodologia delle scienze storico-spirituali (e qui diventano, per l'A., paradigmatiche sia l'interpretazione di Dilthey che quella di Betti); infine, quello che con intraducibile parola viene definito *universal-sprachontologisch*, in cui gli aspetti filosofico-linguistici dell'opera vichiana vengono considerati nel senso di una teoria della storicità e linguisticità del mondo

civile (e qui i nomi che ricorrono sono quelli di Heidegger, Gadamer e, naturalmente, Apel).

Il volume alterna, così, parti storico-descrittive relative all'individuazione dei principali snodi ermeneutici rinvenibili nelle opere di Vico e parti storico-critiche nelle quali si analizzano, come si è detto, le tappe principali della recezione di Vico nella costellazione delle filosofie ermeneutiche moderne e contemporanee. Naturalmente – e fa bene Woidich a sottolinearlo – attraverso l'esame delle opere di Vico, ciò che emerge non è certo una esplicita filosofia ermeneutica, quanto, piuttosto, un articolato ambito di problemi nel quale si intrecciano i riferimenti alla tradizione ermeneutica classica, l'uso della scoperta dei miti e del loro significato metaforologico, il ricorso sistematico all'etimologia. «Da questo concreto terreno problematico filologico-ermeneutico, si sviluppa [...] la consapevolezza ermeneutica di Vico e il suo pensiero storico. Dal momento che Vico, finora, è stato considerato innanzitutto nel contesto dell'ermeneutica metodologica o linguistico-ontologica del XIX e del XX secolo, è restato sottovalutato dal punto di vista comparativo quest'ambito filologico» (p. 19). Perciò si comprende la scelta dell'A. di dare spazio – nell'analisi corretta ed esauriente dei testi di Vico – non soltanto a ciò che potrebbe definirsi il contesto teoretico delle 'tracce' ermeneutiche vichiane e, dunque alla *Scienza nuova* (come hanno fatto Dilthey e Cassirer, Betti e, per qualche verso, anche Auerbach). Nelle pagine del libro vi è, invece, ampio spazio anche per il *De ratione*, secondo una precisa direzione interpretativa risalente a Gadamer, Habermas e Apel. Nel capitolo dedicato al *De ratione* (pp. 25-47) vengono, così, in primo piano concetti come *prudencia*, senso comune, topica, *nuova arte critica* (nel senso della tradizione varroniana e baconiana). La stessa insistenza sulla ricerca di un oggetto privilegiato di questa arte individuato nella *sapientia veterum* (il riferimento dell'A. è ora al *De antiquissima*, cfr. pp. 48-67) è da intendere non tanto o soltanto nel senso della scienza antiquaria, ma in quello di una prima trasposizione della tradizione allegorica e mitologica in una 'mitologia storica', fondata, cioè, sia antropologicamente che linguisticamente. È il processo che condurrà prima alle tesi del *Diritto universale* (qui analizzato alle pp. 68-83) e poi alle diverse edizioni della *Scienza nuova* (pp. 84-145), nelle quali ciò che viene al centro è innanzitutto l'idea di una «mitologia storica» pensata in una chiave antropologica e linguistica.

Qui non è certo possibile dar conto della ricchezza di tutti i passaggi storico-ricostruttivi ed analitici presenti nel volume. Mi limito, perciò, soltanto a segnalare alcuni punti che mi sembrano particolarmente rilevanti. Il primo di essi è la informata e critica discussione sulla «rilevanza ermeneutica» del *De antiquissima* e sulla 'svolta' interpretativa che di questo testo ha proposto la let-

tura 'filosofico-trascendentale' di Stephan Otto (cfr. pp. 49 sgg.). È a partire dal *Liber metaphysicus* che si delinea un percorso per la fondazione della moderna *Geisteswissenschaft*, di una nuova scienza come scienza costruttiva della storia, fondata su una idea creativa della ragione (*ingenium*). Discutendo queste interpretazioni (anche quella proposta da Donatella Di Cesare), l'A. formula un proprio interessante punto di vista e cioè l'elaborazione, da parte di Vico, già nel *De antiquissima*, di un principio etimologico-ermeneutico. Alla luce di una chiara fedeltà alle tesi del *Cratilo* platonico, l'intenzionalità teorica vichiana si qualifica non tanto come ricerca della derivazione formale delle parole e delle voci, ma come individuazione dei concetti filosofici originari (p. 55). È sulla base di questo lavoro iniziale di chiarificazione che può svilupparsi il compito centrale affidato al *De antiquissima*: la prima fondazione di un concetto di scienza, basata sull'idea di verità umana e del suo possibile sapere (p. 57).

Una riconsiderazione dei principi filologico-filosofici della *Scienza nuova*, fatta alla luce di un *hermeneutischer Zugang*, consente, nell'interpretazione di Woidich, di passare da una ipotesi di tipo metodologico e *geisteswissenschaftlich* a una concettualità di tipo *sprachontologisch*. Credo, tuttavia, che le due chiavi di lettura non debbano essere messe necessariamente in antitesi, né pare corretto sul piano della aderenza ai testi vichiani, una linea che tende a fare – in senso addirittura pre-heideggeriano – della lingua il *prius* costitutivo del mondo umano, dimenticando che una forma originaria non si pone di per sé come inizio, ma si relaziona sempre a un insieme, che è quello del processo di storicizzazione e di incivilimento. Il *prius* non è l'origine, ma è ciò a cui l'originario si rapporta, e l'originario in Vico è l'umano nella totalità delle sue dimensioni ontogenetiche e filogenetiche. Woidich sembra essere consapevole di ciò, quando distingue, ma solo per motivi espositivi, la parte per così dire gnoseologica della *Scienza nuova* (il *verum-factum*), considerata criticamente sia nella interpretazione idealistica di Croce, sia in quella *geisteswissenschaftlich* alla Dilthey, e la parte in cui maggiormente si evidenzia il profilo linguistico-ermeneutico (pp. 85-86). Quale che sia, comunque, la valutazione del nesso – per me del tutto necessario per capire l'architettura sistematica della riflessione vichiana – tra il principio filosofico-conoscitivo del *verum-factum* e la 'torsione' interpretativa verso la filosofia ermeneutica, restano alcuni problemi di fondo opportunamente segnalati dall'A. Innanzitutto quello della difficile composizione (nel senso di un problema che resta aperto nel processo di interpretazione dell'opera vichiana) tra il motivo teoretico del ritrovamento delle forme del mondo storico nelle modificazioni della mente umana (secondo il citatissimo capov. 331 della *Scienza nuova*) e la consapevolezza storico-filologica delle differenze antropologiche e culturali tra l'età arcaica, domina-

ta dalla corporeità, dalla fantasia e dalla poesia, e l'età della ragione dispiegata, contrassegnata dalla scienza e dal diritto. Ma è proprio l'approccio di tipo sensibile ed immaginativo al mondo delle rappresentazioni arcaiche che contribuisce a dare lo spessore di storicità a quella natura umana e a quelle modificazioni della mente di cui Vico parla nel § 331 (cfr. pp. 93 sgg., ma anche 126 sgg.). Diventa in tal senso filosoficamente comprensibile, e dunque al di là della sua portata metodologica, il nesso tra filosofia e filologia che, in Vico, si palesa – secondo la tradizione aristotelica – come ricerca di una scienza del generale e dell'universale. «La nuova scienza di Vico non è concepibile nel senso generale dell'ermeneutica, tuttavia essa si fonda, come una scienza filologica e interpretativa, su una implicita teoria dell'interpretazione [...]; essa si sforza, 'scientificamente', di esaminare le testimonianze linguistiche (i miti, la legge delle XII Tavole, i modi di dire) come fonti della preistoria e della prima storia dell'umanità. In questo concreto contesto, Vico considera la questione della possibilità del metodo e dei limiti del comprendere storico» (p. 95; ma cfr. anche pp. 110 sgg., dove viene analizzato e discusso il nuovo metodo vichiano dell'*ars critica* e il suo «fondamento ontologico»).

Nell'ambito di questo contesto problematico, l'A., con intelligenza critica, coglie nella distinzione tra *intendere* e *immaginare*, *ratio* e *phantasia*, uno dei possibili accessi a ciò che si potrebbe considerare come una anticipazione vichiana delle moderne teorie della comprensione. La possibilità di una immediata attività immaginativa che, grazie alla fantasia, può essere rivissuta, a partire dai miti e dalle mentalità sensibili-corporee dei primi popoli, ricondurrebbe Vico, secondo la ricostruzione di Woidich, nelle prossimità di quella concettualizzazione dell'intendere (*Verstehen*) che sarà poi di Schleiermacher e di Dilthey. L'analisi e la delucidazione critica dell'idea vichiana di *sapienza poetica* muove proprio da questa premessa interpretativa: il fare dell'uomo che è all'origine del mondo civile, non è leggibile solo alla luce del principio gnoseologico del *verum-factum*, ma anche e soprattutto a partire dalla capacità dei primi uomini di sentire con i sensi e la fantasia. Insomma, fin dall'inizio, l'uomo è un *animal hermeneuticum* (pp. 133 sgg.). Seguendo la traccia interpretativa di Jürgen Trabant, Woidich osserva giustamente come l'accento della vichiana *sapienza poetica* cada sull'aggettivo, e non nel senso del poetico come *dichterisch*, ma in quello dello *schöpferisch*, del creativo. «Il discorso vichiano sulla sapienza 'poetica', come anche sulla natura 'poetica' degli uomini primitivi, si richiama non soltanto al pensiero poetico-fantastico, non astratto-razionale, di questi e alla loro lingua 'poetica' ricca di metafore, piuttosto la dizione 'poetico' rinvia alla già accennata potenza creativa dei primi uomini. Attraverso la poesia, nel senso di una originaria *Poiesis*, gli uomini creano il

loro mondo. Ricorrendo al principio del *verum-factum*, Vico descrive la potenza creativa degli uomini primitivi, a differenza del creare-conoscere di Dio, come un creare dall'ignoranza: i primi uomini si fanno il *proprio* mondo secondo le loro spesso false idee e rappresentazioni delle cose, che essi, tuttavia, ritengono per vere: 'fingunt simul creduntque'. Il conoscere dei primi uomini non è alcun puro concepire ('purissimo intendimento') delle cose, bensì un immaginarsi di esse» (pp. 134-135).

La seconda parte del volume, come si è detto, è quella che ricostruisce, con analisi puntuali e storicamente informate, la storia della recezione ermeneutica di Vico. Essa inizia con l'esame di ciò che l'A. considera come il primo documento della recezione vichiana in un contesto ermeneutico, il *Vico über Homer* (1807) di Friedrich August Wolf (pp. 147-162). La seconda tappa di questa lunga storia è individuata nei riferimenti che a Vico si trovano nelle opere di Dilthey e Cassirer, entrambi convinti del posto preminente spettante al filosofo napoletano nel processo di costituzione concettuale e metodologica della storia e della teoria dell'ermeneutica, da un lato, e della teoria e della storia delle scienze umane e della cultura, dall'altro (pp. 163-197). Il terzo momento è costituito dalle interpretazioni di Vico offerte da Erich Auerbach ed Emilio Betti (pp. 197-245), mossi ambedue dall'intento di ricondurre la *Scienza nuova* nel contesto di un concetto metodologico e *geisteswissenschaftlich* di ermeneutica. E questo il senso in cui si muovono sia la *verstehende Philologie* di Auerbach, sia la *ermeneutica historiae* di Betti. La quarta stazione di questo percorso è individuata nel dibattito, aperto agli inizi degli anni '60, da *Wahrheit und Methode* di Gadamer e da *Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* di Apel, senza trascurare, però, l'incidenza che ebbe, nel complesso generale della discussione, la lettura che fece Habermas di Vico, specialmente in *Erkenntnis und Interesse* e negli altri scritti di critica dell'ideologia (cfr. pp. 245-319).

Di grande interesse è il *Nachwort* del volume, dedicato a un argomento poco frequentato nella critica storico-filosofica vichiana: la recezione di Vico nelle teorie anglo-americane della letteratura (pp. 321-331). In esso vengono esaminate le interpretazioni di Northrop Frye (che utilizza Vico e la teoria delle tre età per il suo concetto ciclico di storia letteraria e per il suo approccio teoretico-linguistico alla Bibbia), Harold Bloom (che nel *Canone occidentale* fa esplicito riferimento al modello ciclico della storia di Vico, ipotizzando un passaggio dall'età aristocratica della letteratura, all'età democratica e, infine all'età caotica, quasi come configurazione di un vichiano ricorso) e Edward Said (che più degli altri due ha dedicato grande attenzione all'opera di Vico, sottolineandone la grande novità teorica di filosofo delle origini e della corpo-

reità sensibile). La tendenza a considerare ormai dominante, in filosofia come nel senso comune del mondo attuale, il contesto culturale anglo-americano, ha forse indotto la Woidich – ed è questo l'unico appunto che muovo a un libro che peraltro considero importante e riuscito – a trascurare le ultime interpretazioni che nell'ultimo decennio sono venute sia da parte tedesca (il riferimento d'obbligo sono le ricerche linguistiche e antropologiche di Trabant, apparse dopo il libro del 1994), sia da parte italiana, con i più recenti contributi di Tessitore, Nuzzo, Sanna e chi scrive, ma anche con i convegni e i relativi volumi editi dal Centro di Studi vichiani di Napoli (ora ISPF): quello del 1999 su 'Vico e la filosofia pratica', quello del 2004 su 'I saperi poetici e gli universali fantastici', quello del 2005 su 'Vico e il corpo'.

GIUSEPPE CACCIATORE

LUIGI FERRERI, *La Questione omerica dal Cinquecento al Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. XII-372.

Ben più ricco di quanto il titolo lasci intendere, il libro non si limita a un'indagine di storia della filologia in anni nodali per lo sviluppo della tecnica ecdotica e per la presenza vivente del classico, non solo letterario, nella cultura moderna, ma affronta le fonti antiche e tardoantiche relative alla persona di Omero, alla composizione e fortuna dei suoi componimenti, nell'ottica della ricezione da parte dei dotti europei tra XVI e XVIII secolo. In tanta utilissima ricchezza di documentazione è anche un certo limite della ricerca, che lascia il lettore talora disorientato nel continuo spostamento dell'asse cronologico, p. es., fra lo scoliaste della II *Nemea* e Fabricius: ma siamo certi che questo libro non sarebbe spiaciuto a Giambattista Vico.

Il primo capitolo è dedicato a un complesso intreccio di problemi linguistici e storici: l'identità fra «omeridi» e «omeristi», e l'ulteriore identità di queste due categorie con i «rapsodi»; l'origine etimologica del vocabolo rapsodi (da ῥάπτειν = cucire, ovvero da ῥάβδος = bastone del cantore); l'ipotesi di André Dacier relativa a due specie di rapsodi (rispettivamente cantanti e recitanti) contestata da Metastasio. Maggiore rilievo avrebbe forse potuto ricevere la testimonianza di Petronio, relativa agli *Homeristae* convocati da Trimalcione per intrattenere i suoi commensali (PETRONIO, 59). La scena è assai significativa: entra in sala un gruppo di commedianti, battendo rumorosamente le lance sugli scudi, e prende a recitare versi greci mentre il medesimo Trimalcione legge con voce canora una versione latina della vicenda, con personaggi omerici ma

trame del tutto deliranti. Il passaggio petroniano risulta culturalmente interessante per stabilire rango e ruolo degli 'omeristi' nel I sec. d. C., ma viene ricordato da Ferreri solo indirettamente, a proposito dell'abbigliamento dei rapsodi, attraverso la testimonianza di Gisbert Cuperus nell'*Apotheosis vel Consecratio Homeri* del 1683, che rappresenta un assai precoce segnalazione del *codex Trauguriensis*.

Spicca in questo primo capitolo la discussione intorno alla paternità dell'*Inno ad Apollo*: Omero o Cineto? Lo scolio a *Nemea* II, 1 c, III, p. 29,9-12 Drachmann ci informa che «dei poemi attribuiti ad Omero il rapsodo τὸν εἰς Ἀπόλλωνα γεγραφὸς ὕμνον ἀνατέθεικεν αὐτῷ», cioè stese per iscritto l'inno (diversamente altri ms. e l'*editio princeps* «compose quello scritto per Apollo»: precisa Filippo Cassola nella sua edizione degli *Inni omerici* [Milano, Mondadori, Fondazione Valla, 1975, p. 101, nota 1] che «non si tratta di un'altra versione dei fatti, ma di una variante; senza dubbio deteriore»). Per parte sua Tuciddide, III, 104 cita i vv. 146-50 e 165-72 dell'inno (in tale ultimo verso il poeta-autore si dichiara τυφλὸς ἀνὴρ, οἰκῆ δὲ Χίῳ ἔνι παιπαλοέσση); e poiché alla seconda citazione lo storico premette il chiarimento che «avendo cantato il coro delle fanciulle, [Omero] concludeva l'ἔπαινος con questi versi [appunto i vv. 165-72], in cui fa cenno anche di sé», Ruhnken sostenne nel 1781 che un originario inno delio si sarebbe concluso al v. 165, e con il verso 176 avesse invece inizio una successiva e diversa sezione pitica (cfr. ancora Cassola, pp. 98-100). Ferreri segue il percorso della vicenda a partire da Domizio Calderini, che negava la paternità omerica dell'inno, attribuendolo però ad un altro Omero, il grammatico Omero Sellio; poi Poliziano, che conosce la dubbia paternità degli inni ma non prende posizione; segue Fulvio Orsini che nega l'omericità degli inni, e – in tre postille marginali apposte al secondo volume di un esemplare dell'Omero aldino del 1517 (Biblioteca Vaticana *Ald.* III 63) – chiosando l'incipit, il v. 63 e il v. 172 dell'inno ad Apollo, solleva anche questioni di ordine linguistico diacronico. Il *De patria Homeri* di Leone Allacci, nativo di Chio nel 1587, «alla malafede di Ateneo e dello scolio alla *Nemea* [...] si limita ad opporre sdegnosamente Tuciddide».

Nel capitolo II, Ferreri studia con pari impegno documentale la fortuna umanistica e rinascimentale dell'apologo sulla 'redazione pisistratica' dei poemi: da Petrarca all'epistola dedicatoria della *Raccolta aragonese* fino ad Aulo Giano Parrasio, cercando di individuare per ciascuno dei moderni la fonte antica, o piuttosto il contaminato sistema di fonti antiche, da cui la notizia proviene. E qui un rinvio al celebre scolio per la collocazione pisistratica della *Dolonia* non sarebbe forse dovuto mancare, laddove lo scoliaste alessandrino scriveva: «Omero, dicono, dispose questa rapsodia in maniera peculiare

(ἰδίᾳ τετάχθαι), e essa non faceva parte dell'Iliade, e fu Pisistrato a disporla nel poema», che – come si vede – è cosa ben diversa dall'asserire la non-paternità omerica del canto K, anzi se ne sottolinea l'autenticità, ma in quanto inserto estraneo rispetto al corpo del poema.

Assai utile è il rilievo di Ferreri sul convergere, a partire da Eustazio ma poi via via rinnovato alla luce di prospettive editoriali sempre più complesse, della discussione sull'etimo di ῥαψῳδία con quella sulla redazione pisistratica. Ancora un elemento di attenzione nel secondo capitolo è offerto dall'analisi sui differenti ruoli che Solone, Licurgo, Pisistrato e Ipparco avrebbero avuto nel diffondere i poemi omerici e nel decretarne la recitazione 'ordinata'. Apparentemente sulle divergenze tra le fonti antiche non tutti gli omeristi rinascimentali si sono adeguatamente soffermati: il dialogo pseudoplatonico *Ipparco* (228bc) – con Eliano VIII, 2 – attribuisce a Ipparco il merito di aver portato i poemi ad Atene imponendone la recitazione alle Panatenee; la recitazione obbligata sarebbe stata invece decretata da Solone, secondo Diogene Laerzio I, 57; sempre Eliano – in un altro passo della *Varia Historia* XIII, 14 – attribuisce a Licurgo il merito di aver portato i poemi ad Atene, e a Pisistrato quella della redazione ordinata. Tra i tentativi di conciliazione delle fonti spicca quello di Fabricius, che muove da uno scolio a Dionisio Trace (FERRERI, p. 95).

Il secondo capitolo si chiude nel nome di Isaac Casaubon e di Daniel Heinsius. Riguardo al primo è da sottolineare la cautela con la quale egli accoglieva la notizia di Giuseppe Flavio relativa ad un Omero tramandato per lungo tempo a memoria, prima di essere messo per iscritto. La prudenza filologica venne intesa da Gilles Ménage come incondizionata adesione di Casaubon alla tesi 'oralistica' e suscitò l'ironia di Wolf, secondo il quale Ménage interpretava «mentem Casauboni, non verba». Di certo Casaubon non nutriva grandi speranze di poter recuperare la *vera lectio* di Omero, ma uno scetticismo disarmante è manifestato da Heinsius, il quale in una pagina assai celebre del 1611 (e ricordata anche da Cesarotti) arriva a dire che tali e tanti sono stati gli indebiti interventi sul testo omerico *ut mihi emendatissima Homeri editio Virgilianum poema esse videatur*. E sulla stessa linea, ancora nel 1639, Heinsius – riferendosi a Timone di Fliunte ed all'aneddoto in Diogene Laerzio IX, 113 – scrive: «Unde quidam, de Homericis editionibus interrogatus, eam omnium emendatissimam respondit, quae aut non aut minime emendata esset. Nam Homerum legere, quam criticos malebat». E giustamente, come già aveva fatto Sebastiano Timpanaro nella benemerita *Genesi del metodo del Lachmann*, queste affermazioni di Heinsius vengono collocate in appropriata luce se poste nella nuova linea 'filologica' che prendeva piede a partire dai lavori sul Nuovo Testamento (FERRERI, pp. 106-112).

Nel terzo capitolo Ferreri prende in esame l'antiomerismo francese all'altezza della *Querelle des Ancien et des Modernes*: qui lo studioso accetta una cronologia proposta da Noémi Hepp che distingue tre fasi nell'interesse (o disinteresse) per Omero da parte degli esponenti della *Querelle*: gli anni 1687-1700, poi una fase di minore attenzione fino al 1714, e infine il momento culminante nel triennio 1714-16 (le *Conjectures* di François Hédélin d'Aubignac, composte attorno al 1664 sotto l'influenza di René Rapin e Paolo Beni, apparvero postume nel 1715). Giustamente l'autore dedica un succinto paragrafo incipitario a Scaligero e Beni, e questo è un profilo che meriterà in futuro sempre maggiore attenzione da parte degli studiosi, ossia il tema delle radici italiane della *Querelle*, un oggetto di ricerca sollevato da Marc Fumaroli e che ci pare trascenda la linea Beni > Rapin > d'Aubignac, per coinvolgere un dialogo interculturale italo-francese intensamente sviluppatosi almeno fra gli anni ottanta del Cinquecento e la prima metà dell'Ottocento. Così come le polemiche intorno alla *Poetica* di Aristotele ed al primato di Tasso su Ariosto si intrecciano e manifestano apertamente un carattere pretestuoso ed altamente autoreferenziale, fino a travalicare i confini degli oggetti discussi ed a proporsi via via sempre più esplicitamente come dibattiti sull'ufficio della letteratura nel tempo della modernità; allo stesso modo la polemica sul valore di questo o quel poeta antico, o sulla preminenza degli autori antichi sui moderni, si trasforma a poco a poco, ma soprattutto nel primo decennio del Settecento, in una guerra a tutto campo. Si tratta di un conflitto senza quartiere fra la *ratio studiorum antiqua* e la nuova *methodus* che si andava imponendo in risposta ad impulsi culturali eterogenei, da Bacon a Descartes a Galilei, ma anche in vista dei nuovi ambiti di organizzazione accademica e delle esigenze economiche, giuridiche, in ultima analisi politiche, avanzate dai nuovi ceti emergenti. La «genesì del metodo del Lachmann», ad esempio, è uno degli aspetti di tale quadro più vasto, rispondendo ad un tempo al confluire di istanze razionalistiche e storicistiche: è per questa ragione che il ruolo di Vico, lungo questa vicenda, non è affatto isolato, sol che si voglia ricordare che colui che nel 1730 avrebbe dettato la *Scoperta del vero Omero* (terzo libro dei *Principi di Scienza nuova* nella seconda edizione), aveva diffuso nel 1709 un *De nostri temporis studiorum ratione*, e nel 1720-22 un *Diritto universale* in cui *Nova scientia tentatur*, e questa «nuova scienza» era proprio la filologia in un'accezione non lontana da quella di Jean Le Clerc (su questi aspetti Ferreri redige un importante paragrafo, pp. 178-180, ricordando le *Divagazioni omeriche* di Nicolini, 1919; lo studio di Simonsuuri del 1979 sull'epica greca nel Settecento e le pagine di Gustavo Costa e Giovanni Cerri).

Di grande interesse nel percorso critico di Ferreri è la ricostruzione della singolare vicenda editoriale delle *Conjectures* di d'Aubignac, condotta sulla scia

dell'introduzione di V. Magnien all'edizione 1925 delle *Conjectures*. Appare significativo che l'opera non ricevette grandi attenzioni, pur apparendo nel momento più intenso del dibattito omerico in seno alla *Querelle des anciennes et des modernes*: un silenzio non giustificato dalle sole peripezie editoriali postume, ma certo anche dalle tesi sconcertanti dell'abate, una posizione difforme e imbarazzante sia per i fautori degli antichi che per i difensori dei moderni (Ferreri, pp. 139-45). Note ancor prima della pubblicazione – per es. da Baillet, Perrault e Bernard de la Monnoye – le argomentazioni di d'Aubignac furono in genere bollate come un «paradoxe», e perfino Perrault, che sembrò accoglierle nei *Parallèles*, spostò però il fuoco dell'attenzione sulla scarsa «bontà della favola» omerica, piuttosto che sull'inesistenza dell'autore. Decisamente a sfavore dell'ipotesi di d'Aubignac si pronunciò poi Le Clerc nei *Parrhasiana* del 1699 (FERRERI, pp. 136-138 e 145-147).

Opportunamente lo studioso precisa che il problema al centro della riflessione in d'Aubignac è la *persona* Omero, non la genesi orale dei poemi: d'Aubignac crede che i poemi siano stati sì a lungo trasmessi oralmente (notizia di Giuseppe Flavio), ma questo proverebbe che sono appunto frutto collettivo dell'opera di numerosi cantori, trasmessi per molto tempo in forma sbocconcellata e più tardi, più o meno ordinatamente, ricuciti. Ferreri si sofferma sul severo giudizio formulato da Fausto Nicolini intorno alle *Conjectures*: al di là delle motivazioni psicologiche (D'Aubignac sarebbe stato un mediocre letterato senza fama, animato dal desiderio di suscitare scandalo con una tesi paradossale, in linea però con la moda antiomerica allora in voga), Nicolini individua la natura impressionistica e antologica delle *Conjectures*, che raccolgono in maniera disorganica eterogenei materiali dall'antiomerismo cinque-seicentesco, relativi alla inefficacia poetica dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, per sostenere in maniera 'pretestuosa' la non-esistenza di Omero (ivi, pp. 152-156).

Al versante più strettamente ecdotico della vicenda si ascrive l'attività di Bentley che nel 1713, grazie ad una sensibilità linguistica e conoscenza metrica di gran lunga all'avanguardia nel suo tempo, sostenne l'esigenza di ripristinare il digamma nei poemi omerici, facendo così compiere un decisivo salto all'indietro al testo dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, rispetto a quello documentato dai bibliotecari alessandrini: naturalmente il ripristino sistematico del digamma non è utile né necessario, attestato che dai poemi omerici esso non solo è scomparso, ma spesso è caduto senza lasciare traccia. E tuttavia le riflessioni sul testo dei poemi suscitate dall'intuizione di Bentley – se produssero esagerazioni come quella dell'edizione Knight, allorché il restauro del digamma era diventato ormai un'ossessione, e nella quale il titolo dei poemi omerici suonava FilFiaç kai; Fodusseia (un episodio che riguardò direttamente l'attività let-

teraria di Foscolo in Gran Bretagna) – non mancarono di rilanciare indagini storiche e linguistiche.

Veniamo ora ai due paragrafi dedicati da Ferreri alla teoria omerica di Vico (pp. 188-199). Ferreri sottolinea una discrepanza tra la redazione della *Scienza nuova* 1730 e la redazione 1744, anche se la sua argomentazione risulta qui poco chiara, perché egli fa comunque riferimento alla divisione in paragrafi operata da Nicolini, il quale non riteneva l'edizione 1730 dotata di vera e propria autonomia, al punto da ridurla indebitamente a complesso di varianti rispetto all'edizione 1744 (su questo, dopo l'edizione critica della *Scienza nuova* 1730 dovuta a Paolo Cristofolini con Manuela Sanna, mi sono soffermato in «Belfagor» del novembre 2005). Rimettiamo in ordine il ragguaglio di Ferreri. Nel terzo libro della *Scienza nuova* 1744, sezione I, cap. VI (*Pruove filologiche per la scoperta del vero Omero*), pruova XVI (= § 855 Nicolini), Vico scrive:

Ma i Pisistratidi furono cacciati da Atene pochi anni innanzi che lo furon i Tarquini da Roma: talché, ponendosi Omero a' tempi di Numa, come abbiamo sopra pruovato, pur dovette correre lunga età appresso ch'i rapsodi avessero seguitato a conservar a memoria i di lui poemi. La qual tradizione toglie affatto il credito all'altra di Aristarco ch' a' tempi de' Pisistratidi avesse fatto cotal ripurga, divisione ed ordinamento de' poemi d'Omero, perché ciò non si poté fare senza la scrittura volgare, e sì da indi in poi non vi era bisogno più de' rapsodi che cantassero per parti ed a mente (ed. Battistini, vol. I, pp. 835-836).

Dunque nel quadro vichiano l'attività dei rapsodi è contenuta nei 210 anni che intercorrono, secondo la cronologia della *Scienza nuova*, tra il regno di Numa (età di Omero) e la cacciata di Tarquini e Pisistratidi. Nicolini – prosegue Ferreri – rilevava che Vico aveva tratto ogni debita conclusione da questo assetto cronologico all'altezza della *Scienza nuova* 1730 e aveva lì affermato che «solo ai tempi di Aristarco si sarebbe imposta presso i Greci la scrittura alfabetica e che prima di allora i poemi sarebbero stati diffusi solo oralmente [e a tal proposito Ferreri si riferisce al § 1115 Nicolini]. Nella terza edizione [1744] il capoverso [1115] venne rifiutato e l'introduzione dell'alfabeto venne per conseguenza spostata in un'epoca più remota» (FERRERI, p. 190).

Il cosiddetto § 1115 Nicolini sarebbe uno di quei «Branzi delle redazioni del 1730, 1731 e 1733 circa, soppressi o sostanzialmente mutati nella redazione definitiva» (così si esprimeva Nicolini, riducendo la *Scienza nuova* 1730 a *varia lectio* rispetto alla *Scienza nuova* 1744): corre l'obbligo di andare a vedere non solo cosa contenga questo § 1115, ma anche dove si trovasse davvero nella *Scienza nuova* 1730.

Ecco intanto il testo:

La tavola mostra i soli principi degli alfabeti, e giace dirimpetto alla statova d'Omero: perché le lingue e i caratteri volgari, come tutte le cose nate, o fatte, s'andarono formando a poco a poco: di che è quella greca tradizione che, delle lettere greche, furono le prime ritrovate da Palamede nel tempo della guerra Troiana; altre da Simonide poeta, il qual si racconta essere stato l'autore dell'*Arte della memoria*; e finalmente altre da Aristarco, che fu il critico ripurgatore de' poemi d'Omero; ed è necessario che non si fossero formate tutte a' tempi d'Omero, perché si dimostra per tutta l'opera che Omero non lasciò scritti i suoi poemi, e che forse da Aristarco incominciarono a scriversi ... (ed. Cristofolini, pp. 41-42 dell'originale).

Come anche Nicolini avvertiva, questo paragrafo proviene dall'*Idea dell'opera*, anzi costituisce una redazione ampliata del § 23 (sempre per comodità riferendoci alla paragrafatura Nicolini) nell'*Idea dell'opera* (cfr. ed. Battistini, p. 431). Non solo è indebito riconnettere queste parole del 1730 con quelle che nel 1744 figurano nel terzo libro della *Scienza nuova*, ma a ben vedere la distinzione fra tre distinti sistemi alfabetici greci (di Palamede, di Simonide, di Aristarco) induce a pensare che sebbene «Omero non lasciò scritti i suoi poemi», la scrittura esistesse. Ne consegue, e questo lo vede bene Ferreri a p. 191, che «la qual tradizione toglie affatto il credito all'altra di Aristarco ch' a' tempi de' Pisistratidi avesse fatto cotal ripurga» è una smentita solo per quanto riguarda l'anacronistico coinvolgimento di Aristarco nella redazione pisistratica (cfr. le note di Battistini, vol. II, pp. 1700-1701) e che il cosiddetto § 1115 sia stato espunto, dall'autore, dall'*Idea dell'opera*, proprio perché anacronistico, non per i riferimenti alle diverse tipologie di scritture.

Altresì, che vi sia fra il 1730 ed il 1744 un progressivo affinarsi del pensiero vichiano intorno ad Omero lo avevo mostrato nel 2001 (cfr. R. RUGGIERO, *La «volgar tradizione». Prove di critica testuale in Giambattista Vico*, Lecce, 2001, cap. IV), quando stampavo il § 873 Nicolini (ossia l'incipit della seconda sezione nel libro III) additando le principali varianti fra la *Sn*30 e la *Sn*44. Svolgevo tale esercizio perché Gennaro Perrotta, che nel 1939 aveva dedicato acute pagine all'Omero vichiano, aveva compiuto invece il percorso inverso rispetto a quello di Nicolini, comprimendo tutto il vichismo omerico sul punto di partenza del 1730. Il risultato di quell'indagine era stato di ridimensionare assolutamente, almeno per quello che attiene a Vico, sia il ruolo dell'oralità dei poemi sia la denegata esistenza dell'autore, importando al filosofo napoletano, in primo luogo, di negare la «sapienza riposta» (ossia filosofico-razionale) di Omero, per riservargli un primato nell'ambito della sapienza «eroica». Per

queste ragioni siamo ben lontani dal credere che «il concetto di tradizione orale è fondamentale nella *Scienza nuova*», come scrive Ferreri a p. 191: rispetto alla *Scoperta del vero Omero* e ancor più rispetto alla *Scienza nuova* nel suo insieme esso è aspetto del tutto marginale, se non addirittura inconsistente (su questo si veda anche l'analisi di F. GRAU CODINA, *Las razones filológicas del verdadero Homero*, in *Vico nella storia della filologia*, Atti del seminario di Napoli, novembre 2003, a cura di S. Caianiello e A. Viana, Napoli, 2004, pp. 53-77, in partic. pp. 72-73).

Rileggiamo il § 873 nicoliniano, al quale ho fatto cenno (segnalo gli interventi d'autore: in parentesi angolari le integrazioni compiute fra il 1730 ed il 1744, in parentesi quadre le correlative espunzioni):

Or tutte queste cose e ragionate da noi e narrate da altri d'intorno [intorno] ad Omero e i di lui poemi, senza punto averloci noi eletto o proposto [senza averloci punto proposto], tanto che nemmeno avevamo sopra ciò riflettuto, quando (né con tal metodo col quale questa Scienza si è ragionata [ora è questa Scienza ragionata]) [né con tanta copia affollata di pruove] acutissimi ingegni d'uomini eccellenti in dottrina ed erudizione, con leggere la Scienza nuova <la prima volta stampata>, sospettarono che [l'] Omero finor creduto non fusse vero: <tutte queste cose, dico,> ora ci strascinano ad affermare che tale sia advenuto di Omero appunto quale della guerra troiana, che, quantunque ella dia una famosa epoca de' tempi della storia, pur i critici più avveduti giudicano che quella non mai siesi stata fatta nel mondo. E certamente, se, come della guerra troiana, così di Omero non fossero certi grandi vestigi rimasti, <quanti sono i di lui poemi>, a tante difficoltà si direbbe che Omero fusse stato [finto] un poeta d'idea, il quale non fu particolar uomo in natura. Ma tali <e tante> difficoltà, e insieme i poemi di lui pervenutici, sembrano farci cotal forza d'affermarlo per la metà: che quest'Omero sia egli stato un'idea ovvero un carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano, cantando, le loro storie.

Già la prima affermazione di Vico merita un supplemento d'indagine: nella *Scienza nuova* del 1725 erano contenute osservazioni sulla teoria omerica, che, tuttavia, non spinsero l'autore a formulare una trattazione organica della materia, e a rivelare che «l'Omero finor creduto non fusse vero»; ma a questa conclusione giunsero acuti lettori di quella *Scienza*, senza tuttavia applicare il metodo vichiano d'indagine, né addurre una così ricca messe di prove. Il terzo libro della prima *Scienza nuova* era dedicato ai 'Principi di questa scienza per la parte delle lingue' ed i capitoli XX e XXI (in realtà XXI e XXII) contengono una trattazione 'Della sapienza e della divina arte di Omero' e 'Come i prin-

cipi delle scienze riposte ritruovati dentro le favole omeriche'. Desta naturale meraviglia che non Vico, ma alcuni ingegnosi lettori abbiano tratto conclusioni relative alla figura di Omero: un'aporia che Perrotta ha cercato in effetti di spiegare suggerendo un Vico dapprima critico analitico del testo omerico (all'epoca del *De constantia*), quindi filologo sintetico nella prima *Scienza ed infine tornato su posizioni analitiche e perfino alla negazione della personalità di Omero nel 1730 e 1744. Ma, a ben vedere, Vico non solo non nega la figura del poeta greco, ma la sua attenzione è rivolta piuttosto ad altro.*

«Senza punto noi averloci eletto o proposto»: il fine primario della *Scienza nuova* non è di costruire un trattato di estetica, né di risolvere questioni letterarie *à la page*. Ma ancor più importante: «né con tal metodo col quale ora questa Scienza si è ragionata»; l'espunzione del riferimento alla «copia affollata di prove», nel passaggio dall'edizione 1730 a quella del 1744, è significativa. Non è questione di quantità o qualità delle prove, ma di metodo d'indagine; cioè, ancora una volta, in discussione è il «criterio di verità» (ossia la filosofia che giudica la filologia, come Vico afferma assiomaticamente fin dall'inizio).

Ma cosa sospettarono questi ingegnosi lettori della prima *Scienza nuova*? «Che Omero finor creduto non fusse vero», o ancor più chiaramente con l'articolo determinativo della versione 1730: «l'Omero finor creduto non fusse vero». Vico non nega qui esistenza e personalità al poeta dell'Iliade (e solo altrove si pone il problema dell'attribuzione dei due poemi maggiori ad uno stesso autore), afferma solo che quell'Omero, con i caratteri che tradizionalmente gli sono stati fino ad allora attribuiti – nell'antichità con le *Vite*, e poi in età moderna dai dotti –, non è verace, è un falso, una costruzione artificiale (storicamente motivata). Dunque è esistito un Omero, ma non quello «finor creduto». Proseguendo nella lettura, altri elementi concorrono a sottolineare questa posizione.

L'impiego del verbo «strascinare», insieme ai sospetti, evidentemente manifestati al Vico, dagli «acutissimi» lettori della prima *Scienza nuova* concorsero, nell'interpretazione che del § 873 offre il Nicolini, a sottendere una sorta di disagio psicologico del filosofo di fronte alla questione omerica. E il Perrotta ha giuste ragioni di censurare questa deminutio del metodo vichiano. Certo, Vico afferma che non essendosi egli proposto come fine quello di un'indagine sul poeta greco, ed avendogli invece suggerito alcuni dotti amici che egli aveva, in verità, posto le basi per una nuova interpretazione della teoria omerica, ecco che, giunto alle redazioni del 1730 e poi del 1744 della *Scienza nuova*, egli si propone di offrire in maniera più organica un'esemplificazione del suo metodo critico, applicato a una questione letteraria di primario interesse. Ma l'obbiettivo di Vico resta un problema di metodo scientifico (e

miglio diremo storiografico), non l'analisi estetica dei poemi omerici, se non come esempio dei risultati perseguibili in virtù del suo metodo. Ecco dunque che vengono a porsi su piani nettamente distinti, se non antitetici, i «sospetti» degli uomini d'ingegno rispetto alla teoria organica che Vico viene «strascinato» ad affermare.

Dunque il percorso dalle osservazioni omeriche anteriori al 1725 fino al terzo libro dell'ultima *Scienza nuova* si configura come esemplificazione metodologica applicata del sistema vichiano, e in questa chiave possono essere spiegate le oscillazioni presenti nell'esposizione, non come occasionali errori o inadeguatezze dell'impianto filologico, ma come testimonianze di un'indagine nel suo lento progresso.

E così Vico prosegue, i critici più avveduti negano che la guerra di Troia abbia mai avuto luogo, e parimenti negherebbero l'esistenza di Omero, date le innumerevoli aporie intorno alla sua figura presenti nella tradizione, se non vi fossero testimonianze più che solide, «certi grandi vestigi rimasti». Nel 1730 il periodo si chiudeva così: Vico non specificava ciò che doveva sembrargli chiaro, e cioè che i principali «vestigi» che si oppongono ad una negazione di Omero sono «i di lui poemi». Aver integrato quest'inciso nelle *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte* che conducono all'edizione 1744 è un segnale dell'attenzione filologica ai testi, come documenti primari relativi alle condizioni della produzione letteraria, è un richiamo alla severa puntualità filologica, tanto più necessario occupandosi di Omero, relativamente al quale le testimonianze biografiche esterne ai poemi risultano così inaffidabili.

Ebbene, se non esistessero i poemi si potrebbe riparare alle difficoltà suscitate dall' «Omero finor creduto», col dire che «Omero fusse stato [finto] un poeta d'idea»: la parola «finto», presente nel 1730 e poi caduta, è ancora un indizio importante. Se leggiamo il testo del 1744 Vico sembra affermare che la negazione della personalità di Omero, al pari della riduzione al rango ideologico di categoria storica attuato, ad esempio, per i sette re di Roma, potrebbe risolvere le «difficoltà», ma restano i «poemi» e dunque «sembrano farci cotal forza d'affermarlo [scilicet d'affermare che «Omero fusse stato poeta d'idea» e non già – come legge Perrotta – di «affermare Omero per la metà», cioè di affermarne un'esistenza dimidiata] per la metà». Vico ha attuato una semplificazione rispetto alla versione del 1730: infatti se leggiamo «fusse stato finto», dobbiamo pensare ad una severa critica mossa dal filosofo napoletano alla tradizione degli studi omerici: di fronte alle innumerevoli aporie che l'Omero personaggio storico presenta, «si direbbe che [...] fusse stato finto [scilicet fosse stato artatamente costituito come] un poeta d'idea». Questo è un rovesciamento della usuale concezione relativa al pensiero omerico vichiano: non

è Vico che attua la riduzione di Omero a «personaggio ideale», nel quale magari confluiscono i tratti di più poeti o di più popolazioni della Grecia, ma questa riduzione è un errore determinato dalle difficoltà intrinseche alla teoria omerica, errore cui Vico mette riparo, riaffermando la personalità di Omero, e sostenendo la sua riduzione a «carattere eroico» solo «per la metà». Così è possibile spiegare anche le oscillazioni presenti nella costruzione di Vico stesso: la sua *Discoverta* è un'applicazione in fieri del suo metodo storiografico, ed ecco che egli riproduce gli elementi che conducono alla negazione della personalità di Omero e alla riduzione in «carattere eroico», ora sostenendoli se accettabili, ora confutandoli, fino a dispiegare una nuova e personale fisionomia di Omero. L'Omero, dunque, non è quello «finor creduto», cioè il frutto della finzione tradizionale che ha conglobato su quel nome una molteplicità di caratteri discordanti, ma è ad uno stesso tempo poeta singolare e «carattere eroico d'uomini greci, in quanto essi narravano, cantando, le loro storie». Tutto questo era stato visto con estrema chiarezza da Benedetto Croce, fin dal 1910: «Ma nel fondo di quella risoluzione di Omero in un carattere poetico [...] era la scoperta della lunga e laboriosa genesi storica attraverso cui era passata la materia di quei poemi, che, in questo senso, ben potevano dirsi prodotto di collaborazione dell'intero popolo greco. La sostituzione a Omero di un popolo di Omeri fu, anche questa volta, la mitologia tessuta dal Vico sulla propria scoperta: mitologia che deve essere ritradotta in prosa scientifica».

Il capitolo quinto nel volume di Ferreri è dedicato a un documentato ragguaglio sul duplice problema 'questione omerica/questione della scrittura' nella seconda metà del Settecento, ed in tale quadro offre un'utile sintesi delle posizioni di Cesarotti. Infine il capitolo sesto ha quale protagonista Viljoison e la sua 'riscoperta' del codice Marciano di Omero (A). Chiude il percorso la figura di Friedrich August Wolf (pp. 280-298) e lo straordinario successo che arrise ai *Prolegomena*: «il successo va innanzitutto fatto risalire – scrive assai opportunamente Ferreri – a fattori esterni e istituzionali, cioè al ruolo che venne attribuito dalla riforma dell'Università promossa da Humboldt ai *Prolegomena*, nei quali si vide il punto di riferimento per la filologia classica, disciplina ancora alle prime armi ma che, traendo esempio da Wolf, avrebbe potuto ottenere un peso intellettuale e una legittimità non ancora posseduti. Abbastanza presto prese piede un vero e proprio *culto* di Wolf *eroe eponimo della razza dei filologi tedeschi* [parole di Niebuhr]. Accanto ai fattori esterni vanno posti quelli intrinseci ai *Prolegomena*. Innanzitutto lo stile conciso, polito, elegante con cui sono scritti. Unica è la capacità di Wolf di dare una nuova rilevanza alle idee correnti. Unica è la sua forza argomentativi (in alcuni casi davvero eristica), l'abilità nel far valere l'*argumentum e silenzio*, il 'mestiere'

con cui quando manca l'evidenza, anziché alla definizione puntuale, si ricorre alla negazione della tesi opposta o a formulazioni vaghe la cui ambiguità è annullata dalla esposizione compatta, convincente, all'apparenza senza smagliature». Parole che riecheggiano gli analoghi giudizi sanciti da Sebastiano Timpanaro intorno alla altrettanto eccezionale fortuna di Lachmann e che designano efficacemente la consapevolezza con cui, all'inizio dell'Ottocento, la filologia classica tedesca alimentò il proprio mito, finendo per nascondere nell'ombra precedenti assai significativi o tesi eterodosse ma parimenti feconde: è questo il caso del barone de Sainte Croix, al quale Ferreri dedica un preciso capitoletto (pp. 313-315: su questo ellenista si attende una biografia e l'edizione della corrispondenza a cura di M. S. Montecalvo).

Ricco e assai utile per tutti gli studiosi che vogliono accostarsi, anche con differenti punti di approccio, alla questione omerica nell'Europa moderna, questo libro di Ferreri spicca come il frutto di una ricerca assai impegnata ed estremamente avveduta nelle prospettive ermeneutiche. Se in questa sede abbiamo sollevato alcune osservazioni, esse nulla tolgono al pregio e all'importanza dell'opera, ma vogliono essere considerate come supplementi, forse degni di qualche attenzione, per chi appunto intenda valersi di questa indagine nell'orizzonte della varia umanità.

RAFFAELE RUGGIERO

TADAO UEMURA, *Muchō no ansanburu*, Tokyo, Miraisha, 2007, pp. 282.

Il titolo di questa raccolta di saggi può essere tradotta in italiano con *Ensemble atonale*, per indicare una serie di riflessioni sparse, di scritti di differenti nature, collazionati insieme e proposti al lettore secondo un ordine preciso e rigoroso che tuttavia non è quello classico dell'argomentazione. Si tratta di contributi che in un certo senso assumono la forma della vita stessa dell'autore, carichi delle sue emozioni e delle sue riflessioni.

Tadao Uemura, già professore all'Università di Tokyo per le Lingue Straniere, è il maggiore esperto di Vico in Giappone. I suoi studi, a cavallo tra filosofia, sociologia e storia, lo hanno portato a confrontarsi con gli influssi dominanti della cultura contemporanea e con i più famosi intellettuali del suo tempo in un processo di continua formazione (l'autore userebbe l'etimo tedesco *bildung*) il cui racconto si fonde in queste pagine con l'esame dei temi più centrali della nostra epoca. *Muchō no ansanburu* consta di quattro parti, ognuna formata a sua volta da vari brevi saggi. Se la prima funge da introdu-

zione e si caratterizza per un marcato autobiografismo, la seconda scandaglia le profondità, le potenzialità e i limiti del pensiero post-coloniale. La terza sezione, tornando in parte sugli argomenti trattati nella prima, consiste in una riflessione sulla storia, sul suo metodo e sui compiti che le sono propri. La quarta ed ultima affronta questioni legate alla teoria, alla prassi politica e all'etica, accorpendo questi temi a considerazioni storico-psicologiche, quali la relazione tra trauma, memoria e storia.

La storia, più di ogni altra cosa, è il volto di noi che viviamo 'ora'. Volgiamo i nostri occhi al passato e ritorniamoci con la memoria, usandolo come chiave interpretativa per risolvere i problemi che incontriamo o i dolori e i desideri che viviamo nel presente. Così la voce che da esso si innalza, giungendoci all'orecchio ci orienta nel nostro cammino verso il futuro. Tuttavia, oggi non possiamo far a meno di riconoscere di essere in una situazione stranamente paradossale nei confronti della storia. Anche se volgendo al passato riusciamo a sentirne la voce, per ottenere un tale risultato è necessario un metodo particolare. Il passato di per sé non ci racconta nulla. Tuttavia viene da chiedersi se noi, oggi, non siamo posti in una condizione di estrema difficoltà per quanto riguarda la scoperta e il possesso di un metodo tanto essenziale.

Da un simile *incipit* parte Tadao Uemura per ripercorrere le nostre mancanze cognitive, la nostra incapacità presente di riconoscere e di riconoscerci nel passato e individuarne le cause. A suo parere, questi limiti vanno cercati nell'ossessivo perfezionamento di un metodo assolutizzato, ormai slegato da ogni finalità estrinseca cui dovrebbe fare capo. Davanti a un simile fallimento, siamo chiamati a riconsiderare alla radice la Storia e il metodo di approccio alla realtà che le è proprio.

È questa una necessità intellettuale che, secondo l'A., è già stata evocata nel dibattito contemporaneo. Il XIX secolo ci ha lasciato traccia del medesimo interrogarsi, ad esempio nella seconda delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Rileggendo la storia dell'ottocento tedesco, Uemura mostra il trasformarsi della cultura storica da strumento per la vita, fonte di ideali e modello di azione, a oggetto di studio inerte. È nel fallimento politico, in questo caso in quello dei moti del 1848, che coglie il passaggio dalla vitalità all'arido solipsismo. Il venire in auge del Positivismo segna così il trapasso della storia da 'riferimento per la vita' a sapere inteso come oggetto fenomenico della scienza.

Oggi però noi non viviamo più, secondo Uemura, la condizione di 'eccesso storico' denunciata da Nietzsche. I principi rivoluzionari illuministi, cristallizzati nell'imperante capitalismo, ci hanno lasciato, grazie agli sviluppi delle

tecniche di informazione dopo la seconda guerra mondiale, un mondo privo di storia, dominato da una ragione strumentale e funzionale. Se in queste osservazioni sarà facile scorgere l'influsso della scuola di Francoforte (Uemura cita espressamente Habermas, ma non può sfuggire anche la consonanza con un'opera quale *Eclissi della ragione* di Horkheimer), quando si tratta di prefigurare una via 'altra' di avvicinarsi al mondo nelle sue dimensioni passate e presenti, è ad autori italiani che va il pensiero dell'A. In particolare, Uemura riconosce un forte debito nei confronti di Carlo Ginzburg, in cui rintraccia una prassi esperienziale in grado di mostrarci le condizioni alle quali può darsi comprensione storica. Qualcosa che può essere definito 'applicazione di una morfologia storica', in accordo con la definizione data dallo stesso Ginzburg dei suoi studi:

Improvvisamente mi accorsi che nella ricerca in corso da anni sul sabba stavo adoperando un metodo molto più morfologico che storico. Raccoglievo miti e credenze provenienti da ambiti culturali diversi, sulla base di affinità formali. [...] Le connessioni storiche note non potevano guidarmi, perché quei miti e quelle credenze (indipendentemente dalla data in cui affioravano alla documentazione) potevano risalire a un passato molto più antico.

La prospettiva ginzburghiana, considerata nella parte finale del volume anche attraverso l'interpretazione datane da studiosi nipponici quali Hiroyuki Ninomiya, permette di intravedere gli indizi di una possibile unità originaria della cultura sciamanica, una patria culturale comune a tutti gli uomini. In questa ipotesi e nella prassi che la istituisce si riconosce entusiasta Uemura, rintracciando in essa l'antitesi del dominio del metodo e della tecnica occidentali. Una teoria che non necessita di essere positivisticamente convalidata, proprio in quanto tale offre la possibilità per un superamento della crisi del paradigma scientifico attuale che lo studioso giapponese ha sempre avuto presente e della quale ha trattato ampiamente nel corso dei suoi studi. Riferimenti culturali fondamentali per Uemura sono infatti l'opera di Giambattista Vico e Edward Said, ai quali sono dedicati alcuni dei saggi che compongono il volume.

Il tema dell'origine e degli 'inizi' quale senso del sapere è ciò che lega la lettura vichiana di Uemura e di Said, come emerge chiaramente nel corso dell'opera, specialmente nell'epitaffio composto dall'A. in occasione della morte dello scrittore palestinese. Entrambi vedono in Vico colui che ha penetrato per primo il senso del paganesimo originario quale inizio senza principio, sempre già nascosto nel mito dell'origine divina. La possibilità vichiana della reiterazione di tale uscita dalle origini come fuoriuscita dal centro e ripetizione e

ritorno alla differenza è l'aspetto teoretico che più interessa sia Uemura sia Said, insieme alle conseguenze indissolubilmente pratiche di questa teoria.

Se Said, ricordato anche con un commento all'intervista da questi rilasciata a Tariq Ali, pubblicata col titolo *Conversations with Edward Said*, è in un certo senso il punto di arrivo non solo teoretico, ma anche emozionale e affettivo del processo intellettuale di Uemura, il mezzo che lo conduce ad un simile approdo è la riflessione su Giambattista Vico. Evidentemente influenzato dalla storia culturale, dalle tendenze poststrutturaliste ed in certa misura, come si è detto, dalla scuola di Francoforte, Uemura vede in Vico la possibilità di uscire da una storia che sia accumulazione positivista dei dati, verso un sapere critico e orientato alla vita. Soprattutto, sulla scia del *De nostri temporis studiorum ratione*, da lui tradotto nel 1987 insieme a Chikara Sasaki per i tipi della Iwanami Shoten, lo ritiene il fondatore di una prassi storica che riconsidera il rapporto tra teoria ed esperienza nella storia, e apre uno spazio etico (*prudentia*) dove la vulgata della modernità vede solo il darsi di *scientia*. Inoltre, in Vico vi sarebbe, *in nuce*, un atteggiamento 'altro' nei confronti della storia, anticipatore di ciò che Uemura definisce 'storia poetica' o 'simbolica' e della quale si fa sostenitore in uno stimolante dialogo con intellettuali quali Hayden White, Dominek LaCapra e, nuovamente, Carlo Ginzburg. Parole chiave di un simile approccio sono l'eterotopia, il pensiero postcoloniale, uno sguardo al diverso che risente di una spinta eterologa. È questo uno degli aspetti più interessanti dell'opera di Uemura, che lo connette a personaggi quali Gayatri Chakravorty Spivak, della cui opera e del suo influsso sul proprio pensiero tratta in due dei saggi qui pubblicati.

A Vico, in particolare, è dedicato il secondo saggio, *Vico e la crisi delle scienze europee*. Il corpo originale del brano è tratto dall'intervento letto al Convegno internazionale tenutosi a Napoli tra il 10 e il 12 novembre 2005 dal titolo *Vico e l'Oriente. Cina, Giappone, Corea*. Non mi dilungo su questo scritto, che si può leggere nella versione italiana in questo «Bollettino» XXXVIII (2008) 1, e in lingua inglese negli Atti del Convegno, di recente pubblicati a cura di D. Armando, F. Masini, M. Sanna (Roma, 2008).

La parte più interessante del volume è rappresentata dal primo saggio, intitolato *Ripensare la storia al tramonto della storia*, che costituisce una introduzione non sistematica a una buona parte di quanto si è scritto sinora e che assume la materia della trattazione in una cornice autobiografica. È la spiegazione e la giustificazione di un percorso personale, inserito in una disamina generale sul metodo degli studi giapponesi intorno a questi temi. Emergono correlazioni e rapporti dai quali è possibile farsi un'idea di un clima culturale e comprendere come alcuni autori e determinate tematiche siano al centro dell'interesse degli studiosi nipponici. Uemura integra così dibattiti a noi più noti

con il pensiero di suoi connazionali, ampliando il senso di questi. Compaiono una lista di opere e nomi, alcuni dei quali ritornano a tratti nel resto del volume, quali ad esempio, quello dell'altro grande vichiano giapponese, traduttore negli anni settanta della *Scienza nuova*, Shimizu Ikutarô.

Per quanto riguarda G. C. Spivak, che insieme a Said è al centro del volume, ma che non compare nel primo saggio, nei suoi lavori tradotti in giapponese Uemura vede il superamento dello stesso pensiero post-coloniale nella consapevolezza dell'avvenuto passaggio a un paradigma politico-ideologico transnazionale. Si muove tra l'articolo *Può il subalterno parlare* e il volume del 1999, *Critica della ragione post-coloniale*, tradotto di recente anche in italiano, valutando l'importanza di alcune riflessioni in essi contenute. Al contempo, rimane dubbioso davanti a molti punti del pensiero della studiosa indiana, specialmente per quanto riguarda la rilettura di Marx e della categorizzazione dei sistemi produttivi. Alla fine evita di esprimere un giudizio complessivo. Il tema che più sembra cogliere la sua attenzione è comunque quello delle conseguenze della globalizzazione sul mondo in cui viviamo. Il problema ritorna più avanti nell'interrogazione sul modificarsi del rapporto tra storia e memoria dal modello dell'identità nazionale ai nostri giorni. Uemura ripubblica qui l'intervento preparato per un simposio tenutosi all'Università delle lingue straniere di Tokyo, fondato su tre punti chiave da esaminare: 'Narrazione storica come tecnica della memoria', 'Stato nazionale e memoria condivisa' e 'Memorie di guerra'. Salta agli occhi la lettura ragionata di storici francesi quali Revel e Nora, l'ultimo citato espressamente insieme al progetto da lui condotto, *Lieux de la memoire*. Sempre nel campo della narrazione storica, i confronti dell'A. non si limitano a un dialogo con studiosi europei. Ad esempio, in un altro scritto dal titolo *Narrazione storica e etica* l'interlocutore principale diventa il giapponese Tetsuya Takahashi, famoso anche in occidente per il suo lavoro sul significato politico, morale e legale delle visite di stato a Yasukuni, il santuario dove sono sepolti criminali di guerra giapponesi.

Vale la pena infine di ricordare l'ultimo capitolo, nel quale Uemura recupera, tramite la lettura dell'opera di Keitoku Okamoto e di Kenichi Tanigawa, i caratteri di una 'insularità' nel contesto giapponese, quella degli abitanti di Okinawa. Riporta il dibattito intorno a concetti quali quello di comunità, convivenza e autodeterminazione. È il suggello di questa serie di saggi dei quali non si dà unità evidente. Uno sguardo che, sprofondandosi nella dimensione locale, riconosce infine la presenza delle categorie elaborate e discusse nelle pagine precedenti.

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO*

1. ARMSTRONG Richard H., *From Huponoia to Paranois: On the Secular Co-optation of Homeric Religion in Vico, Feuerbach, and Freud*, in «Classics@», 3, 2006 (http://chs.harvard.edu/chs/issue_3_the_homerizon).

Il saggio discute la lettura della religione omerica all'interno del processo di secolarizzazione della cultura occidentale degli ultimi secoli, un cui tratto è rappresentato, dice l'A., dalla «naturalizzazione della mythopoeia, ossia dall'interpretazione dell'impulso mitopoietico come naturale capacità umana di narrativizzare l'esperienza umana del mondo». Si tratta di un «nuovo atteggiamento ermeneutico» che «ha condotto alla psicologizzazione della religione omerica e al suo privileggiamento in qualità di scena primaria dell'immaginazione e dell'autocomprensione umana, rendendola disponibile per diversi tipi di elaborazione umanistica». Il saggio isola tre fasi di tale elaborazione, che corrispondono appunto all'interpre-

tazione che della religione omerica hanno dato il pensiero di Vico, di Feuerbach e di Freud: vale a dire (prima fase) «l'emersione nella *Scienza nuova* di Vico (1744) di un intrinseco apprezzamento per la *sapienza poetica* incarnata dai poemi omerici in quanto rappresentanti di un peculiare modo di pensare, apertamente paragonato alla mentalità infantile e al linguaggio corporeo»; quindi (seconda fase), l'emersione col Feuerbach della *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums* (1857) di una «teoria della proiezione psicologica adoperata per descrivere il fenomeno della religione nel suo complesso»; e infine (terza fase) la trasformazione nell'opera di Freud dell'«ancora ottimistico progetto di umano rischiaramento di Feuerbach (?) in una tragica descrizione dell'incommensurabilità del desiderio umano di contro alla civilizzazione umana». In questo quadro Vico è interpellato non come diretto antecedente del «naturalismo mitopoietico»

* 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.], Fabrizio Lomonaco [F. L.], Josep Martinez Bisbal [J. M. B.], Roberto Mazzola [R. M.], Miguel A. Pastor Perez [M. A. P. P.], Leonardo Pica Ciamarra [L. P. C.], Monica Riccio [M. R.], Alessandro Stile [A. S.], Fulvio Tessitore [F. T.]

co» degli ultimi secoli ma piuttosto in qualità di momento esemplare «della transizione dalla tradizione allegorica di antico lignaggio, che attribuiva al mito antico un'arcana sapienza, ad una nuova tradizione, che ha ricercato piuttosto ciò che Vico definiva la 'sapienza poetica' e anche – il che è forse pure più importante – la 'sapienza volgare'». Le pagine del saggio dedicate a Vico ricostruiscono così il passaggio dalle concezioni del *De antiquissima* a quelle della *Scienza nuova*, con l'obbiettivo di illustrare il ragionamento vichiano quale caso esemplare «di come Omero venga coinvolto in un progetto totalizzante di comprensione storica, che muove dalle conquiste epistemologiche della modernità (la scienza nuova) e però fa fortemente affidamento su una particolare ricostruzione del passato», per la quale quest'ultimo «non è auto-evidente (?), è autorevole e tuttavia mistificato, lapidario e tuttavia bisognoso di decifrazione», ma allorché «decodificato in modo appropriato», ecco che «mette allo scoperto verità primordiali, cui la modernità deve prestare ascolto onde poter superare la propria alienazione storica ed esser presente a se stessa come totalità umana».

[L. P. C.]

2. BELLI Margherita, recensione a G. VICO, *La Scienza nuova*, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna (Napoli, A. Guida, 2004), in «Nouvelles de la République des Lettres», 2008, 1, p. 144.

3. CACCIATORE Giuseppe - MARTIRANO Maurizio, *Giambattista Vico e Vincenzo Cuoco nella tradizione della filosofia civile italiana*, in *Il pensiero politico meridionale*, a cura di G. Minichiello e C. Gily,

Avellino, Edizioni del Centro Dorso, 2008, pp. 219-235.

In ragionata e documentata sintesi gli A. affrontano il tema partendo dai complessi rapporti tra 'metafisica' e storicità in Vico e richiamando le note pagine del *Liber metaphysicus* e, specialmente, quelle non meno rilevanti del *Diritto universale*. Qui in gioco è la centrale funzione del diritto proprio in relazione alla metafisica quale «critica del vero» che riformula il nesso idealità-realtà, impegnando il filosofo napoletano nella definizione della «socialità della natura umana» (pp. 220, 221). Sono, quindi, sottolineate le prerogative dell'umanità nel processo di civilizzazione, per proporre uno stimolante avvicinamento alle riflessioni kantiane sull'origine e il progresso della storia. Riflessioni tanto suggestive quanto – a mio avviso – delicatissime sul piano critico-storiografico, laddove il «disegno della natura» kantiano non è il piano della «cognizione dell'umana natura» vichiana e l'*idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* non è l'universale storicizzato nel *diritto naturale delle genti*. E, tuttavia, quelli selezionati sono motivi tenuti strettamente legati ai temi del vichismo di Cuoco e del suo tempo, sensibile proprio al filosofo del *De antiquissima* (più che a quello del *Diritto universale*) e al Vico-Kant, presente, poi, nelle pagine di un altro vichista-kantiano dell'Ottocento, il Colecchi: «Cuoco è in grado di mettere in campo alcuni elementi che resteranno tipici nella valutazione del filosofo napoletano, quali [...] la sua capacità di innovare le 'scienze dell'uomo'» (p. 226). Sul tema sono acute le osservazioni circa il nesso tra la scienza e il momento «pratico-civile» soprattutto in relazione ai giudizi cuochiani negli scritti giornalistici (curati, nel 1999, proprio dal Martirano in collaborazione con D. Conte). Si tratta di quel-

li dedicati all'opera di Antonio Sementini (p. 228) e alle riflessioni sulla «medicina civile» di John Brown, sulla «sensazione» e l'«associazione delle idee», «principi cardini dell'ideologia» (p. 229) che riportano ancora a Kant per il richiamato tema della «perfettibilità», reso alternativo, da Cuoco, all'«ipotesi sensistica» e alla «variante ideologica» (p. 231), perché alimentato dall'azione reciproca delle nazioni in un contesto etico-civile: «Proprio grazie a questa vocazione 'pratica', capace anche di rivisitare e di confrontarsi con le prospettive gnoseologiche ed antropologiche della filosofia moderna, Cuoco privilegia le forme in cui si oggettiva la vita umana in modo che anche la sua prospettiva politica si apriva ad un'arte critica capace di comprendere la specificità delle cose e degli avvenimenti in esplicita connessione con il dibattito europeo sulla storia» (p. 232).

[F. L.]

4. CICCARELLI Pierpaolo, *De iure Romano ex ratione civili interpretando. Zur Wende der politischen Philosophie zur Geschichtsphilosophie bei Vico*, in *Ars Iuris. Festschrift für Okko Behrends zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. M. Avenarius, R. Meyer-Pritzl, C. Möller, Göttingen, Wallstein, 2009, pp. 87-118.

La celebre osservazione di Hannah Arendt – «ogni volta che l'età moderna aveva motivo di sperare in una nuova filosofia politica, si trovò di fronte ad una filosofia della storia» – tocca, con grande acutezza, uno dei punti nevralgici del successivo dibattito sul pensiero vichiano, vale a dire la questione della sua 'political'. Non è, tuttavia, filologicamente fondata su un'analisi testuale. L'intento di Ciccarelli è proprio quello di colmare

questa lacuna, individuando quindi, nei testi vichiani, il punto – i punti – in cui è visibile la conversione della filosofia politica in filosofia della storia. La traccia seguita nel saggio è quella che dal *De ratione* conduce al *De uno*; più precisamente: dalla ricostruzione della storia del diritto romano contenuta nel cap. XI del *De ratione*, ai luoghi del *De uno* che a quel capitolo si riferiscono. In questi luoghi è esplicitata la conversione del concetto di *ratio civilis*, ossia *ratio status*, in *Divina Providentia*; nocciolo, secondo Ciccarelli, di quel passaggio dalla filosofia politica alla filosofia della storia. Con il sostegno di un serrato raffronto testuale, Ciccarelli argomenta la sua tesi interpretativa, secondo la quale il passaggio è motivato dal tentativo di scongiurare il fenomeno politico della decadenza. Non si traduce però, questa conversione, in una spoliticizzazione, bensì in una radicalizzazione della 'political' del pensiero vichiano.

[M. R.]

5. CROCE Benedetto-VENTURI Franco, *Carteggio*, a cura di S. Berti, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. LXXII-88.

Assai interessante il piccolo carteggio tra Croce e Franco Venturi, pubblicato nella serie dell'epistolario crociano, promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli, e curato, con giusta sovrabbondanza, dalla Berti. *L'Introduzione*, che è un vero e proprio contributo alla conoscenza della formazione del giovane storico, occupa più pagine (65) di quante contengono le 40 lettere dei due interlocutori, con l'aggiunta di altre 10 di diversi corrispondenti, più o meno attinenti ai rapporti Croce-Venturi e alla loro evoluzione, specie nei mesi finali della

guerra e dell'immediato dopoguerra. Le lettere vanno da una prima del Venturi da Parigi (24-10-1937) ad un'ultima, anch'essa del Venturi, del 14-10-1950. Interessanti per conoscere gli studi del giovane storico, specie nel periodo del confino poliziesco ad Avigliano, documentano il non sempre sufficientemente conosciuto appassionato ruolo del filosofo nel sostenere i giovani antifascisti ed egualmente le non sempre adeguatamente apprezzate aperture tematiche e storiografiche del vecchio maestro, sollecito a seguire e indirizzare le scelte autonome di giovani intelligenti. Qui vanno segnalate le lettere di argomento vichiano, che, in particolare, riguardano le ricerche del Venturi su Nicolas-Antoine Boulanger, confluite nel volumetto *L'antichità svelata e l'idea di progresso in N.-A. Boulanger*, edito da Laterza nel 1947 per interessamento e volontà di Croce. In proposito è interessante quanto concerne la determinazione delle conoscenze, presunte o effettive, che di Vico ebbe il Boulanger (cfr., la lettera di Croce del 14-8-1946) e del «plagio», che Venturi ritiene «leggenda creata da Galiani», giacché egli era «giunto alla convinzione che Boulanger non conosceva Vico» (cfr., la lettera del 25-8-1946). Il che Croce, in qualche misura, contesta. «Badi – scriveva il 6-9-1946 – che, se l'accusa di plagio è infondata certamente, era quella la forma in cui nel Settecento si notavano i rapporti e le somiglianze. E il riscontro del Boulanger con Vico fu notato da più parti in Italia e non è una osservazione del solo Galiani». Ancor più interessanti sono alcuni altri elementi emergenti dallo scambio epistolare. Tali, ad esempio, le notizie circa l'interesse del Venturi a condurre «una ricerca sull'interpretazione storica sull'illuminismo del romanticismo e idealismo» (lettera del 17-8-1941). Il che lo induce a studiare «l'insieme di tutte le opere di

Vico», del quale dichiara di avere «una conoscenza troppo frammentaria», e poi Hegel «storico dell'illuminismo», ed ancora – notizia al tutto nuova – W. v. Humboldt, del quale, in una lettera del 6-8-1942, dice di «andar percorrendo volume dopo volume l'edizione Leitzman [...] con molto interesse». Nella stessa direzione di interesse vanno segnalate le riserve sollecitamente nutrite su «la *Storia dell'illuminismo* [sic] di Cassirer», che lo lascia «molto insoddisfatto» a confronto degli «elementi di interpretazione che son racchiusi nella polemica hegeliana» [17-8-1942]. A ciò si aggiunge l'interesse per Dilthey, delle cui opere chiede notizie al Croce, il quale gli comunica il 14-8-1942 che le opere del filosofo tedesco sono «a Napoli nella Biblioteca della Facoltà di Lettere» (notizia che par bisognosa di conferma alla curatrice, forse per bilanciare le lamentele di Venturi circa le deficienze in materia delle biblioteche torinesi [cfr., lettere dell' 8-6-1946 e 6-11, forse dello stesso '46]: quasi una conferma, un secolo dopo, di quanto rilevato, nel 1848, dagli esuli napoletani, per esempio P. Villari). Un ultimo gruppo di lettere, tra agosto e novembre 1947, quando Venturi fu a Mosca, riguardano la fortuna di Vico nell'Unione Sovietica. Venturi fornisce a Croce numerose notizie bibliografiche e dice di volergli inviare alcune pubblicazioni, che il filosofo considera utili per il ponderoso rifacimento della sua bibliografia vichiana, a cui accudiva Fausto Nicolini. In proposito va dato atto alla dotta curatrice dell'attenzione con cui verifica e precisa le informazioni fornite dal Venturi. Non è questa la sede per tornare sullo sviluppo della valutazione crociana dell'Illuminismo (negli stessi anni avviata anche dall'Omodeo), ma è certo che queste lettere hanno un interesse che supera i pur importanti argomenti da esse trattati, anche

e specialmente per quanto riguarda il giudizio di Croce sul Settecento riformatore in ambito filosofico.

[F. T.]

6. DROYSEN Johann G., *Historik, Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. v. P. Leyh und H. W. Blanke, Band. 1-2, Frohman-Holzboog, Stuttgart, 2007.

Nella ricca serie di materiali che H. W. Blanke ha raccolto ed edito per proseguire benemeritamente l'importante edizione critica della *Historik* droyseniana non va trascurato, in questa sede, un interessante ed importante accenno a Vico, che si legge nello *Entwurf für das Fach Geschichte* del 1882 (II, 2, pp. 511-520). Vico viene citato in siffatto abbozzo che è valutato da Droysen come un invito ad uno studio specifico che deve interessare i giovani storici se intendono, come devono, curare «die Wissenschaft der Geschichte». La natura di una siffatta disciplina investe in particolare la qualità della considerazione delle cose umane, che sono l'oggetto della scienza storica. Ragion per cui il conseguimento di siffatta qualità richiede un particolare rigore capace di garantire sicurezza ad uno studio che sia metodologico e formale. Droysen non manca di specificare le vie da percorrere per conseguire la individuata, necessaria finalità. Esse sono: 1. La conoscenza generale dei confini raggiunti dalla storia; 2. La conoscenza e la pratica nell'impiego dei mezzi e dei metodi con i quali lavora lo studio storico; 3. La conoscenza e l'armonia delle forme di manifestazione a cui in particolare si rivolge la ricerca storica. E Vico viene ricordato (p. 518) come uno degli autori dei capolavori che un giovane storico deve leggere e studiare nell'ambito della terza linea di

indagine necessaria a conseguire una corretta formazione.

[F. T.]

7. FLASCH Kurt, *Die Historisierung des Anfangs bei Bayle, Vico und Voltaire*, in «Zeitschrift für Ideengeschichte» I (2007) 2, pp. 29-44.

La prospettiva della storicizzazione degli inizi consente all'A. di ricostruire in una rapida carrellata i punti salienti della genesi della filosofia della storia, le cui svolte decisive egli riconosce negli autori citati nel titolo. La storicizzazione degli inizi, che in verità appare più un sintomo che una causa autonoma del processo che egli descrive, appare così contemporanea alla affermazione di una teoria evolutiva della storia e della natura – a prescindere se quest'ultima possa poi, come potrebbe sembrare dalla ricostruzione dell'A., essere ricondotta al solo genio di Voltaire.

[S. C.]

8. GANGEMI Giuseppe, *Continuità e discontinuità nel pensiero di Vico*, in «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto» LXXXV (2008) 4, pp. 577-611.

L'A. contrappone Vico al carattere, proprio della cultura illuminista, di «progettare a priori le azioni che devono essere compiute, nella consapevolezza che esse saranno eseguite come erano state concepite e comandate» (p. 578). Di contro a un sapere basato sul calcolo geometrico e matematico, il Vico squisitamente politico ne rigetta le conseguenze sulla formazione e la crescita dell'individuo, che viene sostanzialmente estraniato da

ogni partecipazione, laddove una classe dirigente deve costruire il sapere politico insieme ai propri cittadini. Dopo aver scandito cronologicamente le fasi importanti della vita di Vico, Gangemi ne esamina i «punti di continuità e discontinuità». Risultano tuttavia inesatti i riferimenti cronologici ai punti 6 e 7, dove, rispettivamente, leggiamo che Vico «Nel 1720 pubblica i tre volumi del *Diritto universale*» e «Nel 1721 pubblica un manifesto di un'opera che chiama *Sinopsi del Diritto universale* e i primi due libri di quest'opera: *De uno universi juris principio et fine uno* [...] e *De constantia jurisprudentiae* [sic]». In realtà il «manifesto» che anticipa lo stesso *Diritto universale* viene fatto stampare nel luglio 1720, mentre il primo tomo dell'opera [il *De uno*] vede la luce nel settembre dello stesso anno. Invece, nel 1721 uscirà il secondo tomo, cioè il *De constantia jurisprudentis*.

In particolare, tra le 'discontinuità', l'A sottolinea quella che separerebbe le prime sei *Orazioni inaugurali* e il *De ratione*, mostrando il progressivo spostamento di Vico verso la costruzione di una 'dottrina civile', che lo avrebbe danneggiato nella sua carriera accademica in quanto malvisto dall'autorità austriaca (che governerà a Napoli per ventisette anni). Inoltre, per la stessa ultima *Orazione*, Vico avrebbe subito critiche di natura filosofico-teologica, e forse, secondo l'A., la pubblicazione del *De antiquissima* era la risposta a queste critiche. L'ipotesi di Gangemi è quella di un'eccessiva propensione di Vico verso Hobbes (il tema del *verum-factum*) nella controversia di quest'ultimo con Robert Boyle sullo sperimentalismo scientifico. La natura del dibattito finiva infatti per investire il delicato rapporto tra religione e politica e in questo senso la richiesta di Doria perché Vico producesse uno scritto chiarificatore sarebbe all'origine del *De antiquissima*;

assolto questo compito, Vico si sarebbe dedicato alla sua riflessione sul diritto. L'A., a partire da queste considerazioni, si mostra critico verso il volume *Vico. Metafisica e metodo* (Milano, Bompiani, 2008), che presenta il *De ratione* e il *De antiquissima* in traduzione italiana con testo latino a fronte, accompagnate da saggi di Massimo Cacciari e dei suoi allievi Fraschilli, Greco e Murari. «Non c'è nei saggi di questo volume, e soprattutto non c'è nel saggio di Cacciari, una comprensione del *verum ipsum factum* di Vico. Questo impedisce, di fatto, di comprendere l'intera opera di Vico. Questa mancata comprensione si muove nel solco della tradizionale sottovalutazione storica e filosofica di Vico [...] Questa sottovalutazione inibisce, ancora oggi, la possibilità di connettersi al pensiero di Max Weber e a quello dei pragmatisti, con la conseguenza di restare, inevitabilmente, al di sotto delle consapevolezze della moderna filosofia e scienza politica americana. Le conseguenze che ne derivano, sul piano filosofico, ma soprattutto sul piano politico (in particolare per quanti si definiscono federalisti e auspicano una riforma federalista per l'Italia), sono particolarmente fuorvianti».

[A. S.]

9. GARCÍA Dora E. M., *Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viqueana*, in *El legado de Gadamer*, a cura di J. J. Acero et al., Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004, pp. 293-318.

Nell'analizzare il concetto di coscienza storica in Gadamer, considerato come elemento ermeneutico essenziale, l'A. indica tra gli aspetti di riferimento a Vico nell'opera gadameriana l'apertura a una razionalità più ampia per il richiamo

all'elemento di mediazione del linguaggio e, soprattutto, alla fantasia e dell'immaginazione come mezzi di penetrazione comprensiva nel passato.

[J. M. B.]

10. GIRARD Pierre, «Vico», in *Dictionnaire de philosophie*, sous la direction de J.-P. Zarader, Paris, Ellipses, 2007, pp. 605-607.

Assieme a Bruno, Campanella, «Galilée» e «Nicolas» Machiavelli, Vico completa la lista dei filosofi italiani recensiti all'interno di un'opera collettiva di impronta fortemente 'esagonale': quasi la metà degli autori cui è dedicata una voce sono francesi, pochissimi gli orientali e curiosamente assenti, fra questi ultimi, i cinesi. Il confronto con la tradizione filosofica francese costituisce la linea guida dell'articolo, che prendendo le mosse della critica di Vico all'epistemologia di Descartes, ripercorre in maniera sintetica ed esauriente gli aspetti salienti della filosofia vichiana evidenziandone la complessità e la capacità di stimolare tuttora «une littérature critique foisonnante, insoupçonnée en France» (p. 607).

[D. A.]

11. IPPOLITO Dario, *Il problema della proprietà nei Saggi Politici di F. M. Pagano*, in «Studi settecenteschi» XXV-XXVI (2005-2006), pp. 231-251.

Partito da una preliminare ricognizione delle varianti presenti nella seconda edizione (1791-1792) dei *Saggi* rispetto alla prima del 1783-'85, l'A. rileva che il tema esaminato non conosce alterazioni

fondamentali nella sua trattazione in termini di «diritto e di giustizia» (pp. 232 sgg.), alla luce di una legge di «conservazione» morale corrispondente a quella fisica: «Cardine del discorso di Pagano è l'idea, comune a quasi tutte le molteplici anime dell'illuminismo politico, di un diritto di natura al quale devono corrispondere le leggi positive. Le norme di tale diritto [...] sono inscritte [...] nell'«ordine delle cose naturali» che è il medesimo per l'universo fisico e per il mondo degli uomini. La legge fondamentale di quest'ordine, dalla quale tutte le altre derivano, consiste nel principio di conservazione di ogni essere esistente [...]» (pp. 235-236). Nell'edizione degli anni Novanta è più accentuato il confronto con il dibattito europeo (Grozio e, soprattutto, Locke e Pufendorf, tutti autori letti e discussi da Vico) e le tendenze 'collettivistiche' in esso rivalutate da Morelly nel secondo Settecento (p. 237) accanto alle più note tesi di Montesquieu e Rousseau. In tale contesto sono discusse le tesi genovesiane sul «rapporto tra popolazione e risorse» (p. 239), nonché quelle «conservatrici» di Grimaldi (qui analizzate non senza qualche approssimazione, p. 238) e le più distinte posizioni di Delfico e di Galanti (pp. 244 sgg.). Alla critica verso la giustificazione lockiana della «grande proprietà» e dell'accumulazione patrimoniale» (p. 242) si unisce il dissenso nei confronti della sostenuta uguaglianza naturale degli uomini che serve a motivare la paganiana «critica del contrattualismo» e le tesi su «disuguaglianza naturale e disuguaglianza politica». La dottrina sociale di Pagano si inserisce, così, in un'importante *lignée* illuministica, lockiana nella concezione della proprietà come diritto naturale e antilockiana nella configurazione di quest'ultimo come ciò che ambisce a modificare l'ordinamento economico della società,

ridefinendo le posizioni patrimoniali soggettive secondo parametri di giustizia. Non solo, la parte dell'analisi più interessata a Vico e al vichismo meridionale è quella in cui l'ammirazione del filosofo della *Scienza nuova* non fa velo all'indagato dibattito illuministico animato anche dai filosofi meridionali (da Galanti a Filangieri) in cui la posizione del Pagano si distingue per la critica assai ferma della «monarchia feudale»: un'associazione, questa, di termini che non trova riscontro nella ricostruzione vichiana, attenta alla storia delle «repubbliche» aristocratico-feudali. Il significato attribuito al «lavoro» e al «bisogno» (pp. 244 sgg.), in quanto motivi di legittima appropriazione privata (che hanno origine nell'opera di Vico e sono molto presenti nel vichismo meridionale, da Genovesi a Cuoco), consentono all'autore dei *Saggi politici* di radicalizzare la lotta contro le grandi concentrazioni proprietarie della nuova realtà feudale del Regno di Napoli: «Ed è questa polemica ad avere la priorità nella prospettiva politica di Pagano (e in generale degli illuministi meridionali): [...] il claudicante eclettismo teorico di Pagano trova quindi una spiegazione nelle finalità pratiche che dominavano la sua riflessione sulla società: le diverse e contraddittorie dottrine sociali ed economiche presenti nei *Saggi* vanno dunque considerate in rapporto alla concreta funzione politica che ebbero nella situazione storica della Napoli del tardo Settecento» (p. 249).

[F. L.]

12. LOMONACO Fabrizio, *Dopo e contro Machiavelli: brevi riflessioni su Gravina e il Vico del Diritto universale, in Dopo Machiavelli/Après Machiavel*, a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Napoli, Liguori, 2008, pp. 201-227.

Consapevole della complessità dei rimandi tematici dei riferimenti diretti ed impliciti a Machiavelli e al machiavellismo presenti nelle opere di Gravina e Vico, l'A. si sofferma sugli aspetti più direttamente collegati al discorso politico e filosofico del giurista calabrese e del filosofo napoletano, considerati alla luce delle meditazioni degli intellettuali napoletani interessati tra Sei e Settecento «alle possibili trasformazioni del modello di Stato nei modi di un assolutismo illuminato e finanche in quelli dai toni più esplicitamente filorepubblicani (pp. 209-210). Così, se l'educazione classico-umanistica sollecita in Gravina «l'originale convergenza con S. Agostino e Plotino, alleati di Platone, il filosofo 'metafisico' e teorico delle leggi della vita civile, in netto contrasto con il pessimismo antropologico e il realismo politico di tradizione machiavellica» (pp. 202-203), dall'altro l'attenzione per la storicità della forme del vivere associato e delle sue trasformazione non esclude la necessità naturale, ritrovata nell'immutabile natura umana fondante l'*ordo* della «prospettata integrazione di mondo storico e legalità naturale, qualificando in senso *ciclico* il divenire dell'uomo in una continua alternanza di *progressi* e *regressi*, corrispondente alla fatale e periodica corruzione delle forme di governo: dal principato all'aristocrazia, dall'aristocrazia, poi oligarchia, alla democrazia e da questa nuovamente al principato» (pp. 203-204). Per contrastare la tesi di Machiavelli sulla decadenza della grandezza romana dopo la fine della repubblica, Gravina concentra il suo lavoro storiografico sull'indagine del passaggio dalla *respublica* al principato, che, a differenza di quanto sosteneva il Segretario fiorentino, non ha modificato l'assetto politico raggiunto nell'età repubblicana. Tematiche riprese nelle *Tragedie* che però «riflettono un complesso mo-

mento di transizione ideologica» (p. 211), connotata sul piano antropologico da un profondo pessimismo; laddove, «entrata in crisi la speranza umanistica di una radicale trasformazione e rigenerazione del mondo, emergono incrinature» che mostrano «il tragico, insoluto conflitto tra la città celeste e quella terrena» (p. 213).

Pure legato al Gravina da rapporto di stima e amicizia Vico, nel *Diritto universale*, «supera Machiavelli, e il machiavellismo, l'antimachiavellismo, la 'buona' e la 'cattiva' ragion di Stato» (p. 222). Nell'esemplarità della storia romana, Vico individua la *costantia* delle dinamiche sociali e politiche che accompagnano il parallelo sviluppo di *ragione* e *autorità* nelle complesse e tormentate vicende sociali, religiose, etiche riflesse nella giurisprudenza romana. Nonostante Machiavelli avesse colto l'importanza del conflitto sociale nella storia romana, facendone un elemento atemporale dell'eterno conflitto tra plebe e patrizi, per Vico l'analisi delle condizioni prepolitiche all'origine del conflitto mostra il decisivo ruolo della plebe nell'evoluzione storica delle istituzioni giuridico-politiche della società romana: «ciò spiega la scelta di privilegiare l'esame della drammatica lotta tra patrizi e plebei nella *civitas* che con le XII tavole ha convertito in rapporti di diritto le contrastanti utilità e le precedenti relazioni di potere, senza mai, però, annullare il valore di tensioni e conflitti, motori ineludibili della genesi e del divenire dello *jus*» (p. 219).

[R. M.]

13. LÓPEZ BRAVO Carlos, *El derecho natural de Vico: Un contrapunto histórico al iusnaturalismo idealista kantiano*, in *A propósito de Kant. Estudios Conmemorativos en el Bicentenario de su Muerte*, a

cura di F. H. Llano, Sevilla, Lagares, 2003, pp. 253-268.

Un saggio stimolante sul diritto naturale in Vico che parte dalla concezione vichiana del sapere scientifico distinguendola radicalmente da quella razionalista tributaria del *mos mathematicus* di Cartesio.

Il filosofo napoletano sosterrà una nuova epistemologia che si sintetizza nel celebre assioma *verum esse ipsum factum, verum et factum convertuntur*, cioè l'identità di vero e certo. Come sottolineava Guido Fassò, l'autentica Filosofia del Diritto di Vico non si ritrova tanto nel *De uno* quanto nella *Scienza nuova*, dove – malgrado l'interesse per il diritto possa sembrare marginale – l'indagine filosofico-giuridica si pone come asse portante della sua opera e ne mostra le conclusioni.

Seguendo questa idea, López Bravo considera come l'indagine vichiana sulla *storia ideale eterna* (per la quale la natura umana si trasforma costantemente in conformità ai cicli dei *corsi* e dei *ricorsi*) intendesse tracciare una nuova dottrina del Diritto Naturale, che per Vico possiede indiscutibilmente un fondamento eterno e immutabile, e che però palpita anche nella concrezione della storia, trascende la contingente variabilità dei fatti umani e si trasferisce nel regno dei valori.

Confrontando Vico e Kant, il modello di diritto naturale di quest'ultimo viene considerato come massima espressione della concezione razionalista: il modello di *Vernunftrecht*, quel diritto razionale che prescinde da elementi estranei alla pura ragione. Kant si dichiara apertamente giusnaturalista accettando l'idea di necessità di un diritto superiore come nucleo del diritto positivo. L'esistenza di principi di conoscenza *a priori* diventa esigenza ineludibile nell'ambito delle leggi morali o della libertà.

Diverso percorso segue Vico, che vincola all'esperienza storica la conoscenza dei principi morali e giuridici, posponendo il diritto naturale costruito dai filosofi al diritto naturale delle genti che si sviluppa spontaneamente nella storia. Nell'argomentazione vichiana il Diritto naturale si manifesta originariamente nei costumi praticati dai popoli obbedendo a un 'senso comune' che appartiene a tutti. Ma Vico afferma d'altronde la sostanziale unità e universalità del Diritto naturale, che per il disegno e il magistero esterno della Provvidenza risulta essere lo stesso in tutte le nazioni.

Sintetizzando, di fronte all'idea *a priori* kantiana, il 'senso comune' vichiano non procede esclusivamente a partire dalla ragione ma si relaziona ai sentimenti e alle intuizioni dell'umanità, facendo in modo che le leggi naturali di una nazione si armonizzino tra loro e che le leggi naturali scaturiscano parallelamente nelle distinte nazioni, senza trasferirsi dall'una all'altra, come tiene a sottolineare il filosofo napoletano. Se per Kant il Diritto Naturale è una creazione diretta della ragione umana, per Vico è una creazione consuetudinaria che ha la sua origine nella Provvidenza divina, autentico motore che dirige il mondo e organizza la vita delle nazioni. Con questa precisazione l'A. articola il 'contrappunto' del Diritto naturale vichiano al giusnaturalismo razionalista. Il «Diritto naturale delle genti» è un diritto eterno che corre nel tempo. In questo modo, e di fronte alla concezione antistorica kantiana, il modello vichiano si propone come reazione e 'contrappunto' del metodo storico, intravedendo future concezioni storiciste, e anche irrazionaliste, del Diritto.

14. LÓPEZ BRAVO Carlos, *Filosofía de la Historia y Filosofía del Derecho en Giambattista Vico*, Sevilla, Secr. de Publicaciones de la Universidad, 2003, pp. 125.

Il testo costituisce un nuovo approfondimento del pensiero di Vico in ambito spagnolo nella prospettiva della Filosofia della Storia e del Diritto. L'A. articola il volume in cinque capitoli complessivi (1. Biografia; 2. L'idea di 'Storia universale'-*Storia ideale eterna*; 3. Contributi vichiani al dibattito sull'argomentazione giuridica – dunque fondamentalmente, il problema della topica; 4. Linee fondamentali del 'giusnaturalismo vichiano'; 5. Breve considerazione sul significato attuale del pensiero di Vico, che si rifà alle idee di Meinecke o del Berlin di *Vico e Herder*).

L'A. affronta in modo prevalentemente descrittivo, e tuttavia ben argomentato, alcuni temi fondamentali della storia e del diritto (per quanto si senta la mancanza di un maggiore e più articolato confronto con la storiografia vichiana degli ultimi decenni). Come afferma lo stesso A., questo testo vuole avere un carattere prevalentemente 'introduttivo', sebbene si presenti come un'eccellente occasione per approfondire e continuare a sviluppare l'opera filosofico-giuridica di Vico. Tuttavia, l'intento dell'A. non manca di una certa ambizione analitica e metodologica, soprattutto nei tre capitoli che dedica al tema di cui è specialista, la Filosofia del Diritto; è qui che si confronta, probabilmente per le difficoltà stesse dei temi, con un'impostazione che finisce per far convergere «las teorías más recientes sobre metodología y argumentación en el Derecho» con una sintesi de «las principales aportaciones viquianas al debate sobre la argumentación jurídica» disseminati nell'estesa e approfondita

opera del filosofo napoletano (solo questo di per sé richiederebbe un volume ponderoso), e i cui elementi di collegamento difficilmente si lasciano raccogliere con tutta la loro densità in un lavoro con le caratteristiche e le dimensioni di quello presente.

Eccessivamente ambiziosa appare, d'altra parte, una sintesi finale che vuole riassumere in quattro pagine gli apporti vichiani alla Filosofia della Storia e alla Filosofia del Diritto (cfr. pp. 111-115).

Nell'attribuire a Vico la distinzione tra scienze della natura e scienze dell'uomo, l'A. approfondisce il tema della 'Storia ideale eterna' in relazione alla Provvidenza che – ricorrendo all'analogia con la 'Mano invisibile' di A. Smith – si dispiega nei *ricorsi*. A partire da questo vengono estratti degli elementi la cui analitica «no puede pasar desapercibida a los ojos de un jurista», e che con intelligenza l'A. mette in relazione presentandoli nel suo lavoro. In tal modo viene sottolineato – come all'epoca prospettava con originalità José Ferrater Mora nella sua metafora del 'ricorso' giuridico in *Cuatro visiones de la Historia Universal* – che il 'ricorso' storico della 'storia ideale eterna' viene ad indicare «recurso jurisdiccional, renovación de un procedimiento jurisdiccional ante una instancia de apelación», per concludere che per questo motivo, ciò che era stato sostenuto in precedenza «acrecienta su valor en la terminología del insigne filósofo, historiográfico y jurista» (p. 56).

Al di là di questi specifici aspetti approfonditi dall'A. è necessario sottolineare l'importanza concettuale e metodologica dell'elemento *giuridico* in relazione all'intera produzione filosofica, storiografica e filologica vichiana: tra l'altro viene utilizzato per questo l'immagine autobiografica di un Vico che insegue il suo desiderio di ottenere la cattedra di

Giurisprudenza (la più importante nella Napoli del suo tempo). Nel contesto delle tematiche giuridiche, Lopez Bravo mostra nel modo più efficace la sua conoscenza del pensiero di Vico, tuttavia sempre con riferimento alle interpretazioni storiografiche confrontate nel corso del suo lavoro.

[M. A. P. P.]

15. MALI Joseph, *Vico und das Erbe der Gegenaufklärung*, in «Zeitschrift für Ideengeschichte» I (2007) 4, pp. 38-58.

In questo interessantissimo saggio si esamina la lettura stimolante che Isaiah Berlin ha dato della filosofia vichiana, intesa come uno dei momenti significativi di quella tradizione anti-illuministica che il filosofo inglese, di origine lettone, vede espressa, oltre che nel grande pensatore napoletano, anche in Herder, Hamann e de Maistre. «Come oppositori dell'illuminismo francese», scrive l'A., questi filosofi, contro il razionalismo tendenzialmente «monistico», «dogmatico» e «deterministico», «valorizzavano le tradizioni storiche della loro e di tutte le altre comunità» (p. 39), facendosi così «propugnatori di una forma di 'pluralismo' morale e culturale» (p. 40), di «liberalismo» e addirittura di «multiculturalismo» *ante litteram* (p. 39). Naturalmente Berlin, spiega l'A., non vuole con questo rinnegare la propria convinta simpatia per intellettuali come Voltaire, Diderot, d'Alembert, Rousseau e Condorcet, che combatterono la «superstizione» e l'«ignoranza», ma solo ribadire che da quegli 'altri' pensatori «ha molto imparato» (p. 41).

Nel caso di Vico, bisogna dire che, fra i grandi meriti che Berlin gli riconosce, c'è quello di aver allargato il campo del-

l'indagine dalla *storia delle idee* (rigorosamente circoscritta a quelle cartesiane chiare e distinte) alla *storia della cultura*, aperta anche a contenuti extrarazionali: alla considerazione delle immagini, dei miti, dei riti, quali espressioni adeguate della mente umana in una determinata fase del suo sviluppo. Berlin osserva, infatti, come per Vico «vivere con giustizia» ed in «società» sia per l'uomo non il frutto di un «calcolo razionale e di obblighi contrattuali, ma di sentimenti profondi, di un'immaginazione creatrice e di tradizioni mitiche nelle quali gli uomini credono e vivono» (p. 46). Proprio il richiamo vichiano alle prerazionali capacità mitopoietiche dei 'primi uomini', quali facoltà fondatrici (perché creatrici) del mondo storico-sociale, consente di affermare che in esso vige un «diritto naturale» non scaturito dalla «ragione», ma «dall'utile e dalla potenza» (pp. 51-52). È appunto in questa maniera tutta vichiana di interpretare le origini della società e dei suoi istituti, che Berlin ravvisa un'«ideologia conservatrice», ma anche un «importante metodo innovativo» (p. 52) rispetto all'approccio contrattualistico, assolutamente immemore quest'ultimo di quei «fatti sociologici e psicologici, come il perdurare del passato nel presente, l'influsso della tradizione, le consuetudini ereditate», che, invece, entrano di peso nella costituzione della società umana (*ibid.*).

L'appello continuo di Vico a funzioni psichiche e dimensioni antropologiche che denunciano la 'differenza' fra gli uomini, piuttosto che enunciarne una trasognata omologazione, fanno di quella storica una realtà fortemente segnata dalla «pluralità delle culture»; una pluralità al di sotto della quale, però, l'autore della *Scienza nuova* non rinuncia a ricercare un fondo di comunanza, ritrovandolo nel 'vocabolario mentale', nel 'senso

comune', nella ricorrenza transculturale degli istituti civili (religione, matrimoni e sepolture). La constatazione dell'esistenza di questa struttura profonda condivisa ci mette in condizione di tracciare una linea di demarcazione, un confine morale che pone un limite alla deriva valoriale del 'cattivo' relativismo (cfr. pp. 57-58). In base ad essa possiamo, infatti, distinguere fra ciò che appartiene all'«umano» – con le sue varie, avvincenti ed attraenti declinazioni poliprospectiche – e ciò che, traendosi «fuori da tutta l'umanità» (*Sn44*, § 360), sprofonda nell'abisso dell'«inumano», dove la 'diversità' dice solo il moltiplicarsi patologico della perversione.

[R. D.]

16. MALUSA Luciano, *L'enciclopedismo nell'interpretazione di Georg Daniel Morhof (la metodologia polistorica)*, in *Enciclopedie ed enciclopedismi nell'età contemporanea*, Atti del seminario di studi. Cagliari 9-10 ottobre 2007, a cura di A. M. Loche, Cagliari, CUEC, 2008, pp. 55-94.

Il saggio è dedicato alla figura e all'opera di Georg Daniel Morhof (1639-1691), il «principe dei polistorici del secolo XVII» (p. 63), professore di Eloquenza e Poesia a Rostock e poi di Storia a Kiel, autore di un'opera enciclopedica, intitolata *Polybistor Literarius, Philosophicus et Practicus*, in tre tomi, il primo dei quali – a cura dello stesso Morhof – fu pubblicato a Lubeca nel 1688; gli altri due tomi uscirono postumi, nel 1708, a cura degli allievi dell'erudito.

Dopo aver già «constatata l'assenza di influssi diretti del *Polybistor* sulla formazione di Vico» (p. 57), l'A., nel secondo paragrafo («Vico e Morhof: un paral-

lelo possibile?»), pp. 61-64), si sofferma ad esaminare il rapporto fra lo studioso tedesco ed il filosofo napoletano, già studiato in precedenza – ma con diversa prospettiva – da Italo M. Buttafarano [*Vico e Morhof: considerazioni e congetture*, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 89-110].

L'A. spiega che Vico, pur conoscendo di Morhof lo scritto sulla lingua e la poesia tedesche (*Unterricht von den Deutschen Sprache und Poesie*, 2 voll., Lubecca, 1682), «non ebbe tra le mani il *Polyhistor*» (p. 61) ed in generale assunse «nei confronti dell'enciclopedismo seicentesco un «atteggiamento per nulla partecipativo» (p. 63). Tuttavia fra i due l'A. segnala un'analogia biografica – indicatrice, a suo avviso, di un loro «rapporto 'ideale' stretto» – ed una differenza iconografica. Per quanto concerne la prima, l'A. osserva che entrambi esordirono nell'insegnamento universitario «su di una cattedra di Retorica, od Eloquenza» (*ibid.*), seppure con esiti successivi diversi: per le note vicende concorsuali, Vico non passò mai – come era nei suoi auspici – a una cattedra di Diritto; Morhof, invece – come abbiamo visto –, ottenne a Kiel una cattedra di Storia. Passando alle immagini che si tramandano del polistorico tedesco e del pensatore napoletano, l'A. scrive che «nel ritratto di Christian Fritsch, riportato per incisione nella prima pagina del *Polyhistor*, vediamo un personaggio piuttosto robusto, che posa per il ritrattista in modo tranquillo. Ben diversa l'immagine di Vico tramandataci dalla tradizione, pallido, emaciato, in perenne lotta contro l'incomprensione, le sventure familiari e le congiunture economicamente sfavorevoli» (p. 64).

17. MARTONE Arturo, *La mente ingegnosa di Vico*, in *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*, a cura di S. Gensini-A. Raimone, Roma, Carocci, 2008, pp. 87-106.

Dalla prospettiva di un'ideale storia della filosofia della mente, l'A. indica nel nesso tra analisi della mente e genesi del linguaggio il maggiore contributo di Vico al pensiero moderno, maturato dopo un lungo processo che troverà una compiuta sistemazione soltanto nella definitiva redazione della *Scienza nuova* del 1744, laddove il filosofo napoletano assegna al linguaggio la mediazione possibile tra il mentale e il corporeo, «la favella essendo come posta in mezzo alla mente e al corpo» (capov. 1045). Un percorso alla fine del quale: «1. Si regolano i conti con il cartesianesimo; 2. Si trova l'alternativa ad esso nella *ragione storica*; 3. Non si compromette il quadro della religione cattolica con l'affermare una partecipazione divina alla mente umana» (p. 99).

L'A. ricorda come, sebbene sin dal *De ratione* Vico avesse sottolineato che 'gli ingegni non formano le lingue ma sono formati da essi', la connessione tra idee e lingue assuma il carattere di novità decisiva con la scoperta della corporeità del linguaggio rivendicata nella dignità LXIII, dove si stabilisce il principio universale dell'etimologia di tutte le lingue «nelle qual'i vocaboli sono trasportati da' corpi e dalle proprietà de' corpi a significare le cose della mente e dell'animo». L'A. mette in luce come se da un lato nel *De ratione* e nel *De antiquissima*, sulla scorta identità semantica tra *esprit* e ingegno presente nel lessico cartesiano, Vico contrappone al solipsismo della 'sottile' mente analitica dei cartesiani l'acuta capacità conoscitiva della facoltà ingegnosa, nel capolavoro del filosofo napoletano si assiste ad una «svolta nel senso della

Storia, ovvero del Corso storico delle nazioni» supportata «da due assi probatori fondamentali: la ritrovata nozione di ‘senso comune’ e la sinora inedita categoria di ‘universale fantastico’» (p. 94). La filosofia della mente di Vico è dunque una filosofia della costruzione storica delle menti associate dal senso comune che guida il corso delle nazioni.

[R. M.]

18. MEUR Diane, *Auerbach und Vico: Die unausgesprochene Auseinandersetzung*, in *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, hrsg. v. K.-H. Barck und M. Treml, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2007, pp. 57-70.

L'A. ricostruisce molti elementi del rapporto di Auerbach con Vico, dando sostanza alla tesi che esso fosse contrassegnato da una fondamentale ambivalenza. Ben oltre il progetto scientifico di «correzione e oggettivazione del sistema vichiano» (p. 64), volto a integrare le macroscopiche carenze della filologia di Vico, o i distinguo sul suo ‘storicismo’, le suggestioni vichiane impregnano tuttavia Auerbach anche dove egli non sembra accorgersene, come nell'applicare la categoria di ricorso al periodo tra tarda antichità e alto Medioevo. Ma la cifra più consistente dell'eredità vichiana in Auerbach sarebbe da ravvisarsi nel peculiare platonismo che fa della storia allo stesso tempo «il luogo del particolare e [...] la parusia dell'idea» (pp. 66-67). Una declinazione ‘visionaria’ della dottrina delle idee che avrà, secondo l'A., gli sviluppi principali in Benjamin.

[S. C.]

19. MINTCHEV Robert, *Giambattista Vico als Sprach und Geschichtsphilosoph*, München, Grin, 2007, pp. 76.

Si tratta di un'agile presentazione della figura e dell'opera di Giambattista Vico, con una particolare attenzione alla *Scienza nuova*. L'opuscolo trae origine da un seminario di filologia moderna tenuto dall'A. presso la Technische Universität di Dresda.

20. PITTITO Rocco, *La ragione linguistica. Origine del linguaggio e pluralità delle lingue*, Roma, Aracne, pp. 269.

Nel volume, dedicato agli studi linguistici in area tedesca tra Sette e Ottocento, al di là degli espliciti richiami al filosofo napoletano (pp. 14, 25, 50-51, 69-70, 75, 101, 112, 119, 171, 174, 185, 187, 190, 202, 204), lo studioso attento può ritrovare le radici comuni della filosofia del linguaggio di Vico e del dibattito avviato negli ultimi decenni del Settecento dall'Accademia Reale di Berlino che assunse ben presto dimensioni europee. «Motivo convergente e unificante del dibattito sul linguaggio, avvenuto in quegli anni, è la diffusa consapevolezza di una ‘ragione’ fondativa in opera nell'essere dell'uomo, che sicuramente è linguistica, considerato il ruolo del linguaggio nella costituzione dell'identità dell'essere dell'uomo e il rapporto che lega insieme l'espressione del linguaggio e dell'attività mentale (pp. 13-14).

Se pure temi e problemi sono in parte ereditati dalla precedente riflessione sull'origine del linguaggio, gli studi linguistici dei pensatori tedeschi vengono ridefiniti, sotto l'influsso della lezione kantiana, in chiave antropologica. In questa prospettiva appare decisivo il contributo di Hamann, Herder e soprattutto di

Wilhem von Humboldt; grazie a loro, infatti, il linguaggio assume il carattere di originario elemento fondativo dell'essere, del conoscere e dell'agire umano, mentre all'indagine empirica delle lingue è affidato il compito di gettare luce sui legami tra lingua e identità di un popolo.

[R. M.]

21. SAID Edward W., *Vico e la disciplina dei corpi e dei testi*, in ID., *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, a cura di M. Guareschi e F. Rahola, tr. it. Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 121-132.

In questo breve ma denso saggio l'A. individua nel corpo e nell'esperienza sensibile, che vi si connette, quel luogo in cui, nella prospettiva vichiana, si ritrova l'origine di ogni significato e produzione testuale.

Così come l'uomo guadagna la «propria storia» e la «propria dimensione sociale tenendo a freno le passioni del corpo», così i «prodotti dell'intelletto relativamente astratti, come il significato» (p. 122) compaiono quando le vivaci impressioni corporee si traducono e disciplinano in parole; sicché, secondo questa suggestiva lettura, il metodo «etimologico di Vico» diventa «una forma di 'retro-significazione' che riconduce i significati a quei corpi da cui originariamente provengono» (p. 123). Ritornare al corpo vuol dire in Vico – secondo l'A. – riandare alle fonti, rinvenire il reperto che mostra il processo di significazione nel suo farsi; ricondurre i testi, che quei significati contengono, «alle vicende umane da cui sono emersi» (p. 125). Ma è anche una ricostruzione storico-etimologica che tende a smascherare ogni preteso rigore esclusivamente razionale ascritto alle idee, ricordando come un tempo

esse «siano state congetture appassionate scaturite da altrettante risposte all'esistenza fisica» (p. 126). Dunque, questo richiamo alla corporeità, alla fisicità, alla sensibilità – forte del riferimento alla «massima aristotelica *Nil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*» (p. 128) – è un ulteriore colpo inferto a quella 'boria dei dotti' che guarda ai testi con l'occhio strabico di chi si compiace della loro coesione interna, escludendo dall'angusto *hortus conclusus* della purezza logica le ragioni generative dei testi, che affondano le loro diramanti radici nella concretezza di situazioni segnate dalla corporeità. «Così l'accademia – può scrivere l'A., con tono di sfida a vecchie, nuove e paludate astrattezze – è rispedita a farsi un'istruzione nelle capanne e nelle foreste» (p. 127).

Ma nell'uomo l'esperienza sensibile non è mai esclusiva; ad essa si aggiunge sempre «qualcosa in più»: così i fulmini e i tuoni diventano «cenni di Giove» e i meri dati della percezione si trasformano in un segno gravido di conseguenze. Questo è il modo con cui Vico descrive «la creazione di Giove da parte dell'uomo»: una creazione che ha come suo presupposto necessario, da un lato, l'«immediata impressione sensibile da cui deriva» (p. 129), dall'altro, la presa di distanza da essa ed il suo oltrepassamento. Tali processi creativi non sono però unidirezionali, ma sono stretti nella morsa virtuosa della reciprocità, che dà il senso del limite, della relazionalità e della storicità dei 'creatori' e delle loro creazioni. «Dopo che i primi uomini hanno creato Giove – scrive lapidario l'A. – né loro né Giove possono semplicemente *essere*. Giove è vincolato a loro tanto quanto essi lo sono a lui». Allo stesso modo, «un testo è immerso in una cultura come lo è il suo lettore» (p. 131). L'A. può quindi concludere che «per Vico il mondo degli uomini

ni è come un testo e viceversa. Entrambi provengono dal corpo» (p. 132).

[R. D.]

22. SERGIO Emilio, *Sémata, pathémata, lógos: Vico e la scienza nuova dei segni antichi*, in «Bollettino Filosofico» XXIV (2008), pp. 260-282.

Al di là dell'effettiva sincerità della testimonianza autobiografica del filosofo napoletano, contenuta nelle *Vici vindiciae* (1729), che enfatizzava la scelta – giunto ad un certo punto del suo percorso intellettuale – di non leggere più libri per immergersi nell'osservazione diretta del genere umano, l'A. sottolinea l'effettiva eterogeneità dei problemi formulati in chiave storico-antropologica dalla *Scienza nuova* rispetto ai canoni tradizionali dell'indagine storica. La diffidenza di Vico nei confronti di quanti prospettano la riduzione dello specifico umano ai nuovi canoni nesi a punto dalla scienza moderna nello studio della natura nasce dal fatto che «l'indagine della natura umana, a differenza della semplice investigazione dei fenomeni naturali, conserva una sua specificità, una peculiarità che fa di essa una disciplina irriducibile agli schemi metodologici della nuova filosofia atomistica o della nuova fisica matematica. Essa riguarda innanzitutto un universo di fenomeni in cui l'oggetto del conoscere è allo stesso tempo il soggetto di quel conoscere» (p. 262). Decisiva in questa prospettiva risulta la ricostruzione storica dell'evoluzione delle forme del comunicare umano sin dalle sue origini pre-linguistiche, legate ad una sfera emozionale e sensibile che nell'umanità primitiva lambisce la sfera dell'animalità del 'bestione' errante nella selva post-diluviana. Anche in questa condizione, tuttavia,

secondo Vico è possibile riconoscere la scintilla divina che permetterà al bestione l'uscita dal suo stato, ed è quel *sensus communis* che in quanto giudizio senza riflessione «non è uno strumento cognitivo o una proprietà logico-razionale che consenta *direttamente* l'invenzione, la costruzione, la genesi di funzioni della facoltà linguistica. Il *sensus communis* è piuttosto il mezzo con cui, nella temporalità storica, e con il supporto delle facoltà sensibili della *memoria*, della *fantasia* e dell'*ingegno*, il vivente è messo nelle condizioni di apprendere comportamenti collettivi, di darsi istintivamente delle regole comuni, e dunque costruire, insieme ad altri uomini, quegli strumenti, quegli artefatti cognitivi che si riveleranno utili per la genesi del linguaggio verbale, per la successiva produzione di funzioni o di facoltà logico-linguistiche» (p. 270). La descrizione vichiana delle *origini* ripercorre i diversi passaggi di tipo extralinguistico che legano i *sémata* e i *pathémata*, creati dalla *corpulentissima fantasia* dei primi artefici dell'umanità, al *lógos* dei miti, dei costumi e delle istituzioni religiose e civili funzionali alla genesi del linguaggio verbale.

[R. M.]

23. STERNHELL Zeev, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda* [*Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006], Milano, Baldini Castoldi e Dalai, 2007, pp. 655.

Lo storico israeliano di origine polacca prosegue a ritroso in questo libro l'indagine sulle radici culturali dei regimi autoritari che lo ha condotto in opere precedenti (in particolare *La gauche révolutionnaire, 1885-1914. Les origines fran-*

caises du fascisme, Paris, Seuil, 1984), a situare l'origine dell'ideologia fascista nella Francia dell'Ottocento e nella reazione al pensiero dei Lumi di autori come Georges Sorel.

Il volume individua ed esamina una genealogia di pensiero che da Herder e Burke arriva a Meinecke e a Renan passando per Maistre, Carlyle e Taine, caratterizzata da un antilluminismo inteso non come antimodernità, bensì come proposizione di «un'altra modernità, basata sul culto di tutto ciò che distingue e separa gli uomini – la storia, la cultura, la lingua –», ossia di «una cultura politica che nega sia la capacità sia il diritto della ragione di plasmare la vita degli uomini» (tr. it., p. 22). L'obiettivo polemico dell'A. sul piano ideologico e storiografico, nonché il protagonista assoluto del capitolo finale dedicato agli «antilluministi della guerra fredda» è Isaiah Berlin, che nel rivalutare, nella prospettiva liberale del suo antilluminismo 'morbido', la tradizione antirazionalista e antiuniversalista di Herder e di Meinecke non ne avrebbe avvertito le implicazioni autoritarie.

In questo quadro Vico (letto prevalentemente alla luce di Sorel, di Croce e delle più recenti interpretazioni storiografiche anglosassoni in chiave antimoderna) è indicato fin dalla prima pagina dell'*Introduzione* come il «pioniere», «il primo anello dell'antirazionalismo, del culto del particolare e del rifiuto dell'universale», «il primo a proclamare il rigetto dei principi del diritto naturale» (p. 13), sebbene, a causa del suo isolamento, abbia contribuito piuttosto al consolidamento della cultura antilluministica fra Otto e Novecento che non alla sua fondazione. L'A., dunque, pur riconoscendo la pluralità delle possibili interpretazioni di Vico, enfatizza il ruolo attribuito dal filosofo napoletano alla Provvidenza come motore della 'storia ideale eterna', ed evi-

denzia le sue polemiche contro il giusnaturalismo e le implicazioni antiuniversalistiche dei suoi richiami alla determinazione storica delle società umane, ma trascura completamente la sua ricerca degli elementi universali, a partire dal linguaggio e dalle istituzioni, su cui si fondano le nazioni e le loro storie.

All'interno della polemica, per molti aspetti criticamente fondata, nei confronti delle troppo semplicistiche filiazioni delle esperienze totalitarie del Novecento dal pensiero dei Lumi nonché del messaggio di rassegnazione all'esistente che promana dalla rivalutazione in chiave antilluministica delle tradizioni particolari, le forzature riscontrabili nella lettura di Vico sembrerebbero il segno di un'equazione, anch'essa troppo rigida, fra critica ai fondamenti del razionalismo (quello cartesiano, nel caso di Vico) e collocazione nel campo reazionario.

[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 restituire nei tempi indicati dalla redazione. Sono escluse integrazioni ai contributi in bozza.

4. Per le citazioni vanno rispettati i seguenti criteri esemplificati:

Per le note dei *Saggi* e delle *Schede e spunti*:

G. VICO, *Le orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982.

ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.

R. WESTFALL, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, 1989.

G. RAVASI, *Simbolo ed ermeneutica biblica*, in *Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Milano, 1988, pp. 3-30.

M. A. RIDONI, *Un dialogo del Tasso: dalla parola al geroglifico*, in «Lettere italiane» XXIV (1972) 1, pp. 30-44.

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 maiuscoletto il nome e il cognome dell'Autore recensito; per le schede dell'*Avvisatore* sarà indicato prima il cognome dell'Autore (in maiuscoletto) e poi il nome (in tondo minuscolo):

a) PAOLO CRISTOFOLINI, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 165 (recensione).

b) WESTFALL Richard, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, Einaudi, 1989, pp. XX-490 (scheda).

5) Per la citazione delle opere vichiane va seguito il criterio adottato dall'edizione critica:

<i>De ant.</i>	<i>De antiquissima 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</i> (1711)
<i>Risp. II</i>	<i>Risposta</i> (1712)
<i>Sn25</i>	<i>Scienza nuova</i> (1725)
<i>Sn30</i>	<i>Scienza nuova</i> (1730)
<i>Sn44</i>	<i>Scienza nuova</i> (1744)
<i>Sin.</i>	<i>Sinopsi 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 «lezzo di Ser Benedetto»: motivi spinoziani nell'opera di Biagio Garofalo*; R. MAZZOLA, «Le scrivo ciò che non ho potuto confidare alle stampe»: Vico e Giacco; M. CONFORTI, *Echi dell'Accademia Medinaceli nell'epistolario vichiano*; M. RASCAGLIA, *Gli interlocutori di Vico nei manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli*; F. PIRO, *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno nella percezione di Vico*.

SCHEDE E SPUNTI

F. LOMONACO, *Pietro Piovani e il Centro di Studi Vichiani*; C. DEL ZOTTO, *Marginalia su due versioni danesi della Scienza nuova 'terza'*; R. RUGGIERO, *Le rivendicazioni di Tacito. In margine alle Vici vindiciae*; R. MAZZOLA, *Vico e l'antica sapienza italica*; 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 «riflessiva 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 italorum sapientia*; N. S. STRUEVER, *The pertinence of Rhetorical Theory and Practice for current vichian scholarship*; P. GUARAGNELLA, *Dalla «Politica poetica» alla «ragion di stato» nella Scienza*

nuova; B. A. NADDEO, *Vico Anthropologist: from Civic to World History*; M. RIVA, *Vico e il «mostro civile»*; A. BATTISTINI, *Le idee di un cervello «alquanto vesuviano». Melchiorre Cesarotti interprete di Vico*; S. TROVATO, *Un aspetto della fortuna di Vico a Venezia: il caso di Emilio De Tipaldo*; A. SCARSELLA, *Nota su Noventa e Vico*.

SCHEDE E SPUNTI

F. TESSITORE, *Vico religioso e moderno*; G. CACCIATORE, *Storia, memoria, immagini tra Vico e Hegel*; J. COTTINGHAM-V. GESSA KUROTSCHKA, *Ragione e passioni/passioni e ragione. Note su metafisica, antropologia ed etica in Descartes e Vico*; S. TROVATO, *I Germani di Vico e Strabone*; D. PICCINI, *Verum et factum non convertuntur. Vico e la «ragione ermeneutica»*; A. SCOGNAMIGLIO, *Girolamo Borgia e la sua raccolta lirica manoscritta*.

XXXIV (2004)

G. CACCIATORE, *Interpretazioni storicistiche della Scienza nuova*; M. SANNA, *La metafisica come questione di metodo*; E. NUZZO, *L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della Scienza della Storia in Vico*; M. MARTIRANO, *Vico in alcuni momenti della tradizione risorgimentale italiana*; M. RICCIO, *Lecture del conflitto sociale e retaggi vichiani alla prova della rivoluzione*.

SCHEDE E SPUNTI

A. SCOGNAMIGLIO, *Religione e diritto nel De uno*; R. DIANA, *Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico*; G. CERCHIAI, *La «sua tale e non altra riuscita di letterato». Alcune note sulla formazione dell'idea di «genio interiore» in Vico*; R. RUGGIERO, *Allievi meridiani di Vico?*; M. VANZULLI, *Sulla relazione di ideale e fattuale, di metafisica e storia nel passaggio dal De uno alla Scienza nuova*; A. GISONDI, *A proposito di un teologo e giurista del Settecento. Giulio Nicolò Torno (1672-1756)*; H. GUIDO, *Primo commento critico dei lavori su Vico nella cultura brasiliana*; F. MASINI, *Vico in Cina e la Cina in Vico*.

XXXV (2005)

F. TESSITORE, *Per Eugenio Garin*; G. CACCIATORE, *Ricordo di Nicola Badaloni*; L. POMPA, *The Imaginative Universal*; J. MARTINEZ BISBAL, *Il timone. La tras migrazione 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 «fisicare 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*.

XXXVIII (2008) 2

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.

XXXIX (2009) 1

ENRICO NUZZO, *Gli studi vichiani di Eugenio Garin. 2*

SCHEDE E SPUNTI

FABRIZIO LOMONACO, *Pensiero e vita civile nella Napoli vichiana di fine Settecento: da Filangieri a Pagano; RENA A. SYSKA-LAMPARSKA, Il neovichismo di Stanislaw Brzozowski e la sua antologia di scritti vichiani; RICCARDO CAPORALI, ENRICO NUZZO, MARCO VENEZIANI, In occasione della ristampa anastatica del De universi juris uno principio et fine uno.*

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

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/»
ISSN n. 1824-9817
copyright ISPF © tutti i diritti riservati

ISTITUTO PER LA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO
E SCIENTIFICO MODERNO
Comitato direttivo: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra (segretario),
Enrico I. Rambaldi, Manuela Sanna
Comitato scientifico: Silvia Caianiello, Maria Conforti, Emilia D'Antuono,
Maria Teresa Monti, Pierre-François Moreau, Sandro Nannini,
Stefano Poggi, Amadeu Viana
Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

Numero VI, 2009, 1/2

TESTI

AUTORI VARI

Un secolo da Porta Pia
Riproduzione facsimile dell'edizione Napoli 1970

SAGGI

FRANCESCO PIRO, *L'ammirazione in Cartesio e Spinoza. Classificazione degli affetti e costituzione dello spazio antropologico*

ROBERTA MARTINA ZAGARELLA, *Le tre spezie di lingue nella Scienza nuova di Vico: interpretazione diacronica e funzionale*

DAVID ARMANDO, *Fra riforma della chiesa e rivoluzione: Henri Grégoire e l'Italia*

STRUMENTI

LEONARDO PICA CIAMARRA, *Su un ritratto apocrifo di Vico diffusissimo in rete*

LEONARDO PICA CIAMARRA, *Le edizioni digitali di Vico curate dall'ISPF e il "Portale Vico". Una presentazione*

Finito di stampare nel gennaio 2010
dalla LOGIMAR srl - Torino

