

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Anno XLI
1/2011

Terza serie



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno XLI - 1/2011 - 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: IT58C0306903200100000064728
BIC: BCI TIT MM

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, Leon Pompa,
Alain Pons, Manuela Sanna, José M. Sevilla Fernandez,
Alessandro Stile (Segretario), Jürgen Trabant, 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

GIUSEPPE CACCIATORE, In ricordo di Vanna Gessa Kurotschka	p.	7
RAFFAELE CARBONE, Genesi e decadenza del linguaggio. Segni, parole e società tra Malebranche e Vico	»	15
ANDREA SANGIACOMO, «Historia sincera»: ermeneutica dell'immaginazione in Spinoza e Vico	»	43

SCHEDE E SPUNTI

FABRIZIO LOMONACO, Sulla traduzione spagnola del <i>Diritto universale</i> e una recente interpretazione	»	77
--	---	----

RECENSIONI

VALERIA GIANNANTONIO, <i>Oltre Vico. L'identità del passato a Napoli e Milano tra '700 e '800</i> (Alessia Scognamiglio)	»	109
STEFANO DE ROSA, <i>Vico precursore della Nuova Storia. Tre secoli di visioni geotemporali</i> (Alessandro Stile)	»	112
«Cuadernos sobre Vico» XXI-XXII, 2008 (Raffaele Carbone)	»	116
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	»	125

IN RICORDO DI VANNA GESSA KUROTSCSKA

Tra i numerosi e tutti ugualmente appassionati temi di riflessione prescelti da Vanna Gessa nel suo intenso percorso, Vico occupa di certo un posto centrale e privilegiato, che la invitava a seguire, più che una pista storico-ricostruttiva, un possibile luogo di fondazione teorica in grado di formulare una nuova idea di individualità. Gessa era stata particolarmente colpita dalle interpretazioni di Ernesto Grassi e Philip Verene, e a partire dai loro saggi aveva elaborato una ipotesi di ‘utilizzazione sistematica’ del *sapere poetico* vichiano. Accanto a questo aspetto – che rappresenta, come lo stesso Vico afferma, la parte più ampia e più nuova della *Scienza nuova* – si pone, in una coerente simmetria, la riflessione sul senso comune che proprio in quanto giudizio senza alcuna riflessione si può elevare a regola più appropriata per la costituzione poetico-inventiva dell'*humanum*.

È fondandosi su queste premesse che si articola il tentativo di Vanna Gessa Kurotschka di ritrovare in Vico i fondamenti di una autentica comprensione del Sé e di un appropriato linguaggio dell'individualità. Ciò che aiuta ad affrontare criticamente l'enigma dell'esistenza individuale è il ricorso ad una forma di comprensione di sé che non ha come guida un riferimento o un modello universalistico, ma, come la definisce Gessa, una «architetonica degli accadimenti singoli *forniti in sé* di valore». Insomma, l'autocomprensione diventa un vero e proprio «elemento ordinatore della molteplicità dell'accadere individuale»¹. Era

¹ V. GESSA KUROTSCSKA, *Autocomprensione autentica. Il linguaggio dell'individualità e il diversiloquio poetico*, in *Etica individuale e giustizia*, prefazione di G. Cantillo, Napoli, 2000, p. 271.

questo un motivo ricorrente di discussione tra noi, giacché nella interpretazione di Gessa finiva col prevalere – proprio per esaltare il valore volta a volta manifestato nell'accadere dell'istante – l'etica individuale sull'etica sociale². E tuttavia l'accentuazione singolaristica ed individuale dell'etica veniva da Gessa inserita in una esplicita dimensione prospettivistica, nella quale il significato dell'accadere dell'istante è sempre commisurato ad una teoria della vita buona. Questa teoria, fondata sulla interpretazione autentica dell'essere del sé ha comunque bisogno di una specifica forma del comprendere, di un ritrovamento di un modello di ordine della molteplicità, che non sia quello delle astrazioni logiche e/o metafisiche dell'universalismo metafisico. Questa forma del comprendere – che è anche una forma di linguaggio – capace di «*unire insieme il molteplice dell'accadere e di redimere la sua casualità e frammentarietà*»³ è individuata da Gessa in Giambattista Vico. Ciò che il filosofo napoletano propone è una nuova forma di metafisica della mente, mai astratta e sempre *incorporata* e, insieme, una logica del linguaggio umano e della poesia che, senza annullare l'imprescindibile riconoscimento della base antropologica e individuale del pensare e dell'agire (si ricordi quale fondamentale importanza abbiano per Vico i procedimenti e i contenuti della filologia, da un lato, e del diritto, dall'altro), non rinunci a un ordine interpretativo e ad una sintesi che non si rinchioda nel calcolo e nell'astrazione. Facendo ricorso a un metodo storico-genealogico, mai fine a se stesso ma sempre coerentemente connesso ad una ipotesi teoretica di rifondazione dell'*humanum* e dei suoi saperi, Vico fa riferimento ai tempi oscuri dell'umanità, nei quali la questione della molteplicità delle differenze veniva risolta con il ricorso alle allegorie poetiche e al linguaggio in cui queste allegorie venivano tradotte: è ciò che Vico chiama *diversiloquio*, tema al quale Gessa ha dedicato non poche pagine e acute riflessioni. Con il *diversiloquio* – cioè la possibilità di un linguaggio e di una comprensione del molteplice e del frammentario che non ricada nelle vecchie metafisiche essenzialistiche – Vico, sono parole di Gessa, può consentirci l'accesso ad una «*ontologia individuale della vita intesa come allegoria poetico-fantastica dell'accadere individuale*»⁴. Ma il metodo 'linguistico-erme-

² ID., *Introduzione* a A. FERRARA-V. GESSA KUROTSCHKA-S.MAFFETTONE, *Etica individuale e giustizia*, prefazione di G. Cantillo, Napoli, 2000.

³ *Autocomprendione autentica*, cit. p. 277.

⁴ Ivi, p. 281.

neutico' del *diversiloquio*, ha alle sue spalle quello che è il vero e proprio pilastro centrale della filosofia poetico-poietica di Vico: il concetto di *universale fantastico*. L'universale fantastico è certamente ciò che, nell'argomentazione vichiana, si affianca e, talvolta, sopravanza la mera sintesi astratto-concettuale della razionalità tutta dispiegata. Infatti esso, pur non rinunciando alla ricerca dell'ordine della sintesi, non si limita ad attivare solo un mero procedimento di riconduzione del particolare all'universale, o di progressiva cancellazione delle differenze in vista della individuazione di ciò che è identico. Qui ciò che è in gioco è la consapevole fondazione di una metafisica (poetica) e di una logica (poetica) che non si limitano più a pensare e a ricostruire il mondo dell'esperienza umana, ma a inventarlo e a costruirlo poeticamente.

Proprio il carattere singolare dell'universale fantastico ne fa qualcosa che lo avvicina a ciò che la filosofia analitica del linguaggio è definito come 'qualità individuale degli stati mentali' o, ancora, a ciò che nella *Lebensphilosophie* diltheyana veniva teorizzato come carattere soggettivo dell'*Erlebnis*. Naturalmente Gessa non dimentica quali sono le coordinate teorico-concettuali entro le quali vanno collocati i principali motivi che caratterizzano la sapienza poetica e che sono quelli che poi reggono l'intero impianto metodologico e filosofico della *Scienza nuova*. Vi è, infatti, un 'criterio di verità' – che non è quello dell'evidenza e della distinzione cartesiane – rispetto al quale comunque deve commisurarsi quella *inventio ingegnosa* che sta alle origini dell'umanità e di ogni pratica simbolica e metaforica. È il criterio non assoluto, ma radicalmente storico-prospettico, della filologia che, pur ammettendo la precedenza dei principi della mente e delle 'prove filosofiche', si costituisce come indispensabile complesso di quelle scienze umane (la storia, l'etimologia, il diritto, la geografia, la morale, etc.) che permettono e garantiscono una nuova ipotesi di comprensione dell'esperienza individuale, ma anche come campo di esplicitazione e azione del senso comune. «Lo spazio in cui la filologia si *avvera* è per Vico quello del *senso comune* che Vico individua come il *criterio* regolativo dell'*invenzione ingegnosa* e, dunque, come la sede in cui il vero si media nel certo. L'ambito di ciò che è *comune*, è indicato da Vico come il luogo in cui si definiscono i confini dell'inventare poetico-fantastico, confini segnati dalla capacità di individuare nessi da parte degli *umani*»⁵. Si delinea qui quel sistema di *topica sensibile* che è il tratto forse più originale e anco-

⁵ Ivi, p. 288.

ra filosoficamente fecondo dell'opera del filosofo napoletano nell'epoca della contemporaneità post-metafisica e decostruttiva: la possibilità di ritrovare sempre di nuovo sfere di senso e luoghi delle differenze che costituiscono l'essenza non immobile e non eterna dell'umano e delle sue complesse e molteplici forme di vita.

Un più maturo e, al tempo stesso, originalmente creativo, punto di interpretazione dell'opera vichiana Gessa lo raggiunge nella introduzione e nel saggio contenuti nel volume – curato da lei con i colleghi napoletani – sul sapere poetico e gli universali fantastici⁶. Com'è facile capire dal titolo del convegno, il tema di fondo resta quello della centralità della sapienza poetica non solo come chiave di accesso privilegiata alla *Scienza nuova*, ma anche come tema che può offrire nuovi spunti alla riflessione filosofica contemporanea su fantasia, memoria, immaginazione, capacità creative degli stessi processi gnoseologici. Il discorso vichiano sul sapere poetico se, da una parte, ripropone la plausibilità di una connessione significativa tra poesia e filosofia, dall'altra mette in campo la prospettiva di una razionalità più estesa ed inclusiva che non si limiti alla critica, anzi la oltrepassi con un movimento a un tempo arcaico e prospettico, giacché si tratta di risalire ad una mente fin dall'inizio incapsulata (un altro termine che piaceva molto a Gessa) e rintuzzata nel corpo sensibile e in grado per questo di superare i vincoli della ragione calcolante. La *scoperta del vero Omero* diventa, in questa prospettiva, non soltanto una fondata ipotesi filologica e storico-antropologica, ma soprattutto l'*incipit* della teoria degli universali fantastici. L'Omero poeta è l'universale fantastico che sta a sintetizzare e a rappresentare la creatività della poesia e del linguaggio della prima umanità.

Ma dietro le pur corrette ricostruzioni e interpretazioni dei testi, ciò che si scorge con chiarezza è la intenzionalità teoretica, sempre riaffiorante, con la quale Gessa riprende il problema dell'universalismo. Il Vico 'aristotelico' sul quale la studiosa sarda insiste volutamente è quello che teorizza la plausibilità di un universale poetico che si differenzia dall'universale filosofico.

Nel saggio che appare anch'esso nel volume del 2004 Gessa approfondisce la questione degli universali fantastici in dialogo e in confron-

⁶ *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. Il volume raccoglie gli atti del convegno dallo stesso titolo svoltosi a Napoli nel 2002.

to critico con le posizioni di Hayden White. La tesi di White è che Vico ci aiuta a capire, con l'idea di genere fantastico e la sua genesi tutta umana, come sia del tutto artificiale (e non naturale per principio) la divisione dei generi e dei tipi stessi di umanità, con tutte le conseguenze che ciò comporta sul piano della formazione delle culture e delle società. Ma il filosofo napoletano ci dice anche, sempre secondo lo studioso americano, che la produzione dei generi può avvenire proprio grazie alla sua idea di *logica poetica*, quella logica capace di creare le cose grazie innanzitutto ad una 'figurazione metaforica'. Ma il discorso di White sembra di grande interesse alla Gessa perché la 'desostanzializzazione' dei generi e la teoria degli universali fantastici costituirebbe, secondo il filosofo americano, una traccia importante per la discussione interna al femminismo e per la distinzione tra *sex* e *gender*. Come si vede il metodo di lettura e di interpretazione della filosofia di Vico proposto da Gessa viene ancora una volta condotto, pur con la consapevolezza dell'allontanamento dal contesto teorico e storico in cui quella filosofia era sorta, a un livello di originale confronto con la riflessione filosofica contemporanea. Così, se da un lato la desostanzializzazione dei generi fantastici di Vico veniva riformulata come «l'archeologia della teoria del femminismo *queer* e *cyborg*»⁷ (da Judith Butler a Donna Haraway), dall'altro veniva reinterpretata, sempre in una direzione di lettura tesa a privilegiare la razionalità altra e più ampia della mente sensibile, l'idea di Pietro Piovani sul pensiero di Vico come una *filosofia senza natura*. L'accostamento tra due filosofe femministe, tra le più radicali, e l'austero filosofo morale dell'Università di Napoli (uno dei maggiori filosofi italiani del Novecento), può a prima vista sembrare azzardato (se non irriverente), anche se Piovani è apparso sempre intelligentemente e criticamente aperto ai nuovi linguaggi del secolo XX. E, tuttavia, il tratto di comunanza che Gessa scorge tra posizioni così apparentemente lontane, è fornito proprio da un certo tipo di interpretazione di Vico e della sua forte critica alla sostanzialità dei generi universali, sia naturalistici che razionalistici:

Che Vico abbia *desostanzializzato* i generi, che cioè, per definire i criteri utili a conoscere il mondo ed orientarsi in esso i bestioni abbiano utilizzato come refe-

⁷ Cfr. V. GESSA KUROTSCHKA, *Generi fantastici e mostri cyborg*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, cit., p. 159.

rente oggettivo né la fisica né la metafisica, è cosa che illustri studiosi già avevano messo al centro della ricostruzione del pensiero del filosofo napoletano⁸.

È questo il caso di Piovani e del suo convincimento che la *filosofia senza natura* di Vico è una delle più moderne critiche al sostanzialismo, una vera e consapevole filosofia *non-metafisica*, ma anche *a-fisica*, il che non significa certo mancanza di interesse per il mondo dei principi ontologici o per i contenuti della scienza, sia pur considerati dentro una prospettiva volutamente arcaicistica.

La *nuova scienza* diviene [...] autonoma scienza del *facere* umano libero e autocostruente senza riferimenti esterni (nella fisica e nella metafisica) al proprio fare. L'oggetto della *nuova scienza* è allora non il *cosmo* ma l'*universo civile*⁹.

Come giustamente osserva Gessa, Piovani individua in questi passaggi le fondanti premesse di una filosofia della cultura che prende progressivamente il posto di ogni filosofia della natura e della sovranatura. La prospettiva interpretativa di Piovani, proprio alla luce dell'istanza anti-metafisica e antisostanzialistica, guarda con maggiore attenzione e simpatia al Vico filosofo dell'ordine civile e dell'autorità, ma anche al Vico fondatore delle scienze umane e, innanzitutto, della storia e della filologia.

Negli ultimi anni Gessa ha continuato a mantenere aperti con i testi e le teorie filosofiche vichiane fecondi e serrati confronti, in cui si fa strada un ulteriore momento di riflessione critica che si volge ora più da vicino ai problemi della memoria e dell'immaginazione. È grazie alla memoria delle origini, ad esempio, che il sapere poetico è in grado recuperare quei caratteri di sensibilità dei corpi umani che una ragione calcolante ed astratta ha confinato nel passionale e nell'irrazionale. Ed è grazie all'immaginazione che si attiva una facoltà come l'immaginazione che è a un tempo mentale e cognitiva, ma anche fisica e sensibile, singolare e comune. Ma quali sono a questo punto i caratteri che, anche a partire da Vico e ancor di più dopo Vico, si possono attribuire alla facoltà di immaginare? Il primo di essi è certamente quello di essere, malgrado le smentite del senso comune volgare, al centro della facoltà conoscitiva degli umani, giacché in essa si concentra – come si è detto – l'elemento fisico-sensibile e quello mentale, dalla cui interre-

⁸ Ivi, p. 163.

⁹ Ivi, p.164.

lazione trae origini un mondo di raffigurazioni che l'esperienza consente di trasferire da un contesto, per così dire, oggettivo ad una dimensione intersoggettiva. Nel ragionamento di Gessa si fa strada un ormai abituale procedimento di contaminazione. Questa volta l'idea vichiana di immaginazione potrebbe costituire un plausibile apripista per le concezioni antifunzionaliste della mente e per la determinazione di un essenziale valore conoscitivo da attribuire alle qualità soggettive, ai *qualia*.

Attraverso l'esposizione del concetto di sapere poetico, la *Scienza nuova* di Giambattista Vico metteva in gioco categorie filosofiche diverse da quelle dominanti tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. Nella sua concettualizzazione, il sapere a cui la poesia permette di accedere non si costituisce attraverso l'attività attenta e pura. La mente che conosce poeticamente utilizza per Vico facoltà fisiche e specificamente individuali per esercitare una facoltà conoscitiva che non è speculativa, ma creativa e pratica. Ad essere in opera in tale forma di conoscenza è l'immaginazione, interpretata come capacità eminentemente cognitiva¹⁰.

Anche il tema dell'immaginazione, com'era stato per gli universali fantastici, viene da Gessa strettamente connesso alla teoria vichiana del senso comune, a quella forma di giudizio che, pur irriflessa, appartiene all'intero genere umano e, per questo, è capace di «trasportare da un ambito a un altro dell'esperienza la raffigurazione immaginata con la *memoria-fantasia-ingegno*»¹¹.

Quanto importante sia stato Vico nella traiettoria speculativa di Gessa è testimoniato dal fatto che con il filosofo della *Scienza nuova* si chiude uno dei suoi libri, al quale teneva molto e che per lei rappresentava una impegnativa sintesi delle sua prospettiva etica. In *Etica*, infatti, l'accento viene posto ancora una volta sul problema filosofico centrale di Vico – problema che era divenuto suo, sia pur trasfigurato e riformulato nel linguaggio filosofico della contemporaneità –, «quello di definire l'artificio creativo umano».

Per questo, se Vico fosse vissuto oggi si sarebbe occupato, secondo Arendt, di tecnica. Ma per questo, per il fatto che il suo problema filosofico era quello di definire l' *artificio*, la *creatività umana*, la sua filosofia è per noi oggi rilevante,

¹⁰ Ivi, p. 192.

¹¹ Ivi, p. 197.

per noi che *agendo* tale creatività trasformiamo il mondo, e noi stessi con esso, e cerchiamo criteri di giudizio e di scelta per esercitare al meglio tale attività¹².

Anche nel libro sull'immaginazione¹³ era stato posto al centro della riflessione su Vico la possibilità di ricondurre, in termini nuovi, quei dispositivi elaborati dal filosofo napoletano in ordine a quella teoria, che ormai ben conosciamo, secondo la quale «la capacità umana di sentire, percepire, desiderare, immaginare» non è meramente riproduttiva e passiva, ma piuttosto «creativa, attiva e intenzionale e con una struttura cognitiva»¹⁴.

Se mai fosse possibile ricondurre ad una secca definizione un itinerario filosofico così ricco, stratificato e complesso come quello di Vanna Gessa Kurotschka, oserei caratterizzarlo come *neoumanesimo etico*. Scrive Gessa:

Umano è quell'essere che combatte il passato con il soccorso della fantasia del futuro e il futuro con il soccorso della memoria del passato; quell'essere le cui intenzioni non sono prevedibili così come non è prevedibile se soccomberà, facendo spazio ad una raffigurazione nuova, e se, nel soccombere, conserverà di sé il meglio¹⁵.

E Vanna Gessa certamente ci ha conservato e trasmesso il meglio di sé.

GIUSEPPE CACCIATORE

¹² Cfr. ID., *Etica*, Napoli, 2006, p. 192.

¹³ Cfr. *Immaginazione etica interculturalità*, a cura di V. Gessa Kurotschka-C. De Luzenberger, Milano, 2008.

¹⁴ Cfr. V. GESSA-C. DE LUZENBERGER, *Introduzione a Immaginazione etica interculturalità*, ivi, p. 16. Ma in particolare cfr., in questo libro, i saggi di Gessa, *La morale poetica: immaginazione e deliberazione*, pp. 69-88; *La complessità della vita umana: Neurobiologia, etica, cultura*, pp. 231-250.

¹⁵ *Etica*, p. 194.

GENESI E DECADENZA DEL LINGUAGGIO.
SEGNI, PAROLE E SOCIETÀ TRA MALEBRANCHE E VICO

Nel quinto libro della *Recherche de la vérité* Malebranche nota che i termini che designano le passioni composte quali vergogna, disperazione, impudenza, ecc. risvegliano in noi una certa idea confusa e un certo sentimento oscuro, che ci prende vivamente; poiché questo sentimento ci è molto familiare e si presenta a noi senza fatica da parte della nostra mente, noi ci persuadiamo del fatto che esso è qualcosa di chiaro e distinto. «Tuttavia queste parole sono i nomi delle passioni composte e quindi espressioni abbreviate [*expressions abrégées*] che l'uso popolare ha coniato da più idee confuse e oscure»¹. Nel capoverso successivo l'Oratoriano aggiunge:

Dato che siamo costretti a servirci dei termini entrati nell'uso [*approuvés par l'usage*], non c'è da stupirsi se nelle nostre parole si trova una certa oscurità e talvolta una specie di contraddizione. Se poi si riflette sul fatto che i sentimenti e le emozioni dell'anima che rispondono ai termini di cui ci si serve in simili discorsi non sono del tutto gli stessi in tutti gli uomini, per via delle loro diverse disposizioni di spirito, non ci si condannerà alla leggerezza quando le

¹ N. MALEBRANCHE, *La Recherche de la vérité*, Livre V, ch. X, in ID., *Œuvres complètes*, publiées sous la direction d'André Robinet, tt. I-XXIII, Paris, 1958-1990, t. II, p. 222-223; *Œuvres*, édition établie par G. Rodis-Lewis, 2 tt., Paris, 1979, 1992, t. I, p. 571; *La ricerca della verità*, tr. it. a cura di M. Garin, Roma-Bari, 1983 p. 534. Le opere di Malebranche saranno citate per intero la prima volta, di seguito soltanto con le iniziali; le *Œuvres complètes* verranno indicate con la sigla OC seguita dall'indicazione del tomo in cifra romana e dal numero di pagina in cifra araba. Quanto alle citazioni in lingua francese, utilizzeremo il testo delle *Œuvres complètes*.

nostre opinioni non saranno comprese dagli altri [*lorsqu'on n'entrera pas dans nos opinions*]².

Occorre prendere atto del fatto che, secondo Malebranche, le parole sono segni convenzionali dotati di una forza astrattiva e sintetizzante, in quanto astraggano dalle sfumature e dalle divergenze con cui lo stato mentale da esse significato si presenta nei diversi individui – e dalla stessa diversità culturale, linguistica e psicologica degli uomini – e in quanto capaci di compendiare molteplici nozioni confuse e oscure, relative in particolare ai nostri stati cognitivo-emotivi connessi – secondo la prospettiva occasionalistica malebranchiana – a determinati stati corporei. Convinto che tra parole e cose non ci sia un rapporto necessario³, muovendosi in un ambiente intellettuale in cui si pone l'accento sulla relazione estrinseca tra segno e significato in opposizione al simbolismo platonizzante del Rinascimento⁴, Malebranche riconosce inoltre che le parole, almeno quelle più comunemente usate e in particolare quelle che significano stati affettivi dell'anima, cui corrispondono determinati stati corporei⁵, si sono consolidate con il loro stesso uso, con la consuetudine, in modo tale che la ricorrenza stessa del loro impiego ce le rende familiari⁶, anche se alla familiarità nell'orizzonte logico malebranchiano non si accompagnano in genere la chiarezza e la distinzione. Le parole si sono costituite in seguito ad un processo, attraverso una certa durata del loro uso: in breve, si iscrivono in un orizzonte storico, diacronico, all'interno del quale il successo dei vocaboli comunemente utilizzati, la loro 'normalizzazione', è legato al fatto che

² *Ibid.*, OC II, 223; *Œuvres*, I, p. 571 (tr. it. cit. pp. 534-535). Segnalo che qui come di seguito ho leggermente modificato la traduzione. Per le citazioni successive, là dove non sono indicate edizioni italiane delle opere di Malebranche, la traduzione è mia.

³ «Il est évident que des sons ou des paroles n'ont point, & ne peuvent point avoir naturellement de rapport aux choses qu'elles signifient, quoi qu'en disent le divin Platon & le mystérieux Pythagore» (ID., *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, *Éclaircissement VIII*, OC III, 92, *Œuvres*, I, p. 866).

⁴ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* [*Les mots et les choses*, Paris, 1966, pp. 72 sgg.], tr. it. Milano, 1998, pp. 56 sgg. Ne *Il Mondo* Descartes assume il linguaggio come modello di una relazione senza somiglianza sostenendo che le parole significano qualcosa soltanto per l'istituzione degli uomini [*Il Mondo* (*Le Monde*, *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, vol. XII, 1^{ère} éd. Paris, 1897-1913, 1964-1974, t. XI, chap. I, p. 4), in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di E. Lojacono, Torino, 1994, vol. I, pp. 397-398).

⁵ RV, V, I, OC II, 223; *Œuvres*, I, p. 570 (tr. it. cit., p. 533).

⁶ Cfr. *Éclaircissement XII*, OC III, 128-129; *Œuvres*, I, p. 949.

essi sono stati accettati dalla comunità. In questo ambito ciò che è decisivo non è la loro chiarezza sul piano epistemologico e forse nemmeno l'efficacia del loro impiego per comunicare determinati stati emotivo-affettivi, ma la loro familiarità e consuetudine nei contesti intersoggettivi⁷. Quanto alla storicità delle parole, d'altronde, essa non è soltanto la cifra che contrassegna il linguaggio comune, ma anche lo statuto dei segni utilizzati in matematica: Malebranche è ben consapevole, ad esempio, del fatto che Viète e Descartes hanno perfezionato l'algebra e l'analisi e che questi cambiamenti riguardano anche i simboli con cui si esprimono gli oggetti matematici e i loro rapporti⁸.

Pur accennando alla profondità storica che celano le parole, Malebranche non indaga tuttavia la storicità del linguaggio; sfiora il punto chiave della questione, vale a dire il consolidarsi delle parole attraverso la pratica, coglie l'origine popolare dei termini che utilizziamo ordinariamente⁹, ma non tematizza autenticamente questo argomento. All'opposto del pensatore francese, Vico comprende a fondo il problema dell'origine del linguaggio – nella sua intima correlazione con la nascita delle 'lettere', dei costumi umani e delle civiltà¹⁰ – e dedica a

⁷ Su questo tema sono interessanti alcune riflessioni di Blumenberg: «Una volta uscito dalla regolarità in cui il suo comportamento era determinato dall'ambiente, l'animale ominide ha a che fare con l'inefficacia degli indicatori e delle determinanti del suo comportamento, con l'indeterminatezza di ciò che le componenti della sua realtà 'significano' per lui. Egli reagisce alla scomparsa di significati rigorosi definendo delle significatività [...]. D'altra parte c'è anche la concezione che vede nelle esclamazioni fonetico-linguistiche in risposta al perturbante e allo sgradevole, una fonte di nomi divini che eventualmente può essere ancora ricostruita etimologicamente. Forse non è importante decidere tra le tematizzazioni di tipo più estatico oppure più normalizzante – importante, mi sembra, è il fatto che anche la più piccola invenzione ha bisogno di essere accettata, per non sparire di nuovo [...]. Ogni nome che viene accettato, ogni allacciamento di nomi in una rete grazie alla quale il loro carattere casuale sembra annullarsi, ogni storia che presenta i portatori dei nomi come esseri dotati di specifiche caratteristiche, arricchiscono la determinatezza contro lo sfondo di indeterminatezza» [H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito (Arbeit am Mythos)*, Frankfurt a. M., 1979), tr. it. Bologna, 1991, p. 213].

⁸ RV, III, I, III, § IV, OC I 402-403; *Œuvres*, I, p. 310 (tr. it. cit., p. 293); *ibid.*, IV, XI, § II, OC II 89; *Œuvres*, I, p. 453 (tr. it. cit., pp. 424-425); *ibid.*, V, II, OC II, 139; *Œuvres*, I, p. 499 (tr. it. cit., p. 468).

⁹ Inoltre, sempre nella *Ricerca della verità*, l'Oratoriano stigmatizza le conversazioni tra i bambini e le loro nutrici, in quanto esse sono veicolo di superstizioni e dei pregiudizi legati all'infanzia (*ibid.*, II, I, ch. VIII, § I, *Œuvres*, I, pp. 194-195; tr. it. cit., p. 184).

¹⁰ Come scrive Cassirer, la questione dell'origine del linguaggio equivale, per Vico, «[...] alla questione dell'origine della 'letteratura' e delle scienze in generale» [E.

tale questione ampie parti della *Scienza nuova* sviluppando idee che sono state solo abbozzate o intuite dall'Oratoriano. Il filosofo napoletano, infatti, coglie la forza sintetizzante e astrattiva delle parole proprio come Malebranche, e quando propone esempi per chiarire la sua tesi attinge ancora alla sfera delle passioni, quella dimensione che aveva dato all'Oratoriano l'opportunità di esprimere qualche interessante considerazione sul linguaggio.

Da tutto ciò – scrive Vico – sembra essersi dimostrato la locuzion poetica esser nata per necessità di natura umana prima della prosaica; come per necessità di natura umana nacquero, esse favole, universali fantastici, prima degli universali ragionati o sieno filosofici, i quali nacquero per mezzo di essi parlari prosaici. Perocché, essendo i poeti, innanzi, andati a formare la favella poetica con la composizione dell'idee particolari (come si è appieno qui dimostrato), da essa vennero poi i popoli a formare i parlari da prosa col contrarre in ciascheduna voce, come in un genere, le parti ch'aveva composte la favella poetica; e di quella frase poetica, per esemplo: 'mi bolle il sangue nel cuore' (ch'è parlare per proprietà naturale, eterno ed universale a tutto il genere umano), del sangue, del ribollimento e del cuore fecero una sole voce, com'un genere, che da' greci fu detto *στόμαχος*, da' latini 'ira', dagl'italiani 'collera'¹¹.

Il nesso tra parole ed elementi e disposizioni corporei, evocato in questo esempio, era stato messo in luce da Vico in un precedente passo della sezione seconda della *Scienza nuova* del 1744, dove egli rileva che essendo la mente umana incline attraverso i sensi a proiettarsi naturalmente fuori dal corpo e a intendere se stessa per mezzo della riflessione con molta difficoltà, in tutte le lingue «[...] i vocaboli sono trasportati da' corpi e dalle proprietà de' corpi a significare le cose della mente e dell'animo»¹².

Vico espone una teoria dell'origine delle parole per contrazione di matrice platonica, che peraltro convive con la dottrina stoica che spiega il costituirsi dei nomi a partire da monosillabi originari¹³.

CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio* [*Philosophie der symbolischen Formen. 1 Die Sprache*, Frankfurt a. M., 1998], tr. it. Milano, 2004 p. 106).

¹¹ G. VICO, *Scienza nuova* 1744 (d'ora in poi *Sn44*), § 460, in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 2007⁴, vol. I, pp. 621-622.

¹² Ivi, §§ 236-237, pp. 518-519. Sull'origine corporea del linguaggio e sul rapporto tra lingue e natura cfr. V. VITIELLO, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Roma, 2008, pp. 56-58.

¹³ *Sn44*, §§ 251 e 452, cit., pp. 518 e 619. Si consideri, nel § 452, il richiamo alla *Scienza nuova prima*: « Per tutte queste origini è da intendersi che i nomi dovettero

Nondimeno, nel brano sopra trascritto, dove è illustrato il processo attraverso cui prende forma il linguaggio prosaico, razionale e stilizzato, a partire da quello poetico, metaforico-icastico, la singola parola costituisce un lemma capace di significare molteplici nozioni interrelate che corrispondono a determinate configurazioni di stati corporei. Non siamo lontani – credo – dalle riflessioni sulle parole di quel capitolo della *Ricerca della verità* ricordato all'inizio, in particolare là dove Malebranche scrive:

Con la parola passione intendiamo tutto ciò che segue: la cognizione del rapporto che una cosa ha con noi, l'emozione e il sentimento dell'anima, la vibrazione del cervello e il movimento degli spiriti [animali], una nuova emozione e un nuovo sentimento dell'anima, e infine una sensazione di dolcezza che accompagna sempre le passioni, e che le rende tutte piacevoli¹⁴.

Altro punto di contatto tra la teoria Malebranche e quella di Vico – che nondimeno si allontanano là dove il primo sostiene la convenzionalità del linguaggio, mentre la posizione del secondo a riguardo è più complessa, articolata e stratificata¹⁵ – sta nell'idea che il linguaggio di cui ordinariamente ci serviamo ha un'origine popolare. Come si è detto, alla luce della *Ricerca della verità*, gli uomini sono obbligati ad utilizzare le parole che hanno avuto successo nella pratica; e le parole sono espressioni abbreviate che l'uso popolare ha fatto di diverse idee oscure e confuse. Nella *Scienza nuova* del 1744 Vico enuncia quel prin-

incominciare tutti monosillabi [...] » [ID., *Scienza nuova* 1725 (d'ora in poi *Sn25*), § 370, in *Opere*, cit., pp. 1156-1157]. Si veda anche ID., *De uno universi iuris principio et fine uno*, caput CXLIX, § 2, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. 184-187: «Imperocché, nelle lingue nacquero in prima le interjezioni, le quali sono le prime voci umane per cui prorompono le impetuose passioni, e sempre in ogni lingua ritrovansi monosillabe [*monosyllabas in omnibus ferme linguis observes*], quali le deve usare l'infanzia».

¹⁴ RV, V, X, OC II, 221; *Œuvres*, I, p. 570 (tr. it. cit., p. 533).

¹⁵ Le lingue sono per natura, non per convenzione, perché manifestazioni di una lingua mentale comune a tutti i popoli (cfr. *Sn44*, § 161, cit., p. 160). Per approfondire la concezione vichiana secondo la quale tutti i linguaggi umani, e in particolare quello delle origini, sono naturali, si consulti l'ormai classico lavoro di G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana dei miti*, Firenze, 1986, in partic. pp. 32-40. Sui problemi interpretativi che pongono i testi vichiani in relazione alla questione della naturalità o artificialità del linguaggio e alle tre fasi dell'evoluzione delle lingue cfr. ancora ID., *Umanità sacra e umanità profana. Dalla lingua divina degli eroi ai parlari prosaici del Volgo*, in *Vico und die Zeichen / Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Tübingen, 1995, pp. 131-144.

cipio di etimologia secondo cui la storia delle voci delle lingue natie deve corrispondere all'ordine delle cose umane – in base al quale «[...] prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'accademie»¹⁶ – ed evoca il caso della lingua latina i cui vocaboli ebbero in gran parte origini «selvagge e contadinesche»¹⁷.

Messe a confronto con la concezione vichiana del linguaggio, che non posso qui esporre in tutta la sua estensione e complessità, le riflessioni malebranchiane disseminate qua e là nella sua opera sembrano poca cosa. Vorrei provare nondimeno ad inquadrarle nell'ambito della spiegazione del legame tra idee e tracce proposta dall'Oratoriano, che è una teoria sulla natura dei diversi tipi di segni che permettono agli uomini di sopravvivere nel loro spazio-ambiente e di costruire società.

Nella *Recherche de la vérité* Malebranche individua tre fattori che rendono possibile il nesso tra le idee presenti nella nostra mente (sfera psichico-semantica) e le tracce del nostro cervello (sfera fisico-biologica), il che mostra tra l'altro come il problema dei segni e del linguaggio rappresenti – lo sottolineava Ginette Dreyfus – un aspetto particolare di quello dell'unione dell'anima e del corpo, anche se, a mio avviso, non è possibile ricondurre integralmente il primo al secondo. L'ordine della classificazione di questi tre tipi di cause varia da un'edizione all'altra del voluminoso primo lavoro del filosofo francese. Per ragioni di spazio non posso soffermarmi sulle questioni legate a queste varianti e prenderò dunque in esame i tre fattori che spiegano il legame tra idee e tracce nell'ordine in cui li presenta la sesta edizione di quest'opera (1712). Mi limito nondimeno a segnalare due punti, peraltro ben messi a fuoco dalla stessa Dreyfus nel suo saggio del 1966 sul fondamento del linguaggio in Malebranche. Da un lato occorre tener presente che fin dalla prima edizione della *Recherche* (1675) l'Oratoriano propende per una concezione che individua un rapporto estrinseco tra segno e significato, pur ritenendo che l'esistenza del linguaggio non dipende dalla nostra libertà e dalle nostre scelte. Dall'altro è importante ricordare che, nello sviluppo del pensiero e del lessico malebranchiani, la nozione di «idea» non indica più una modificazione della mente ma un'entità extra-mentale di cui la mente ha percezione e che agisce sul plesso anima-corpo¹⁸.

¹⁶ *Sn44*, § 239, cit., p. 519.

¹⁷ *Ivi*, § 240, p. 519.

¹⁸ Su questi punti cfr. G. DREYFUS, *Le fondement du langage dans la philosophie de*

A questo punto posso esaminare le tre cause del legame tra idee e tracce. La prima causa è la natura o la volontà costante e immutabile di Dio. La seconda è l'identità del tempo: se un certo pensiero è presente nella mente per tutto il tempo in cui nel nostro cervello ci sono certe tracce relative a particolari sensazioni (visive, sonore, ecc.), l'anima sarà modificata dallo stesso pensiero quando nel cervello si produrranno quelle stesse tracce che l'hanno già una volta accompagnato. La terza è la volontà degli uomini, che manifestano un'inclinazione naturale ad accordarsi tra loro per attribuire determinate idee a determinati segni sensibili stabilendo così dei codici di comunicazione¹⁹.

Tra queste tre specie di tracce le prime sono le più forti e generalmente sono simili in tutti gli uomini. Può essere utile pensare, alla luce di un esempio malebranchiano, al legame tra i segni che produce nel nostro cervello l'espressione del viso o il grido di un uomo o di un animale sofferente, e che noi ascoltiamo lamentarsi, e la nozione di dolore o il sentimento di compassione che si presenta nella nostra mente. Questa modulazione del nesso idee-tracce rivela l'esistenza di un codice iscritto nella natura che regola i rapporti elementari tra gli uomini – ma anche, del resto, quelli tra gli uomini e gli animali²⁰ – e istituisce così la condizione di una possibile vita sociale²¹. Seguendo gli esempi malebranchiani, esiste un legame spontaneo, indipendente dalla nostra volontà, tra le tracce prodotte nel nostro cervello da un albero o una montagna che noi vediamo e le idee che ne abbiamo, cioè le modificazioni della nostra mente che costituiscono percezioni sensibili di queste cose. D'altronde, le emozioni e la loro espressione – l'atteggiamen-

Malebranche, in *Langage*, Actes du XIII Congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, 1966, pp. 137-142, in partic. 137-138.

¹⁹ RV, II, I, V, § I, OC I, 216-218; *Œuvres*, I, pp. 160-161 (tr. it. cit., pp. 153-154).

²⁰ «[...] & je souffre même, lors qu'un chien, que je croi n'avoir point d'ame, dit à mes sens ou à moi par mes sens, qu'il souffre de la douleur, & qu'il a besoin de mon secours: parce que Dieu a lié entr'eux tous ses ouvrages pour leur mutuelle conservation, d'une maniere sûre, & qu'on ne peut trop admirer» (ID., *Réponse au livre des vraies et des fausses idées*, XIII, § XVII, in OC VI, 104-105).

²¹ «Quand je vois la grimace d'un homme qui pleure, & les differens airs d'un visage; je pense, en consequence des loix admirables de l'union de l'ame & du corps, à sa misere & à ses besoins, sans qu'il y ait le moindre rapport entre des grimaces & la tristesse. Cela me suffit pour la société, l pour me porter à secourir mon prochain, sans que j'aye une connoissance plus particuliere de la nature de son ame, & de la construction admirable de sa machine» (*Ibid.*, OC VI, 104).

to di un uomo che ci minaccia o ci teme – sono strettamente connesse al corso degli spiriti animali e alle disposizioni fisiologiche del nostro cervello. La manifestazione somatica delle emozioni costituisce ciò che si percepisce all'esterno delle tracce cerebrali sedimentate a livello fisiologico e in particolare un'espressione periferica della disposizione interna del nostro organismo. Tale espressione ha dunque un legame naturale con le nostre idee – ad esempio, di forza o debolezza – e i nostri sentimenti – ad esempio, di timore o coraggio²² – che si rivelano fondamentali nella gestione della vita associata²³. Non è superfluo ricordare che qui Malebranche sta esponendo e approfondendo un'idea – le passioni sono segni naturali che consentono di riconoscere all'esterno moti del corpo che sono i medesimi in tutti gli uomini – condivisa da molti suoi contemporanei (si pensi a Cordemoy), che si radica in una situazione culturale in cui era molto vivo l'interesse per la fisiognomica²⁴.

Nel paragrafo del II libro della *Recherche* che tematizza il nesso tra idee e tracce, l'Oratoriano non si sofferma tanto (o non solo) su quella che potremmo definire la finalità biologica – l'esigenza di autoconservarsi – nascosta nel sedimentarsi di puntuali corrispondenze tra idee e

²² *RV*, II, I, V, § I, *OC I*, 217; *Œuvres*, pp. 160-161 (tr. it. cit., p. 153). Si tratta di una reciprocità biunivoca che agisce su un duplice livello: da un lato ci sono le disposizioni cerebrali (piano neuronale) e gli spiriti animali, che sono una sorta di influssi nervosi (piano neurotrasmettitore: espressione somatico-fisiologica delle tracce); dall'altro lato si collocano le percezioni (piano cognitivo) e i sentimenti, le passioni, le emozioni (sfera emotiva). Ho sviluppato questo argomento nel mio libro *Infini et science de l'homme. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*, Naples-Paris, 2007, pp. 270-279.

²³ «Il n'y a point d'homme fait pour la société, qui ne se tienne aux autres hommes, & qui ne reçoive dans son cerveau des traces semblables à celles des personnes qui lui parlent avec quelque émotion; & ces traces sont accompagnées des jugemens confus dont je parle» (N. MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, IV, *OC IV*, 104; *Œuvres*, I, p. 1216). Questa tesi è ribadita all'inizio del quinto *Entretien* delle *Conversations chrétiennes* (*ibid.*, V, *OC IV*, 108; *Œuvres*, I, p. 1220). L'edizione italiana delle *Conversazioni cristiane* è a cura di A. Ingegno e con traduzione di L. Andrini, Firenze, 1999.

²⁴ Sulle passioni come segni naturali, distinte dai segni arbitrari, si veda G. DE CORDEMOY, *Discorso fisico sulla parola*, a cura di E. Lojacono, Roma, 2006, pp. 155, 178. Per un'analisi dell'opera di Cordemoy e una ricostruzione delle discussioni in cui essa si colloca cfr. l'introduzione a questa edizione di Ettore Lojacono, *Gérauld de Cordemoy nella cultura cartesiana e delle Accademie*, pp. 7-105 e alcune note al testo, in partic. p. 204, note 18-19, dove Lojacono evoca gli autori che nella seconda metà del Seicento hanno preso posizione su questo tema (tra questi Cureau de la Chambre e Charles Le Brun).

²⁵ «[...] cette liaison n'est point absolument nécessaire pour vivre, mais seulement

tracce, ma dà spazio piuttosto alla funzionalità sociale di questi nessi, e dunque ai legami tra segni e cose stabiliti per convenzione, prodotto di precise scelte degli uomini. Questo tipo di legami tra certe idee e determinati suoni e caratteri, che le comunità umane fissano e normalizzano per poter sopravvivere – connessioni deboli, secondo Malebranche, e inoltre differenti da un popolo all'altro – è condizionato dalla volontà e dai desideri transitori degli uomini perché

... non si tratta di un legame assolutamente necessario per vivere, ma necessario solo per vivere come uomini che devono formare insieme una società ragionevole²⁵.

Tale finalità sociale conserva nondimeno un'origine metaempirica e metasociale:

... Dio, avendoci creati per vivere in società con gli altri uomini, ci ha fornito di un'inclinazione verso tutto ciò che è capace di legarci con loro, e non ci è possibile vincerla da soli²⁶.

Su questo punto, vale a dire sull'idea che sussiste un principio metaumano che istituisce la socievolezza e la possibilità della vita associata degli uomini, Malebranche e Vico trovano un ulteriore terreno d'intesa. Eloquenti a riguardo sono due luoghi della *Scienza nuova prima*. Nel primo Vico chiarisce che un senso umano condiviso è la condizione ineludibile del fatto che gli uomini possano «in una umana società convenire»²⁷. Nel secondo spiega che

tale divina architetta [la provvidenza] ha mandato fuori il mondo delle nazioni con la regola della sapienza volgare, la quale è un senso comune di ciascun popolo o nazione, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni così, che facciano acconcezza in ciò che ne sentono comunemente tutti di quel popolo o nazione²⁸.

pour vivre comme des hommes qui doivent former entre eux une société raisonnable» (RV, II, I, V, § I, OC I, 217; *Œuvres*, p. 161; tr. it. cit., p. 153).

²⁶ «[...] Dieu nous ayant faits pour être en société avec les autres hommes, il nous a donné une inclination pour tout ce qui est capable de nous lier avec eux, laquelle nous ne pouvons vaincre par nous-mêmes» (*ibid.*, II, III, IV, OC I, 357; *Œuvres*, p. 273; tr. it. cit., p. 259).

²⁷ *Sn25*, § 45, cit., p. 1008.

²⁸ *Ivi*, § 46, p. 1009.

Dalla prospettiva vichiana è la provvidenza divina a fare in modo che il mondo delle nazioni sorga già dotato di un criterio della vita associata in base al quale il vivere insieme prende forma nel contenimento dei bisogni di ciascuno in vista del riconoscimento e del rispetto delle necessità di tutti²⁹. Dalla prospettiva di Malebranche, meno centrata, rispetto a quella vichiana, sugli sviluppi diacronici del mondo umano e sulla ricerca di un punto di mediazione tra principio universale ordinatore e piano delle diverse comunità umane³⁰, la ragionevolezza dei rapporti tra gli uomini e l'organizzazione della vita associata sono possibili grazie all'unione della mente con la Ragione universale³¹ e in virtù delle leggi generali con cui Dio governa il mondo, effetto meraviglioso della provvidenza³².

²⁹ Cfr. a riguardo G. MODICA, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Roma-Caltanissetta, 1983, p. 116. Dello stesso interprete cfr. anche *Sulla fondazione del linguaggio in Vico*, in questo «Bollettino» XVI (1986), pp. 335-344. Sul senso comune in Vico rinvio inoltre ai seguenti fondamentali lavori nell'ambito degli studi vichiani: E. GRASSI, *The Priority of Common Sense and imagination: Vico's Philosophical Relevance Today*, in *Vico and Contemporary Thought*, ed. by G. Tagliacozzo, New York, 1976, vol. I, pp. 163-185; ID., *La priorità del senso comune e della fantasia in Vico*, in *Leggere Vico*, a cura di E. Rivero, Milano, 1982, pp. 128-142; G. GIARRIZZO, *Del «senso comune» in Vico*, in ID., *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 123-141; F. TESSITORE, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, 3 voll. a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. Manuel Sevilla e J. Villalobos, Napoli, 2001, vol. II, p. 537-570; G. CACCIATORE, *Universalismo etico e differenza: a partire da Vico*, in questo «Bollettino» XXXVIII (2008) 2, pp. 7-26, in partic. pp. 18-19.

³⁰ In Vico, invece, è proprio il senso comune a costituire «[...] il determinante elemento di mediazione tra universalità e verità del principio ordinatore e particolarità e certezza storica determinata dei differenti modi di essere e di manifestarsi delle comunità umane» (G. CACCIATORE, *Giambattista Vico: l'ordine della 'comunità' e il senso comune della 'differenza'*, in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone, 1999, pp. 191-199, in partic., per il passo citato, p. 195). Cfr. anche ID., *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, a cura di G. Cacciatore, A. Döllfelder e M. Kaufmann, Berlin, 2002, sechstes Kapitel «Die Ordnung der 'Gemeinschaft' und der Gemeinsinn der 'Differenz'», pp. 191-210, in partic. p. 204.

³¹ Si consideri questo luogo delle *Méditations chrétiennes et métaphysiques* dove Malebranche fa dire al Verbo: «Je me communique à tous les esprits autant qu'ils en sont capables; & par la Raison, dont je les fais participans, je les unis entre eux & même avec mon Père: car ce n'est que par moi que les esprits peuvent avoir entre eux quelque liaison & quelque commerce» (N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, II, § XIII, OC X, 22; *Œuvres*, II, p. 208).

³² «[...] les hommes sont attachez & liez ensemble par l'esprit aussi-bien que par le corps, tout cela en consequence des loix générales, dont Dieu se sert pour gouverner le

Chiariti, per quanto è possibile, questi punti, occorre ora prendere in esame il pensiero di Malebranche sul nesso tra linguaggio e società. Quel che potrebbe sorprendere, se si confrontano i testi del pensatore francese con i grandi lavori vichiani, è che l'Oratoriano sembra ben poco incuriosito dal problema della genesi delle lingue e delle forme linguistiche e piuttosto incline – soprattutto nelle opere posteriori alle *Recherche de la vérité* – a diagnosticare una decadenza delle pratiche linguistiche nella società del suo tempo. Se Vico, che pure è consapevole della barbarie in cui sempre possono impantanarsi linguaggi, costumi e culture, si interroga sul sorgere del significato, sul processo attraverso cui un suono giunge a significare qualcosa che è altro da esso, Malebranche invece constata e analizza la perversione degli usi linguistici e lo svuotamento semantico delle parole per cui i suoni significanti su cui gli uomini un tempo si sono accordati per comunicare non svolgono più la loro autentica funzione che, come si vedrà, dovrebbe consistere, per l'Oratoriano, nello stabilire un ponte tra la nostra mente e la sfera delle verità teoretiche e morali contenute nella Ragione divina.

Nella Prefazione agli *Éclaircissements* sulla *Recherche de la vérité* Malebranche ripete che gli uomini sono fatti per vivere in società, ma precisa che per conservare una società non è sufficiente parlare una stessa lingua, bensì occorre anche far uso di uno stesso linguaggio: in poche parole, bisogna pensare gli uni come gli altri, vivere secondo le opinioni comuni così come si impara ad agire imitando i modi di fare degli altri³³. In realtà gli *Éclaircissements* dichiarano guerra ai cattivi usi del linguaggio, ai termini vaghi e generali e a tutti quei discorsi che seducono l'immaginazione. Il passo che segue mette ben in luce i toni, il bersaglio e le prospettive della lucida analisi malebranchiana dell'uso delle parole nella vita associata.

Ci si è abituati ad accontentarsi di belle parole e ad accontentarne gli altri [*L'on est accoutumé à se payer des mots, et à en payer les autres*]. Tutte le paro-

monde: & c'est le merveilleux de la Providence [Gli uomini infatti, sempre per opera delle leggi generali di cui Dio si serve per governare il mondo, sono congiunti e legati tra loro con lo spirito, oltre che con il corpo: in questo è l'aspetto meraviglioso della Provvidenza]» [Id., *Colloqui sulla metafisica (Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, XII, § IX, OC XII, 288; Œuvres, II, p. 906)*, a cura di R. Crippa, Bologna, 1963, p. 337].

³³ «Les hommes sont faits pour vivre en société: mais pour l'entretenir ce n'est point assez de parler une même langue, il faut tenir un même langage: il faut penser les uns comme les autres: il faut vivre d'opinion comme l'on agit par imitation» (RV, *Préface des Éclaircissements sur la Recherche de la vérité, OC III, 6-7; Œuvres, I, p. 792*).

le che non feriscono le orecchie degli uomini sono attuali tra gli uomini; e la verità entra così poco nel commercio del mondo che coloro che parlano o ascoltano non hanno di solito per essa alcuna considerazione. Il dono dell'eloquenza [*Le don de la parole*] è il maggiore dei talenti, il linguaggio dell'immaginazione [*le langage de l'imagination*] è il più sicuro dei mezzi e una memoria colma di termini incomprensibili si farà notare sempre con lustro [*paraîtra toujours avec éclat*], checché ne possano dire i cartesiani.

Quando gli uomini ameranno unicamente la verità, allora presteranno ben attenzione a ciò che dicono; esamineranno con cura ciò che intendono; rifiuteranno con disprezzo i termini privi di significato e si dedicheranno soltanto alle idee chiare. Ma quando avverrà che gli uomini ameranno unicamente la verità? Questo sarà quando non dipenderanno più dal loro corpo, quando non avranno più un rapporto necessario con gli oggetti sensibili e consulteranno fedelmente il maestro che li illumina nell'intimità e segretezza della loro ragione. Ma tutto ciò non si verificherà in questa vita³⁴.

Nel *Traité de morale* l'autore conferma le sue osservazioni critiche su certi usi linguistici:

[...] i termini più comuni sono i più confusi, e il discorso ordinario sovente non è che un gioco di parole prive di significato [*un jeu de paroles vides de sens*], che si ascolta e si restituisce, come gli echi rimandano la voce dei pastori. [...] Si fa delle parole lo stesso uso dell'aria e delle maniere: ci si unisce gli uni agli altri attraverso i sensi e le passioni; e spesso la ragione non ha altra parte nella società che quella di servire alla vanità e all'ingiustizia degli uomini. Infatti la verità non è buona a nulla in questo mondo. Coloro che la cercano sono dei visionari, degli spiriti particolari, delle persone pericolose che bisogna evitare come l'aria contagiosa. Così le parole, che dovrebbero essere utilizzate principalmente per rappresentare le idee pure della mente [*les paroles, dont le principal usage devrait être de représenter les idées pures de l'esprit*], non servono solitamente che ad esprimere delle idee sensibili e i moti dell'anima [*des idées sensibles, et les mouvements de l'âme*] che si comunicano già troppo mediante le maniere, l'espressione del viso, il tono della voce, la postura e il movimento del corpo³⁵.

Il linguaggio serve indubbiamente ad unire gli uomini nelle società³⁶ ma, alla luce dell'ultimo passo citato, è uno strumento che principalmente dovrebbe rappresentare le idee pure della mente, idee che, nell'impianto metafisico malebranchiano, sono oggettualità situate nella

³⁴ RV, *Éclaircissement XII*, OC III, 173-174; *Œuvres*, I, p. 942-943.

³⁵ Id., *Traité de morale*, I, ch. XII, § II, OC XI, 136; *Œuvres*, II, p. 528.

³⁶ RV, *Préface des Éclaircissements*, OC III, 6-7; *Œuvres*, I, p. 792.

Ragione divina, indipendenti dai nostri stati mentali (cognitivo-affettivi): pur prendendo atto della storicità delle parole, della eterogeneità delle lingue, degli usi disparati che gli uomini fanno dei loro strumenti comunicativi, Malebranche pensa che le parole non sono pure rappresentazioni psichico-individuali, come voleva Locke³⁷, e che il linguaggio dovrebbe tradurre in sistemi di segni convenzionalmente in vigore nelle società umane certi contenuti ideali e i loro nessi. Queste oggettualità ideali hanno la capacità di coordinare la conoscenza e l'azione degli uomini (nello spazio della *Ratio* universale si danno tanto verità metafisico-scientifiche quanto principi morali) e costituiscono una sorta di unità trascendentale dei significati e delle lingue. La Ragione universale malebranchiana fornisce dunque l'ancoraggio e il fondamento metaempirico di ogni costruzione linguistica, mentre i suoi singoli item ideali formano i poli verso cui dovrebbero orientarsi le parole e le loro connessioni. Il linguaggio, tuttavia, all'interno dei consorzi umani in cui pur esplica la sua azione di collante sociale, può perdere la sua autentica finalità, la sua tensione comunicativa e il suo originario orientamento razionale. Tutto ciò si produce quando esso diviene un semplice fenomeno acustico puramente meccanico, depauperato di un vero e proprio valore semantico e comunicativo-relazionale (come gli echi che diffondono la voce dei pastori). Inoltre, a causa delle pratiche linguistiche dominanti nelle società, gli uomini spesso reputano chiari termini che non lo sono affatto e che appaiano tali solo per l'uso continuo che se ne fa³⁸. L'abitudine, l'ascolto, l'impiego reiterato di certe parole che in realtà non sono connesse a idee chiare portano a immaginare che esse siano chiare, ma nei fatti il linguaggio ordinario è uno sproloquio perpetuo («*un galimatias perpétuel*») che si alimenta di parole ed espressioni utilizzate da tutti – e generalmente si crede di sapere ciò che si è detto o sentito dire più volte – ma il cui senso resta indeterminato e confuso³⁹.

³⁷ «[...] le parole, quindi, nel loro significato primario o immediato, stanno solo per le idee nello spirito di chi le adopera, anche se è imperfetta o approssimativa la maniera in cui le idee sono raccolte dalle cose che dovrebbero rappresentare» (J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Torino, 1971, rist. 1982, Libro III, cap. II, § 2, pp. 475-476). Invece, come appare alla luce dei passi citati, per Malebranche si fa un cattivo uso delle parole, quando queste cercano di esprimere le idee sensibili (le modificazioni dell'anima), per quanto, alla luce degli esiti teorici della *Recherche de la vérité*, questa declinazione della funzione linguistica, peraltro di matrice aristotelica (ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, I 16a e 23a), ha un significato biologico e sociale importante.

³⁸ RV, *Éclaircissement XII*, OC III, 179; *Œuvres*, I, p. 949.

³⁹ TM, I, ch. VI, § VIII, OC XI, 74; *Œuvres*, II, p. 475.

Di fronte a questa deriva delle pratiche linguistico-sociali l'Oratorio rivendica un uso più consapevole delle parole, un *ethos* del linguaggio. Nel *XII Éclaircissement* della *Recherche de la vérité* egli ricorda che

... la maggior parte degli uomini parla liberamente di ogni cosa senza darsi da fare per esaminare se i termini di cui si servono hanno un significato chiaro ed esatto⁴⁰.

Nel *Traité de morale* ritroviamo questa esigenza di chiarificazione dei nostri discorsi comuni:

Ma ciascuno deve compiacersi nell'attribuire, se gli è possibile, idee chiare ai discorsi ordinari [*d'attacher ... des idées claires aux discours ordinaires*], poiché ci sono poche occupazioni più piacevoli, più adatte a liberarci dai nostri pregiudizi e a darci quella libertà di spirito di cui parlo qui⁴¹.

Per essere più precisi, Malebranche indica due operazioni strettamente legate l'una all'altra. In primo luogo occorre operare un'analisi del linguaggio ordinario, smantellare i pregiudizi comuni, rendersi conto della forza delle parole, dei discorsi, del linguaggio dell'immaginazione. Infatti, il linguaggio, che resta un dato storico connesso all'umanità decaduta⁴², può facilmente trasformarsi in un nido di ciarle e cicalecci, può fecondare il propagarsi delle visioni dell'immaginazione e veicolare la diffusione della superstizione secondo due linee direttrici: la forza retorica di colui che racconta i suoi sogni, fantasmi o allucinazioni attingendo a tutte le possibili risorse della lingua capaci di persuadere e ammaliare gli ascoltatori; le conversazioni di coloro che subiscono l'incanto di una narrazione, i quali alimentano la loro persuasione convincendosi l'uno con l'altro⁴³. In secondo luogo Malebranche invita

⁴⁰ RV, *Éclaircissement XII*, OC III, 179; *Œuvres*, I, p. 948.

⁴¹ TM, I, ch. VI, § VIII, OC XI, 74; *Œuvres*, II, p. 475.

⁴² RV, III, II, I, § I, OC I, 415-416; *Œuvres*, I, p. 322 (tr. it. cit., p. 305). Sullo statuto del linguaggio in Malebranche, oltre al già citato articolo di Dreyfus, si vedano A. ROBINET, *Le langage à l'Âge classique*, Paris, 1978, pp. 163-167 e G. RODIS-LEWIS, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, 1990, pp. 243-245.

⁴³ Si consideri l'esempio del pastore che, con l'immaginazione eccitata dal vino, racconta dopo cena a sua moglie e ai suoi bambini le avventure di un sabba al quale crede di aver assistito. La sua eloquenza naturale, il tono forte e vivace con cui parla di quel che gli è accaduto, la disposizione all'ascolto della sua famiglia nell'apprendere una vicenda così inaudita, la sua autorità nel contesto domestico («C'est un mari, c'est un père qui parle de ce qu'il a vu, de ce qu'il a fait: on l'aime, et on le respecte: pourquoy

i suoi lettori a rientrare in se stessi per consultare la verità, la Ragione universale, che è in Dio e coincide con la seconda persona della Trinità. L'accesso alla verità può procedere peraltro attraverso una conversazione condotta da un maestro esperto, a condizione che tale conversazione sia da preludio ad una meditazione silenziosa⁴⁴.

A questo punto vorrei provare a delucidare alcuni passi in cui appare il sintagma «consultare la Ragione»⁴⁵. È bene comunque ricordare in via preliminare che molteplici sono i contesti argomentativi e semantici in cui Malebranche fa uso del termine 'consultare': talvolta, ad esempio, ricorre ad espressioni come «ceux qui consultent leurs anciennes opinions»⁴⁶ oppure impiega il termine 'consultare' in riferimento al sentimento interiore che abbiamo di ciò che accade in noi stessi⁴⁷. Tuttavia,

ne le croirait-on pas?)», la ripetizione della stessa storia in giorni diversi producono un contagio di questa visione immaginaria: «voilà donc des sorciers achevés, que le père a faits, et ils en feront un jour beaucoup d'autres, si ayant l'imagination forte et vive, la crainte ne l'empêche pas de conter de pareilles histoires» (RV, II, III, VI, § I, OC I, 371-372; *Œuvres*, I, pp. 285-286; tr. it. cit., pp. 270-271).

⁴⁴ Come scrive Robinet, «l'essentiel de cet apprentissage est de renoncer au langage de commerce, puis au langage des érudits, pour n'écouter que le Verbe dont les expressions simples touchent directement par leur vérité» (A. ROBINET, *Le langage à l'Âge classique*, cit., p. 165). Tutti i discorsi gratuiti che non hanno alcuna finalità di conoscenza sono agli antipodi della conversazione che conduce gli interlocutori alla verità, che mette in contatto la mente con il Verbo (cfr. a riguardo J. CROIZER, *Les Voies de son Maître. À propos des Conversations chrétiennes de Malebranche*, in «Communications» XXX, 1979, pp. 223-234, in partic. pp. 232-234).

⁴⁵ L'accezione malebranchiana del termine «consultare» si ritrova in Agostino, autore – com'è noto – molto caro all'Oratoriano. Nel *De Magistro* Agostino spiega che tutte le volte che comprendiamo qualcosa non ci rivolgiamo a chi parla con una voce che risuona dall'esterno, ma consultiamo la verità che presiede interiormente la stessa mente: «De universis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti» (AGOSTINO, *De magistro/Il Maestro*, XI, § 38, tr. it. in ID., *Tutti i dialoghi*, introd. generale, presentazione ai dialoghi e note di G. Catapano, Milano, 2006, pp. 1740-1741). A riguardo si vedano anche *Le confessioni*: «Veritas, ubique praesidet omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus [Tu, la Verità, siedi alto sopra tutti coloro che ti consultano e rispondi contemporaneamente a tutti coloro che ti consultano anche su cose diverse]» (ID., *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, tr. it. C. Carena, Torino, 2002, Libro X, XXVI, § 37, pp. 375-376).

⁴⁶ N. MALEBRANCHE, *Préface des Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, in *Œuvres*, cit., I, p. 790.

⁴⁷ «Car la volonté n'étant, pour ainsi dire, que le mouvement que Dieu donne sans cesse à l'ame pour le bien; sous quelque forme particuliere que le bien se découvre à elle, ce mouvement l'y transporte. Le sentiment interieur que nous avons de ce qui se

Malebranche parla di ‘consultazione’ soprattutto in rapporto alla Ragione universale che illumina tutte le intelligenze, il che emerge con chiarezza nei passi che trascrivo di seguito.

(1) [...] il Verbo eterno è la Ragione universale delle menti [...] non si deve trovare da ridere al fatto che io consulto questa Ragione, la quale, pur consubstanziale a Dio stesso, risponde continuamente a tutti quelli che sanno interrogarla con un’attenzione seria⁴⁸.

(2) Mio autentico e unico maestro, mostratevi a me: lasciatemi vedere la luce nella vostra luce. Io non mi rivolgo che a voi; non voglio consultare altri che voi. Parlate, Verbo eterno, Parola del Padre, Parola che è sempre stata detta, che si dice e che si dirà sempre: parlate, e parlate abbastanza forte da farvi ascoltare malgrado il rumore confuso che i miei sensi e le mie passioni suscitano incessantemente nella mia mente⁴⁹.

(3) Facciamo in modo che nulla ci impedisca di consultare, l’uno e l’altro, il nostro maestro comune, la Ragione universale. È la verità interiore infatti che deve presiedere alle nostre conversazioni⁵⁰.

passé en nous ne nous permet pas de douter de cette vérité. Que chacun sur cela rentre en soi-même et le consulte» (ID., *Quatre Lettres touchant celle de M. Arnauld, Quatrième Lettre*, I, § VIII, in *Œuvres complètes*, cit., VII, p. 359).

⁴⁸ «[...] le Verbe éternel est la Raison universelle des esprits [...] on ne doit point trouver à redire que je consulte cette Raison, laquelle quoi que consubstantielle à Dieu même, ne laisse pas de répondre à tous ceux qui sçavent l’interroger par une attention sérieuse» (N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, I, I, § VII, OC V, 25; *Œuvres*, II, p. 21).

⁴⁹ «Ô mon véritable & unique Maître, montrez vous à moi: faites-moi voir la lumière en vôtre lumière. Je ne m’adresse qu’à vous; je ne veux consulter que vous. Parlez Verbe éternel, Parole du Père, Parole qui a toujours été dite, qui se dit, & qui se dira toujours: Parlez, & parlez, assez haut pour vous faire entendre malgré le bruit confus que mes sens & mes passions excitent sans cesse dans mon esprit» (MCM, OC X 9; *Œuvres*, II, p. 195).

⁵⁰ Sono le parole con cui Teodoro si rivolge ad Aristo nel primo degli *Entretiens sur la métaphysique et la religion*: «Bien donc, mon cher Ariste, puisque vous le voulez, il faut que je vous entretienne de mes vision métaphysiques. [...] Tâchons que rien ne nous empêche de consulter l’un & l’autre nôtre maître commun, la Raison universelle. Car c’est la vérité intérieure qui doit présider à nos entretiens» (EMR, I, OC XII, 29; *Œuvres*, II, p. 669; tr. it. cit., 91). Sulla verità interiore si veda anche questo passo degli *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*: «Il y en a plusieurs, qui rentrant en eux-mêmes, consultent la vérité intérieure, selon laquelle on doit juger de toutes choses. Mais il y en a très peu qui la consultent en toutes rencontres: et il n’y en a point qui la consultent avec toute l’attention et toute la fidélité nécessaire, pour ne prononcer jamais que des jugements véritables» (ID., *Préface des Éclaircissements*, OC III, 4; *Œuvres*, I, p. 790).

(4) [...] ogni uomo mediante la Ragione, quando la consulta e la segue, diventa superiore a tutte le creature. [...] Io non mi sottometto che alla Ragione, la quale può parlarmi per mezzo vostro, così come può parlare a voi per opera mia [...]⁵¹.
 (5) Non bisogna consultare i propri sensi, le proprie modalità, che sono nient'altro che tenebre, ma la Ragione che ci illumina attraverso le sue idee divine, per mezzo di idee immutabili, necessarie, eterne⁵².

C'è nondimeno un altro luogo degli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* che si aggiunge ai passi or ora citati e può aiutare a comprendere meglio la posizione di Malebranche:

Infatti per quanto giuste siano le vostre espressioni, quando voi mi parlate ed io consulto la Ragione, si produce un rumore confuso provocato dalla contemporaneità di due risposte diverse, una sensibile e l'altra intelligibile. Il minimo inconveniente che ne deriva è che la risposta che mi colpisce l'orecchio sottrae al mio spirito parte della sua capacità, diminuendone la vivacità e la penetrazione. Infatti occorre del tempo per pronunciare le vostre parole, mentre tutte le risposte della Ragione sono eterne e immutabili: esse sono state dette da sempre o piuttosto vengono dette sempre, senza alcuna successione temporale; e, benché a noi occorra qualche istante per udirle, non ne occorre alcuno per farle, perché effettivamente esse non vengono fatte, essendo eterne, immutabili, necessarie⁵³.

⁵¹ «Car tout homme par la Raison, lorsqu'il la consulte & qu'il la suit, devient supérieur à toutes les créatures. [...] Je ne me soumetts qu'à la Raison, qui peut me parler par vous, comme elle peut vous parler par mon entremise [...]» (*EMR*, V, § IX, *OC* XII, 121; *Œuvres*, II, p. 753; tr. it. cit., p. 178). Pertanto, come Malebranche precisa nel *Traité de l'amour de Dieu*, «La perfection de nôtre nature consiste donc à consulter la Raison & à la suivre» (*Id.*, *Traité de l'amour de Dieu*, *OC* XIV, 9; *Œuvres*, II, p. 1050; *Trattato dell'amore di Dio. Lettere e Risposta al R. P. Lamy*, tr. it. Napoli, 1999, p. 59).

⁵² «Il ne faut pas consulter ses sens, ses propres modalités, qui ne sont que ténèbres, mais la Raison qui nous éclaire par ses divines idées, par des idées immuables, nécessaires, éternelles» (*EMR*, III, § XV, *OC* XII, 82; *Œuvres*, II, p. 717; tr. it. cit., p. 142).

⁵³ «Car quelque justes que soient vos expressions, quand vous me parlez & que je consulte la Raison, il se fait en même tems un bruit confus de deux réponses différentes, l'une sensible, & l'autre intelligible. Et le moindre inconvénient qui en arrive, c'est que la réponse qui me frappe l'oreille partage la capacité de mon esprit, & en diminue la vivacité & la pénétration. Car il vous faut du tems pour prononcer vos paroles; mais toutes les réponses de la Raison sont éternelles et immuables. Elles ont toujours été dites, ou plutôt elles se disent toujours sans aucune succession de tems; & quoiqu'il nous faille quelques momens pour les entendre, il ne lui en faut point pour les faire, parce qu'effectivement elles ne sont point faites. Elles sont éternelles, immuables, nécessaires» (*Ibid.*, IV, § IV, *OC* XII, 89; *Œuvres*, II, p. 723; tr. it. cit., p. 147. Abbiamo modificato la traduzione in alcuni punti).

Il discorso umano, anche quando esso vuol esporre le verità della Ragione, non può che dispiegarsi in un certo tempo e implicare una certa attività di costruzione-combinazione di segni. Le idee e le loro relazioni iscritte nella Ragione universale sono invece eterne, necessarie, immutabili, in altre parole *non fatte*. Questo punto può chiarirsi ulteriormente alla luce degli sviluppi, dei tempi, delle pause e dell'andamento delle conversazioni dei personaggi dei dialoghi malebranchiani, come Teodoro e Aristo negli *Entretiens sur la métaphysique et la religion*: l'attività tesa a comunicare ad altri le verità metafisiche e morali per mezzo del linguaggio produce una struttura discorsiva che si articola in molteplici momenti e su diversi piani (domande, risposte, obiezioni, pause, raccomandazioni rivolte a consultare la verità interiore nel silenzio dei sensi, ecc.). La discontinuità, peraltro, si manifesta nel passaggio dalla parola interiore (il pensiero dell'autore) alla parola scritta (le parole dei personaggi), nel corso del quale si determina una cesura tra l'una e l'altra nella misura in cui la parola interiore rivela qualcosa di residuale che non trova mai un'espressione compiuta nella scrittura; d'altra parte lo iato e l'intermittenza si esprimono nel ritmo e nella struttura stessa del testo che si costruisce – ho sempre in mente i dialoghi di Malebranche – grazie alla voce di due, tre personaggi⁵⁴.

Le nostre formule che intendono comunicare ciò che abbiamo appreso nell'ascolto della verità interiore – se siamo stati capaci di tenere a bada i sensi, l'immaginazione, le passioni – sembrano essere imperfette e insufficienti rispetto alle idee e alle verità che esse vorrebbero esprimere. Si produce dunque uno scarto tra il nostro linguaggio, le espressioni con cui tentiamo di esporre le verità che ci comunica la Ragione universale e quei contenuti di verità che abbiamo appreso

⁵⁴ Per un riscontro testuale rinvio agli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*: EMR, I, OC 47-48; *Œuvres*, II, pp. 669-670 (tr. it. cit., pp. 91-94). All'interno della costruzione letteraria degli *Entretiens* Malebranche mette in atto un lavoro continuo, incessante di delucidazione del linguaggio e di emendazione dei nostri pregiudizi, un esercizio che prepara gli interlocutori all'ascolto della Parola interiore, quella Parola che è comunicata dalla Ragione. Le pause, i silenzi meditativi tra un *entretien* e l'altro costituiscono i momenti in cui i personaggi consultano interiormente la Ragione. Le cesure tra gli *entretiens* sono pertanto una componente saliente degli stessi colloqui. Se il rapporto della mente umana con la Ragione si struttura nei due momenti della consultazione e dell'ascolto, della domanda e della risposta, nei dialoghi malebranchiani, questi due segmenti del rapporto tra la mente umana e la Ragione sono a loro volta preceduti e seguiti dalle conversazioni tra i personaggi, intessute di domande, risposte, rettifiche, chiarimenti, ecc.

nella comunicazione intima e silenziosa con la stessa Ragione. Se il pensiero delle idee, l'ascolto della Parola divina precede e illumina il lavoro tortuoso della scrittura e del discorso, sembra che persista un dislivello mai del tutto azzerabile tra l'uno e l'altro piano. Questa duplice attività – consultare e ascoltare la Ragione – che ogni mente in principio potrebbe compiere testimonia allora la differenza tra la *Parola* (il Verbo) e la *parola* delle menti finite che appare in tutta la sua evidenza nella nostra dimensione mondana. Questo iato, questo salto ontologico si esprime cioè nello squadernarsi temporale di ogni discorso. Quando noi interroghiamo o consultiamo la Ragione con attenzione ed essa ci risponde, queste risposte manifestano il fulgore dell'intemporale; trascritte poi nel linguaggio umano, esse costituiscono l'espressione dell'intemporale, dell'eterno, del necessario, sul piano strutturato del pensiero e del discorso umano. A riguardo alcune considerazioni di Hans-Georg Gadamer sul linguaggio nel pensiero occidentale, in particolare in riferimento ad Agostino e Tommaso, potrebbero essere valide anche per le tesi malebranchiane: se per un verso ci occorre del tempo per pronunciare le nostre parole (si consideri sempre il caso in cui le parole rappresentano le idee pure e i loro rapporti), nondimeno, per un altro verso, la successione delle parole, l'articolazione del discorso, non ha un'autentica natura temporale. La successione delle parole di una frase esprime dal punto di vista della comunicazione umana lo spiegamento di certe connessioni tra le idee – si tratti di una verità metafisico-matematica o di un principio morale – , ovvero una parte di quei rapporti che articolano la regione delle verità metafisiche, scientifiche e morali che si trova in Dio stesso. Il legame tra le parole – tra parole che rappresentano idee pure e non modificazioni della nostra mente – che si manifesta nel tempo che occorre al discorso per snodarsi esprime più una relazione tra nozioni ideali che un rapporto temporale: si tratta – ricorrendo alle formule di Gadamer – di un processo spirituale («*einem geistigen Vorgang*»), di una *emanatio intellectualis*⁵⁵.

⁵⁵ «Esso [il pensiero umano] non pensa una cosa e poi un'altra in una fattuale successione, il che significherebbe che esso stesso continuamente muta. Quando pensa una cosa e poi un'altra, ciò vuol dire che esso sa quello che fa, il che significa che esso sa collegare l'una cosa con l'altra. In questo senso non si verifica un rapporto temporale, ma un processo spirituale, una *emanatio intellectualis*» (H.-G. GADAMER, *Verità e metodo* [*Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965, III.2, p. 427], tr. it. G. Vattimo, Milano, 2004³, pp. 862-863).

Nel *Traité de morale*, lo si è visto, Malebranche scrive che l'uso principale delle parole dovrebbe consistere nel rappresentare le idee pure della mente. Ora, che si interpretino le «idées pures de l'esprit» come le nostre percezioni intellettuali (in altri termini, modificazioni della nostra mente il cui oggetto sono le idee nella loro purezza, non trascritte in termini sensibili-immaginativi) o direttamente come le idee efficaci che agiscono sul nostro intelletto, il concetto di «représenter» significa: esprimere, trascrivere ciò che già si è presentato alla mente, come attesta una lettera di Malebranche del 14 gennaio 1684⁵⁶. La rappresentazione che si manifesta nel processo temporale del discorso non fa che dispiegare per mezzo di connessioni logico-linguistiche quelle verità concettuali colte interiormente – attraverso una modalità di apprensione non riducibile alla pura espressione verbale – dall'intelletto illuminato dalla Ragione universale, ovvero, nel linguaggio teologico, ciò che è stato detto dal Verbo, la Parola che sempre precede onto-logicamente il dire umano: «Parole qui a toujours été dite, qui se dit, et qui se dira toujours», secondo la formula delle *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Pertanto la successione delle parole traduce le connessioni tra le idee conosciute dall'intelletto dell'uomo quando questi canalizza le potenzialità della sua mente in direzione delle stesse idee efficaci che agiscono sull'intera sfera

⁵⁶ «Je vous prie [...] Mon R. P. de mediter un peu sur la notion qu'on doit attacher au mot représenter, car pour moi je crois qu'à parler exactement et en rigueur, rien de ce qu'on voit immédiatement n'est représenté, mais seulement présenté, qu'on ne voit que ce qui est, que l'idée contient ce qu'on voit en elle, que c'est précisément ce qu'on voit qui affecte l'ame par son efficace, qu'ainsi les realitez intelligibles sont plus nobles que celles que Dieu forme sur elles comme modeles [...], en un mot je croi que la Substance divine comme participable par les creatures en est representative parce qu'elle affecte les esprits par ce qui est en elle, qu'elle veut communiquer aux creatures» (N. MALEBRANCHE, Lettre du 14 janvier [1684 ?], Malebranche à [?], OC XVIII, 280).

⁵⁷ Sulla nozione di «efficacia» cfr. essenzialmente RV, IV, XI, § III (aggiunte dell'edizione del 1700), OC III, 103; *Œuvres*, II, p. 463 (tr. it. cit., p. 434); *Réponse à la troisième Lettre de M. Arnauld*, OC IX, 958, 961; *Écrit contre la prévention contenant un abrégé du Traité de la nature et de la grâce*, OC IX, 1066-1067; EMR, *Préface*, OC XII, 9; *Œuvres*, II, p. 662; *Troisième Lettre à Dortous de Mairan*, 12 juin 1714, OC XIX, 885; *Œuvres*, II, p. 114 (*Terza risposta di Malebranche*, in C. SANTINELLI, *Meditare l'infinito. La corrispondenza di N. Malebranche con J.-J. Dortous de Mairan (1713-1714)*, Urbino, 2004, p. 66). Sul concetto di «efficacia», sui luoghi in cui esso appare e sulle conseguenze che comporta nel lessico e nel sistema malebranchiani la connotazione delle idee come «efficaci» si vedano i classici lavori di M. GUÉROULT, *Malebranche. I. La vision en Dieu*, Paris, 1955, pp. 153-202 e A. ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, 1965, pp. 259-272.

dell'anima producendo le sue modificazioni percettive e affettive⁵⁷. Lo sviluppo temporale del discorso che rappresenta le idee esprime il carattere discorsivo del pensiero, che procede in modo mediato cogliendo successivamente i nessi tra le idee (ad esempio i rapporti che sussistono tra due numeri o tra due entità geometriche) articolando i rapporti interni ed esterni di un concetto o di una rete di concetti. Dire – e pensare – una cosa e in seguito un'altra cosa significa collegare, concatenare delle idee o, per essere più aderenti alle tesi malebranchiane, sviscerare le concatenazioni che già sempre sussistono tra le idee.

Interrogare o consultare la Ragione è un'operazione che non si svolge nei modi e nei tempi del dialogo interumano, per quanto un certo tipo di *entretien* può risvegliare e stimolare questo rapporto interiore ed ermeneutico tra la mente e la *Ratio*. A riguardo è ancora Agostino che può essere d'aiuto nel far luce sul pensiero malebranchiano. Nel *De magistro* egli scrive che se io apprendo certi oggetti intelligibili – vale a dire ciò che può essere contemplato dalla mente – con il semplice occhio interiore («*simplici oculo videt*»), conosco queste realtà in virtù della mia contemplazione e non per mezzo delle parole di un altro individuo che pur può orientarmi nel conoscere. Colui al quale comunico determinate verità non è istruito dalle mie parole, ma dalle cose stesse che gli si manifestano, poiché Dio le rivela nella sua interiorità («*doceatur enim non verbis meis, sed ipsis rebus deo intus pandente manifestis*»)⁵⁸. Per tutte le cose di cui una mente finita può avere intelligenza, non è l'uomo che parla con voce che risuona dal di fuori che io ascolto, ma è nella mia interiorità che io ascolto la verità che presiede la stessa mente: le parole mi hanno semplicemente invitato a consultare la verità («*verbis fortasse ut consulamus admoniti*»)⁵⁹.

Tornando a Malebranche, è interessante considerare un aspetto degli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* e prendere in esame i due interlocutori della *fictio* dialogica. Teodoro può cercare di comunicare ad Aristo le verità che egli ha colto consultando la Ragione che gli parla nella sua interiorità, può inoltre spingerlo a consultarla, tuttavia la consultazione richiede sforzo, attenzione, un lavoro individuale che trascende la sfera del linguaggio, il piano discorsivo delle domande e delle risposte umane. La Parola che io consulto e che mi parla interiormente, quando il mio intelletto si lascia illuminare dalle

⁵⁸ AGOSTINO, *De magistro/Il Maestro*, cit., XII, § 40, pp. 1744-1745.

⁵⁹ Ivi, XI, § 38, pp. 1740-1741.

idee della Ragione sembra sottrarsi alle condizioni abituali di ogni discorso, e in particolare alla successione secondo un prima e un poi che caratterizza l'espressione orale o scritta di un concetto. La risposta della Ragione che io consulto, inoltre, è una parola interna alla mia mente che non è sempre perfettamente rappresentata dalla parola vocale o dalla sua traccia scritta. «Io trovo che la mia parola non è sempre sul foglio come io l'ho nella mente», scrive Malebranche a Lamy⁶⁰. Il discorso scritto che non intende blandire i sensi o l'immaginazione, ma che è capace di ristabilire la funzione propria del linguaggio, esprime dunque la tensione, gli sforzi incessanti che mirano a tradurre la parola interiore – i contenuti oggettivi e normativi della Ragione in materia di metafisica e di morale – nel tempo del linguaggio umano e nello spazio della scrittura. I colloqui malebranchiani sono essi stessi la testimonianza vivente di un lavoro di rettificazione, di chiarificazione delle parole affinché esse possano di volta in volta meglio rappresentare le idee pure contenute e interrelate nello spazio onto-assiologico della Ragione universale.

La distanza tra la parola pensata nella mente e quella pronunciata o scritta era stata rilevata ancora da Agostino nel *De Trinitate*: il pensiero che si è costituito a partire da ciò che noi sappiamo è la parola che noi diciamo nel nostro cuore: questa parola non è né greca né latina né è proprietà di un'altra lingua; nondimeno, quando occorre farla conoscere a coloro con cui conversiamo, ricorriamo ad un segno per esprimerla⁶¹. La parola che risuona all'esterno è allora il segno del verbo che splende all'interno («*quod intus lucet*») e che effettivamente merita la denominazione di parola («*verbi competit nomen*»)⁶². In Agostino la

⁶⁰ «Je trouve que ma parole n'est pas toujours sur le papier telle que je l'ai dans l'esprit» (N. MALEBRANCHE, *Lettre au R. P. Lamy*, 18 janvier 1688, OC XVIII, 476). Nella conclusione del *De magistro*, Adeodato dichiara al suo interlocutore, Agostino, che egli ha imparato, grazie alle sue parole, che l'uomo con le parole è solo sollecitato ad apprendere e che attraverso il linguaggio si esprime soltanto una piccola parte del pensiero di chi parla (AGOSTINO, *De magistro/Il Maestro*, cit., XIII, 46, pp. 1754-1755).

⁶¹ «Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus; quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur» (AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 10, 19, a cura di G. Beschin, Roma, 1973, , p. 651). Lo stesso Malebranche pensa che «le Verbe éternel parle à toutes les nations le même langage, aux Chinois & aux Tartares comme aux François & aux Espagnols [...]» (EMR, III, § IV, OC XII, 65; *Œuvres*, II, p. 702; tr. it. cit., p. 125).

⁶² AGOSTINO, *De Trinitate*, cit., XV, 11, 20, p. 653.

parola interna, che non è legata ad una lingua particolare, è insieme l'espressione del pensiero e l'immagine della parola divina. Attingendo ancora alle riflessioni di Gadamer sulla questione del linguaggio in Agostino e Tommaso, si può dire che

siccome il nostro intelletto non può abbracciare ciò che pensa con un solo sguardo, deve in qualche modo porre fuori di sé l'oggetto del suo pensiero e porlo davanti in una sorta di interna espressione rivolta a sé stesso. In questo senso, ogni pensare è un dirsi [*ist alles Denken ein Sichsagen*]⁶³.

In Malebranche, per il quale l'oggetto del pensiero dell'intelletto è nella Ragione universale, questa articolazione e questo movimento del pensiero si esprimono attraverso il duplice movimento che ha luogo nella nostra interiorità: consultare la Ragione, ascoltare le sue risposte. Questo processo attesta d'altronde la discorsività e la finitezza del nostro intelletto così come la tensione e lo sforzo che esso deve sopportare per conoscere la verità. In Malebranche, tuttavia, la parola interna conquistata grazie all'attenzione rivolta alla Ragione universale non è tanto una mistica espressione della parola divina quanto un pensiero che ha concepito un oggetto intelligibile contenuto nella Ragione universale. Sono cioè le idee, o più precisamente rapporti tra idee, tra contenuti oggettivi di verità indipendenti dal nostro conoscere e dal nostro fare ma capaci di agire sull'uno e sull'altro, ciò che noi possiamo rappresentare con le parole e con altri tipi di segni.

Alla luce di queste analisi quel che mi sembra degno di nota nella diagnosi malebranchiana sulla decadenza del linguaggio ordinario e nel connesso tentativo di recuperare una vocazione più autentica della parola, vale a dire una curvatura ermeneutica del rapporto che sussiste ontologicamente tra le singole menti e la Ragione universale, è un'abdicazione – momentanea, forse – rispetto alla dimensione sociale del linguaggio, che ci pone in contatto con i limiti del linguaggio stesso. Malebranche e Vico sembrano concordare in alcuni luoghi dei loro scritti sui processi che portano alla formazione delle parole, tuttavia si allontanano, seguendo ciascuno i propri interessi e le proprie esigenze intellettuali, su un punto decisivo: se Vico mira a ricostruire la genesi stori-

⁶³ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo* [*Wahrheit und Methode*, cit., III.2, p. 426], cit., pp. 860-861.

ca del linguaggio e delle società, Malebranche invece, pur non disconoscendo il senso e la ragionevolezza della vita associata – in cui il linguaggio si rivela come una costruzione convenzionale dell'umanità decaduta –, intende approfondire quella dimensione interiore in cui si sospendono i nessi linguistico-sociali abituali e si instaura un rapporto ermeneutico con la Ragione universale e dove la componente relazionale, quando appare (si pensi alla struttura dialogica di alcune sue opere o all'epistolario), resta comunque funzionale all'apprensione interiore dei contenuti di verità presenti nella trama della *Ratio* infinita. Inoltre, mentre Vico scopre e valorizza la funzione prelogica del linguaggio⁶⁴, il filosofo francese coglie una cesura tra la valenza semantica, logico-ermeneutica, che dovrebbe avere la parola e gli usi linguistici abituali: le parole, sorte per implementare la vocazione socio-comunicativa co-originaria all'uomo, si depauperano e avvizziscono nella vuota reiterazione di opinioni, discorsi e narrazioni dell'immaginazione che circolano nei consorzi umani. In altri termini, per Malebranche, tra la dimensione linguistica quotidiana, su cui i sensi, l'immaginazione e le passioni imprimono il loro marchio, e la funzione logica del linguaggio – rappresentazione dei contenuti teoretico-morali dell'orizzonte metastorico della Ragione – sembra difficile intravedere una relazione di continuità. Un possibile nesso potrebbe forse profilarsi se i movimenti dei sensi e della passioni quali si manifestano nelle ordinarie relazioni umane non travalicassero la loro pregnanza biologico-sociale⁶⁵ e se la forza dell'immaginazione fosse disciplinata dall'intelletto, che a sua volta regola le proprie dinamiche sulle idee⁶⁶: ma queste operazioni non sono certo impresa facile e comoda per l'individuo immerso nei molteplici commerci della società.

Constatando e lamentando l'uso distorto delle parole e il declino del linguaggio rispetto alla sua funzionalità primaria, Malebranche sembra allora voltare le spalle alla città, ai luoghi di incontro e dialogo tra gli uomini – o piuttosto ad un certo modo di declinare la comunicazione

⁶⁴ Cfr. K. O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico* [Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn, 1963], tr. it. Bologna, 1975, pp. 432, 474

⁶⁵ Tra i luoghi malebranchiani dove si riscontra un'esplicita valorizzazione delle sensazioni in vista di un interesse biologico si veda *RV*, *Éclaircissement XIII*, *OC III*, 182-184; *Œuvres*, I, pp. 952-953.

⁶⁶ Cfr. *RV*, III, II, III, *OC I*, 425-427; *Œuvres*, p. 329-330 (tr. it. cit., p. 312); *EMR*, V, § XII, *OC XII*, 125-126; *Œuvres*, II, pp. 756-757 (tr. it. cit., pp. 182-183).

negli spazi della vita associata – e auspica un lavoro di emendazione delle pratiche linguistiche ordinarie al fine di rintracciare, nell'interiorità del nesso che collega la nostra mente alla Ragione universale, un linguaggio più profondo, sottratto alle inflessioni e alle fluttuazioni storiche delle mode e dei costumi e il più possibile aderente alle verità ontologiche e morali inscritte nella *Ratio* divina: si tratta di una dimensione dove diventa prioritario il semantico e dove il semiotico si riduce ai minimi termini annullando i rischi di una rappresentazione psichicosoggettiva delle oggettività interrelate racchiuse nello spazio relazionale, ma non riducibile alla sfera umana, della Ragione universale. La critica malebranchiana del linguaggio comune e la corrispettiva esigenza di salvaguardare la 'strumentalità' razionale della parola – che dovrebbe essere quel tramite che consente all'uomo di rappresentarsi e comunicare le verità metafisiche, scientifiche e morali – fa tutt'uno con una radiografia della decadenza della società del proprio tempo, segnata, secondo l'Oratoriano, da scelte di vita che esprimono una chiara rinuncia all'attenzione ai (e all'indagine dei) contenuti onto-assiologici dati nella Ragione universale per lasciarsi condurre dalla propria sensibilità e dalle proprie passioni o, più pigramente, dall'immaginazione altrui, cioè dalle opinioni e dai costumi più in voga (il brano del *Traité de morale* prima citato è peraltro illuminante sulla posizione e sull' 'umore' di Malebranche rispetto alla società del suo tempo)⁶⁷. Una tale posizione non poteva essere totalmente fatta propria da Vico, che, pur condividendo alcune premesse metafisiche dell'Oratoriano⁶⁸, ritiene di dover

⁶⁷ RV, II, III, II, OC I, 373; *Œuvres*, I, p. 286; ID., *Traité de morale*, I, ch. XII, § II, OC XI, 136; *Œuvres*, cit., II, p. 528.

⁶⁸ In un'orazione del 1719 che non ci è pervenuta, e che fa da prelude all'introduzione alla seconda edizione della *Scienza nuova*, Vico intende dimostrare che i primi principi delle scienze provengono da Dio e che la luce divina permea tutte le scienze (G. VICO, *Autobiografia*, in *Opere*, cit., p. 45). A riguardo Apel ha rilevato che questa operazione di matrice agostiniano-platonica, che tende a spiegare e legittimare il conoscere scientifico grazie all'*illuminatio divina*, presenta i tratti, in Vico come in Malebranche, di un occasionalismo mistico (APEL, *op. cit.*, p. 421). Già Croce, peraltro, accennava ai punti di contatto tra i due pensatori (B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, a cura di F. Audisio, Napoli, 1997, pp. 40, 134). Sul rapporto tra Vico e Malebranche rinvio ad A. LANTRUA, *Malebranche ed il pensiero italiano dal Vico al Rosmini*, in *Malebranche nel terzo centenario della nascita*, a cure di A. Gemelli, Milano, 1938, pp. 337-360; G. COSTA, *Genesi del concetto vichiano di fantasia*, in *Phantasia-Imaginatio*, V Colloquio internazionale, Roma 9-11 gennaio 1986, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, 1988, pp. 309-365, in partic. pp. 329-333 e 340-348 ;

mettere in luce tanto le parole quanto le cose del mondo umano, vale a dire la sfera della filologia⁶⁹. Se Malebranche coglie lo scarto tra il piano umano temporale⁷⁰ e il piano delle risposte che la Ragione universale dà alle nostre domande, risposte che, lungi dall'esser *fatte*, sono eterne, immutabili, necessarie, e se in tal modo l'Oratoriano sembra quasi suggerire che l'ambito del linguaggio umano e della vita associata è la sfera del *fare*, sarà tuttavia Vico a gettarsi in questo territorio per realizzare e legittimare un'indagine volta a ricostruirne la genesi e a comprenderne le leggi; nel far questo il filosofo napoletano sosterrà che il linguaggio è originariamente in rapporto con la verità e, prendendo parte per i «filosofi politici» contro i «filosofi monastici o solitari», cercherà un vero che non vive fuori dal sociale, ma si incarna e si contamina in esso⁷¹.

RAFFAELE CARBONE

ID., *Vico y Malebranche*, in «Cuadernos sobre Vico» IX-X (1998), pp. 75-88; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, 1964, *passim*; A. INGEGNO, *Da Malebranche a Vico*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Roma, 1991, pp. 495-529; E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggio sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2001, pp. 90-91, 207-208; A. STILE, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in *Vico tra la l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, 2000, pp. 263-286; P. FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, 2002.

⁶⁹ «[...] il Vico intese non esservi ancora nel mondo un sistema, in cui accordasse la miglior filosofia, qual è la platonica subordinata alla cristiana religione, con una filologia che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una delle lingue, l'altra delle cose» (G. VICO, *Autobiografia*, cit., p. 45). Cfr. inoltre ID., *De constantia iruisprudentis, Pars posterior (De constantia philologiae)*, *Caput I*, § 1 e *Caput VII*, § 1-2, in *Opere giuridiche*, cit., pp. 386-387, 424-425. «E per 'filologia' il Vico non intende solamente lo studio delle parole e della loro storia, ma, poiché alle parole sono annesse le idee delle cose, anzitutto la storia delle cose [...]. La filologia insomma (nel significato vichiano, che è poi il significato esatto) abbraccia non solamente la storia delle lingue e delle letterature, ma quella altresì delle idee e dei fatti, della filosofia e della politica» (B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 39).

⁷⁰ È la dimensione in cui abbiamo bisogno di tempo per pronunciare e ascoltare parole che possono essere prive di significato oppure utili nelle pratiche quotidiane o ancora, nel migliore dei casi, esprimere in una codificazione umana le verità eterne e necessarie.

⁷¹ *Sn44*, §§ 129-130, cit., p. 496.

GENESIS AND DECLINE OF THE LANGUAGE. SIGNS, WORDS AND SOCIETY BETWEEN VICO AND MALEBRANCHE. We intend to shed light on the points that the Malebranchian conception of language has in common with the perspective of Vico, as well as those that differ. Malebranche alludes to the historical depth of words, throwing light on the consolidation of language through practice and grasping the popular origin of terms used ordinarily; he does not, however, fully investigate the historicity of language as Vico does. Vico, while sharing some of the French philosopher's metaphysical premises, understands words and all things human in the fullness of their meaning and gives a reconstruction of their genesis. Malebranche, in reality, questions the use that men make of language. This criticism, combined with an x-ray of the decadence of the society of the time, was born of a need to safeguard the rational 'instrumentality' of the word, which ought to be the means by which man is able to communicate metaphysical, scientific and moral truths.

«HISTORIA SINCERA»: ERMENEUTICA
DELL'IMMAGINAZIONE IN SPINOZA E VICO

*Indecifrata e sola posso essere
nell'indistinta notte una preghiera
di bronzo o la sentenza che riassume
il gusto di una vita o di una sera
o il sogno di Chuang Tzu, che tu conosci,
o una data qualunque o una parabola
o un gran sovrano, adesso poche sillabe,
o l'universo o il tuo segreto nome
o quell'enigma che hai indagato invano
lungo il corso del tempo e dei suoi giorni.
Posso essere tutto. Lasciami nell'ombra.*

J. L. Borges, *La moneta di ferro* – Segni

1. *Fuori testo.*

I nomi di Spinoza e Vico abitano i margini della *Grammatologia*. Il primo ricorre nella prima parte dell'opera, laddove Derrida asserisce che «le teologie infinitistiche sono sempre dei logocentrismi, siano o no dei creazionismi. Spinoza stesso diceva dell'intelletto – o logos – che esso era il modo infinito *immediato* della sostanza divina, chiamandola anche suo figlio eterno nel *Breve Trattato*»¹. Spinoza è qui la traccia che

¹ J. DERRIDA, *Della grammatologia* [*De la grammatologie*, Paris, 1967], tr. it. Milano, 1969, pp. 105-105. Cfr. B. SPINOZA, *Breve trattato*, tr. it., in ID., *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano, 2007, p. 128: «riguardo all'*intendere* nella cosa pensante, questo, esattamente come il moto, è anch'esso un *figlio, opera o immediata creatura di Dio*, creato pure lui da tutta l'eternità e permanente immutabile in tutta l'eternità. Questa è la sua unica proprietà: intendere sempre tutto chiaramente e distintamente; e da ciò nasce un infinito o perfettissimo godimento immutabile, poiché esso non può omettere di fare ciò che fa». D'ora in poi, le citazioni dalle opere di Spinoza

esemplifica quel tipo di pensiero che vive della cancellazione stessa di ogni traccia:

la subordinazione della traccia alla presenza piena, riassunta nel *logos*, l'abbassamento della scrittura al di sotto di una parola che sogna la sua pienezza: [...] solo l'infinito positivo può togliere la traccia².

Per i creazionismi, in quanto pensano l'assoluta dipendenza di ogni essere dal *logos* creatore, il discorso sembra abbastanza evidente: l'esempio di Spinoza – un logocentrismo non creazionista – conferma però che l'attitudine alla cancellazione è propria del logocentrismo *qua talis*.

Per quanto riguarda Vico, la sua presenza «resta lì a borbottare senza riscatto negli scantinati delle note alla *Grammatologia*»³, nella sua seconda sezione, dedicata a Rousseau. Derrida afferma chiaramente la rilevanza di quest'ultimo:

tra Descartes e Hegel, Rousseau è sicuramente il solo o il primo che faccia un tema ed un sistema della riduzione della scrittura [...] a partire da un nuovo modello della presenza: la presenza a sé del soggetto nella *coscienza* o nel *sentimento*⁴.

Vico fa da controcanto a Rousseau e viene citato come antesignano⁵, quindi anche lui *a fortiori* immischiato nel logocentrismo e nella sua opera di dominio.

La tradizione logocentrica dell'Occidente ha costretto il testo a essere segno vincolato alla *phoné*, unica vera portatrice del senso – univoco, assoluto, determinato. Il testo è stato inteso come un mero supporto, privo di ogni autonomia, completamente subordinato al suo ruolo. Ma questa tradizione fa sorgere il sospetto che in realtà l'operazione compiuta dalla metafisica sia nei fatti la repressione violenta della stessa natura testuale. La *phoné* del *logos* ha costretto il testo a essere un

saranno riportate facendo riferimento all'edizione appena citata secondo le abbreviazioni ivi utilizzate, eccezion fatta per l'epistolario che sarà citato con il riferimento alla pagina.

² J. DERRIDA, *Della grammatologia*, cit., p. 104.

³ J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico* [*Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt a. M., 1994], tr. it. Roma-Bari, 1996, p. 125. Per un tentativo di lettura dell'affinità tra certi aspetti del pensiero derridiano e la riflessione vichiana sulla metafora, cfr. invece N. PERULLO, *Topica, critica grammatologia. Vico attraverso Derrida*, in «Aut Aut», 1999, 293-294, pp. 183-220.

⁴ J. DERRIDA, *Della grammatologia*, op. cit., p. 144.

sistema di *segni* indicanti *presenze*: ogni significato sarebbe stato imposto come segno della presenza di qualcosa, essendo – Heidegger *docet* – la presenza il senso stesso dell'essere dell'ente metafisicamente inteso⁶.

Pensare allora il testo al di fuori o al di là di una simile impostazione – quindi anche oltre la sua violenza – significa innanzi tutto *liberarsi* dell'idea del segno e della presenza⁷. Derrida propone l'idea di *traccia* appunto per intendere qualcosa che ha in sé il senso della perdita irreparabile, l'idea di un passato inattualizzabile e irripresentabile – dunque anche sempre *irripresentabile*. La traccia è qualcosa di *differente* dal segno, parla di una perdita – della perdita del presente stesso, del riferimento del segno – e per parlarne sbarra la strada all'*hybris* metafisica che vorrebbe rimediare alla perdita restaurandola in una semplice presenza⁸. La *decostruzione* può allora essere pensata come il cammino di liberazione da questa tracotanza, atta a restituire a ogni segno la sua essenza di traccia, svincolandolo dall'obbligo della significazione univoca, dell'*intenzionalità*, e quindi anche del *soggetto* e della sua *volontà di potenza*⁹. La *Grammatologia* stessa, in quanto *scienza*, cioè

⁵ Cfr. J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi*, cit., pp. 119-137, dove viene argomentata dettagliatamente non solo «una resistenza [...] di Derrida a dare lo spazio dovuto alla tradizione anti-logocentrica, grammatologica, del pensiero europeo» (ivi, p. 125) incarnata proprio da Vico, ma anche l'inesattezza filologica dei riferimenti compiuti da Derrida stesso alle opere del pensatore napoletano.

⁶ J. DERRIDA, *Della grammatologia*, cit., p. 31: «il fonocentrismo si confonde con la determinazione istoriale del senso dell'essere in generale come *presenza* [...] il logocentrismo sarebbe dunque solidale con la determinazione dell'essere dell'ente come *presenza*».

⁷ J. DERRIDA, *Margini della filosofia* [*Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit 1972], tr. it. Torino, 1997, p. 40: «la *différance* è ciò che fa sì che il movimento della significazione sia possibile solo a condizione che ciascun elemento cosiddetto 'presente', che appare sulla scena della presenza, si rapporti a qualcosa di altro da sé, conservando in sé il marchio dell'elemento passato e lasciandosi già solcare dal marchio del suo rapporto all'elemento futuro».

⁸ J. DERRIDA, *Della grammatologia*, cit., p. 78: «l'immotivazione della traccia dev'essere ora intesa come un'operazione e non come uno stato, come un movimento attivo, una de-motivazione, e non come una struttura data. Scienza dell'arbitrarietà del segno', scienza dell'immotivazione della traccia, scienza della scrittura prima della parola e nella parola».

⁹ ID., *Margini della filosofia*, cit., p. 50: «ovunque, è il predominio dell'ente che la *différance* viene a sollecitare, nel senso in cui *sollicitare* significa, nel latino antico, far vacillare nel suo insieme, far tremare nella sua totalità. [...] Prima conseguenza: la *différance* non è. Essa non è un essente-presente [...]. Essa non comanda nulla, non regna

espressione della ragione, del *logos*, può costituirsi solo negandosi qualsiasi tratto di scientificità propriamente detta, e proponendosi, al più, in quanto *sapere di come sollecitare il testo*, sottraendolo all'imposizione logocentrica¹⁰.

Se si vuole davvero uscire dalla tradizione della violenza metafisica, ciò che va abbandonato è dunque l'idea di una ragione universale, di una lingua suo strumento, e di una verità eterna o presunta tale che definisca i criteri ultimi e univoci di ogni sensatezza. Implica ciò un abbandono *tout court* della ragione, di ogni forma di ragione? La *Grammatologia* è pur sempre una *scienza*, un *logos*, al cui interno, tuttavia, il problema non può che restare aperto e presentarsi come aporia permanente: la ragione decostruttiva, decostruendo se stessa, non può – a meno di non volersi tradire – tornare a riaffermarsi come eternamente valida¹¹. Affermata l'universale infondatezza, non può essere restaurato alcun fondamento universale.

Eppure, proprio dai testi di Spinoza e Vico¹² – dal cuore del pensiero logocentrico moderno, stando alla ricostruzione derridiana¹³ – emerge una concezione della ragione capace di tener conto delle esigenze ora esposte, ma pure in grado di fornire un paradigma alternativo del *logos*, in cui il suo mettersi *al centro* non equivale a un gesto di supremazia, ma

su nulla e non esercita da nessuna parte alcuna autorità. Essa non si annuncia con nessuna lettera maiuscola. Non solo non c'è regno della *différance* ma essa fomenta la sovversione del regno».

¹⁰ ID., *Della grammatologia*, cit., p. 103: «rendere enigmatico ciò che si crede di intendere sotto i nomi di prossimità, immediatezza, presenza [...], ecco dunque l'intenzione ultima del presente saggio».

¹¹ Per una panoramica generale sul tema e una ricognizione critica sugli studi specificamente connessi, cfr. S. REGAZZONI, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova, 2006.

¹² Per una ricostruzione storica delle possibili influenze e contatti tra Vico e il pensiero spinoziano cfr. E. GIANCOTTI, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XLIII (1963) 3, pp. 339-362.

¹³ Sulle ragioni per cui risulta improprio ascrivere Spinoza *tout court* alla tradizione metafisica occidentale, almeno nella sua linea maggioritaria individuata già da Heidegger nell'asse Cartesio-Leibniz-Hegel e in fondo condivisa dallo stesso Derrida, cfr. V. MORFINO, *L'epoca dell'immagine del mondo, evidenza o adeguazione*, in ID., *IncurSIONI spinoziste*, Milano, 2002, pp. 195-210. Sull'anticartesanesimo che accomuna Spinoza e Vico e che quindi di nuovo li propone come *critici* della modernità nonché difensori di una visione alternativa della ragione, cfr. B. DE GIOVANNI, *'Corpo' e 'ragione' in Spinoza e Vico*, in *Divenire della ragione moderna*, a cura di G. Mazzacurati e R. Esposito, Napoli, 1981, pp. 95-165.

all'infinita discrezione dell'*equidistanza*, dell'*autolimitazione*. È anzi proprio dalla disamina e dalla messa in dialogo dei due paradigmi ermeneutici offerti da Spinoza e Vico che sarebbe forse possibile iniziare a tracciare almeno i tratti essenziali di una *critica della ragione impura*, ossia una valutazione delle possibilità epistemiche e dei limiti strutturali di una ragione non considerata in sé sola come autosufficiente, ma capace di *dedurre* le proprie categorie dall'immaginazione stessa.

2. *Critica della ragione impura: dialettica.*

Se gli uomini potessero dirigere con fermo proposito tutte le loro vicende o se la fortuna fosse sempre benigna nei loro confronti, non sarebbero preda di alcuna superstizione. Ma spesso finiscono in situazioni così difficili da non poter formulare nessun piano d'azione e, di solito, per amore dei beni incerti della fortuna (che desiderano senza alcuna moderazione), oscillano miseramente tra la speranza e il timore: così il loro animo è, quasi sempre, totalmente incline a credere qualunque cosa (TTP Pref., 1).

L'*incipit* del *Trattato teologico-politico* è significativamente aperto con un periodo ipotetico dell'irrealtà: la superstizione non è un accidente della natura umana, ma qualcosa in cui inevitabilmente essa precipita. La difficoltà delle circostanze, l'incapacità di approntare un corretto piano per affrontarle, insieme all'ignoranza che porta a perseguire beni incerti, producono una costante oscillazione tra due passioni parimenti *tristi*, speranza e paura, l'azione congiunta delle quali fonda la superstizione. Per Spinoza, proprio questo è il dominio della religione, il compito della quale è rivolgersi all'uomo in quanto creatura passionale e, parlando il linguaggio delle passioni, indurlo alla virtù. Là dove la dimostrazione non può aver forza, vale invece la *profezia*, l'espressione immaginifica e affettiva della verità divina, capace di adattarsi tanto alla natura del profeta che a quella del suo uditorio, declinando secondo la singolarità dei tempi e dei luoghi l'universalità del messaggio religioso.

Ora, scopo dell'opera è dimostrare la reciproca indipendenza di ragione e religione, filosofia e teologia, e per conseguirlo è necessario mostrare come da un lato non vi sia contrasto tra le due – in virtù del quale l'una potrebbe pensare di negare l'altra –, ma nemmeno reciproca riducibilità. Il cuore teorico ed epistemologico su cui si basa questa distinzione riguarda la diversità intrinseca dei *modi di conoscenza* a cui corrispondono la ragione da un lato e il sapere religioso dall'altro:

i profeti percepivano le rivelazioni di Dio con il solo ausilio dell'immaginazione, ossia, mediante parole o immagini, vere o fantastiche. [...] Per quali leggi di natura ciò avvenne, confesso di ignorarlo (TTP1, 27)¹⁴.

La *mediatezza* è l'essenza della conoscenza immaginifica e anche la radice della sua intrinseca inadeguatezza: conoscere qualcosa per mezzo di altro significa poter conoscere solo quel tanto o quel poco che l'altro lascia filtrare¹⁵. Il mezzo non è solo un tramite che consenta la comunicazione, ma è anche un ostacolo che richiede un'apposita pratica al fine di essere superato senza intralciare la vera comprensione¹⁶. Questa pratica è l'*interpretazione*, il cui compito è, in ultimo, dissolvere il significante per giungere al significato, rendere trasparente l'opacità del testo per consentire la visione più adeguata possibile di ciò di cui il testo parla:

poiché i profeti percepirono le rivelazioni di Dio con l'ausilio dell'immaginazione, poterono percepire, non c'è dubbio, molte cose al di fuori dei limiti dell'intelletto. Si possono infatti comporre assai più idee a partire da parole e immagini, che a partire da quelle sole nozioni e quei principi su cui si edifica tutta la nostra conoscenza naturale (TTP1, 28).

L'immaginazione è intrinsecamente più ricca dell'intelletto appunto perché essa implica una doppia conoscenza, quella del mezzo e quella di ciò a cui quel mezzo porta¹⁷. Il mezzo stesso, tuttavia, può avere in

¹⁴ La celebre tripartizione fissata definitivamente in E2P40S2, non è ancora stabilita – né in fondo strettamente necessaria – nel TTP. Sul tema, cfr. TTP5, 14, dove ricorre una distinzione semplificata tra conoscenza razionale ed empirica.

¹⁵ Sul tema cfr. TIE §19; KV2, 16 e 24; E2P40S2.

¹⁶ Sul ruolo che in tale contesto assume la figura di Cristo, ricorrente come modello di un rapporto immediato con il divino in TTP2, 19; TTP4, 10; TTP5, 3, TTP7, 7, cfr. N.O. BROWN, *Philosophy and prophecy, Spinoza's Hermeneutics*, in «Political theory» XIV (1986) 2, pp. 195-213. Si noti, su quest'ultimo punto, che l'immediatezza del rapporto tra Dio e Cristo non costituisce la norma del rapporto con il divino, ma solo uno dei suoi modi – corrispondente, dal punto di vista epistemologico, alla *scientia intuitiva* – sicché il rilievo di Derrida citato in apertura è errato, in quanto semplifica la visione spinoziana al punto da fornire un'immagine del tutto parziale (sulla marginalità che Spinoza stesso attribuiva alla questione, cfr. B. SPINOZA, *Lettera di Spinoza a Meijer*, 26 Luglio 1663, in ID., *Opere*, cit., p. 1329).

¹⁷ Per una ricognizione esaustiva sul problema dell'immaginazione in Spinoza, cfr. F. MIGNINI, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, 1981. Sul tema cfr. anche M. BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, 1983; L. VINCIGUERRA,

sé la possibilità di molteplici mete: l'ambiguità del segno può portare a smarrire la via per giungere al significato reale che quel segno avrebbe dovuto indicare. In tal senso, il problema ermeneutico nasce e si fonda sul riconoscimento esplicito delle molteplici possibilità semantiche insite in ogni significante, il quale è anche sempre *traccia* immaginativa e fantastica¹⁸. Proprio per lottare contro questa ambiguità, è necessario stabilire un sentiero certo e sicuro, un *metodo di interpretazione*:

per riassumerlo in breve affermo che il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma si accorda completamente con esso. Il metodo di interpretazione della natura, infatti, consiste soprattutto nell'approntare una storia della natura, da cui concludere, come da dati certi, le definizioni delle cose naturali. Analogamente, per interpretare la Scrittura è necessario approntare una storia disinteressata [*sinceram historiam adornare*], e ricavare da essa, per mezzo di deduzioni legittime tratte da principi e dati certi, la mente dell'autore (TTP7, 2).

Spinoza intende dimostrare l'implausibilità tanto dell'approccio razionalista di Maimonide – e dell'amico Meyer –, che pretendono di leggere nella Scrittura profonde verità di ragione, quanto quello dei 'teologi' che vorrebbero sottrarre del tutto il testo sacro all'intelligibilità razionale¹⁹. La ragione non ha il diritto di assumere che la Scrittura come tale *sia razionale*, cioè esprima necessariamente contenuti veri, ma può tuttavia approntarne un'*interpretazione* razionale, basata cioè su un metodo – di baconiana memoria – analogo a quello impiegato per la decifrazione del *gran libro* della natura. In tal modo, la ragione non pretende già di ritrovare se stessa nel testo ma nemmeno concede che quel testo possa essere qualcosa di *sopra-naturale*. Se una è la realtà, uno è l'ordine dei fenomeni e quindi uno è il modo per giungere a com-

Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination, Paris, 2005; ID., *Le geste de Dieu. Nature et origine du signe chez Spinoza*, in «Rivista di Storia della Filosofia» XXII (2010) 1, pp. 57-71.

¹⁸ L'attribuzione di un significato a un significante è per Spinoza un processo basato su memoria e abitudine, quindi soggetto ai condizionamenti delle circostanze, cfr. E2P18S: «dal pensiero della parola *pomum* un romano passa immediatamente al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato né qualcosa in comune, se non che il corpo dello stesso uomo è stato affetto spesso da queste due cose, cioè lo stesso uomo ha udito spesso la parola *pomum* mentre vedeva lo stesso frutto».

¹⁹ Per queste critiche cfr. TTP7, 19-22. Sul contesto teologico calvinista che può verosimilmente concepirsi come il reale obiettivo polemico di Spinoza, cfr. T. VERBEEK, *Spinoza's theologico-political treatise: exploring 'the will of God'*, London, 2003.

prenderli. D'altro canto, se il linguaggio religioso è eminentemente passionale e immaginativo, occorrerà piuttosto tener conto di tutto ciò a cui passioni e immaginazioni sono sensibili, ossia i contesti ambientali, culturali e storici che hanno influenzato di volta in volta i diversi autori. La lingua degli affetti parla di ciò che parla sempre mediatamente e in modo incompleto: sta all'interprete ricostruire i retroscena che facciano riemergere che cosa ciascun autore poteva o non poteva aver intenzione di comunicare, nonché perché scrivesse in un certo modo ossia chi avrebbe potuto comprenderlo sentendo quel genere di discorsi e che effetti avrebbe potuto suscitare.

L'istoria sincera è appunto la ricostruzione di tale *con-testo*, rintracciata prescindendo da ogni ingerenza che giunga dall'esterno – ivi comprese le stesse esigenze della ragione di ritrovare le proprie verità in ciò che legge –, sicché la regola generale dell'interpretazione della Scrittura suona: «non attribuire a essa nessuna dottrina che non risulti con la massima chiarezza dalla sua storia» (TTP7, 5). La storia stessa, in tal senso, sarebbe lo sfondo oggettivamente accessibile o ricostruibile a partire dal quale muovere *verso* il testo, sorprendendolo, per così dire, alle spalle.

La complessità del problema ermeneutico viene risolta – cartesianamente – scomponendola in momenti più semplici. Il primo, che porta a redigere *l'istoria* della Bibbia, implica giungere a conoscere «la natura e le caratteristiche tanto della lingua con cui furono scritti i libri della Scrittura, quanto di quella parlata dagli autori di questi libri. Potremo allora scoprire tutti i significati che una data frase ammetteva secondo il consueto modo di parlare» (TTP7, 5). Occorre poi «raccolgere e riassumere in capitoli generali tutte le sentenze di un dato libro, in modo che si possa prontamente disporre di tutte le asserzioni su una data cosa» (ivi). Infine, occorre «narrare le particolarità e le vicende di tutti i libri profetici, dei quali ci è rimasta memoria, ossia la vita, i costumi, le occupazioni dell'autore di ciascun libro». Se ne ricava uno schema piuttosto chiaro: tramite la conoscenza della lingua è possibile dotarsi di strumenti *a priori* per comprendere i significati *letterali* delle espressioni scritturali, a partire poi da un confronto incrociato dei testi, è possibile ricavare definizioni delle singole cose o concetti ed evidenziare quali risultano i passi più oscuri, infine mediante le conoscenze del contesto storico-sociale è possibile attribuire a ogni espressione letterale il senso più appropriato in base alle circostanze per cui quell'espressione poteva essere stata impiegata.

Il secondo momento del metodo, procede invece in senso contrario:

come nell'osservare le cose naturali ci sforziamo innanzitutto di scoprire ciò che è assolutamente universale e comune a tutta la natura [...] e di qui passiamo gradatamente alle altre cose meno universali, così alla storia della Scrittura dobbiamo chiedere ciò che è universalissimo, nonché base e fondamento di tutta la Scrittura, e infine ciò che nella Scrittura è raccomandato da tutti i profeti come dottrina eterna e utilissima a tutti i mortali (TTP7, 6).

Se la compilazione dell'*historia* scritturale consente una visione *sinotica* del testo, ottenuta ricomponendo le varie voci in un tutto coeso e ordinato in base a criteri storici e linguistici, è possibile anche *dedurre* da essa quali debbano essere considerati gli insegnamenti più generali, e quali invece gli aspetti evidentemente legati alla particolarità delle circostanze. Ciò che ricorre uguale in molti è evidentemente qualcosa che non dipende dalla specificità di ciascuno, ma può essere considerato una *nozione comune*²⁰, cioè una verità universale. Per usare una metafora scientifica quanto mai appropriata, una volta ordinati i dati sperimentali, è possibile interrogarli per dedurre una legge di regolarità e discernere in essi ciò che pare costante da ciò che è invece contingente.

Spinoza non nega che, anche con ciò, molti possano essere i passi destinati a rimanere oscuri²¹. Anzi, in un certo senso questo è un risultato strumentale a sostenere la sua delegittimazione dello sfruttamento ideologico dei testi sacri a fini politici e di oppressione. Il punto è centrale: il metodo razionalistico proposto, approccia la lettura da un punto di vista razionale, ma non intende presupporre nulla di razionale nel testo in sé, quindi si limita a rilevare le dottrine comuni e condi-

²⁰ Nel contesto del TTP questo termine non è ancora impiegato nell'accezione e secondo la definizione tecnica fornita da E2P38-40, ma nel senso tradizionale di assiomi universalmente condivisi e validi – rispetto a cui l'analisi svolta nell'*Etica* servirà a mostrare *la causa* di tale validità ossia fornire una definizione *genetica* delle stesse nozioni comuni.

²¹ Cfr. TTP7, 17: «Sono queste, secondo quanto mi ero proposto di mostrare, tutte le difficoltà del metodo di interpretazione della Scrittura concepito a partire dalla sua storia. Le ritengo talmente grandi che non esiterei ad affermare che noi, in numerosi luoghi, ignoriamo o possiamo solo indovinare senza certezza il vero senso della Scrittura. Ma, in sostanza, si deve osservare ancora una volta che tutte queste difficoltà possono solo impedirci di cogliere la mente dei profeti in relazione a cose incomprendibili, le quali si possono solo immaginare, non certo in relazione a cose che possiamo cogliere con l'intelletto e di cui ci possiamo formare un chiaro concetto».

visive dal maggior numero di autori e che possono pertanto essere considerate l'insegnamento generale e persistente della Bibbia, a partire dalle quali, a loro volta, approssimare la conoscenza delle dottrine particolari di ciascun autore e delle sue motivazioni. È proprio quest'ultimo passo che risulta problematico. Tuttavia, è esattamente tale problematicità il dato che rende *razionalmente illegittima* ogni operazione di sfruttamento del testo stesso a fini propagandistici. Contro i dogmatici che pretendono di innalzare la loro lettura assolutistica della Bibbia a principio legittimante del loro potere, ancor prima che a canone di verità universale, il metodo razionalistico di Spinoza si preoccupa di dimostrare come, al di là delle dottrine più generali e universalmente comprensibili a tutti – cioè tali da non poter essere considerate prerogativa esclusiva di un certo gruppo –, una conoscenza dettagliata, univoca e perfetta della Sacra Scrittura sia di fatto impossibile. La funzione politica del metodo razionale, è, in tal senso, proprio quella di *delegittimare* ogni violenza ideologica sul testo e quindi ogni violenza politica che pretenderebbe fondarvisi²².

Ora, se l'intento esplicito dell'opera è tutelare la reciproca indipendenza di religione e filosofia, ragione e immaginazione²³, questa esigenza sembra in effetti mostrare un'intrinseca tensione dialettica che spinge la ragione verso il ruolo di fondamento e garante della religione stessa²⁴. La

²² Sul tema, cfr. E. GIANCOTTI, *Religione e politica in Spinoza*, in ID., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, 1995, pp. 325-340. In merito, cfr. anche P. CRISTOFOLINI, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Pisa, 2007.

²³ Cfr. TTP15, 9: «ho mostrato infatti in che modo la filosofia si debba separare dalla teologia e in che cosa ciascuna soprattutto consista; poi, che nessuna delle due è ancella dell'altra, ma ciascuna possiede il suo regno senza contraddire per nulla il regno dell'altra».

²⁴ Sull'irriducibilità di questa tensione dialettica all'interno del TTP, cfr. A. TOSEL, *Que faire avec le Traité théologico-politique? Réforme de l'imaginaire religieux et/ou introduction à la philosophie?*, in «Kairos» XI (1998), pp. 167-193. In quest'ottica appare senz'altro rivelatrice e meritevole di attenta meditazione quanto Spinoza scriveva nei *Pensieri metafisici* (CM2, 8): «la verità non si oppone alla verità né la Scrittura può insegnare le sciocchezze che vengono comunemente immaginate. Se infatti in essa trovassimo qualcosa che fosse contrario al lume naturale, potremmo respingerla con la stessa libertà con la quale respingiamo il Corano e il Talmud. Ma ci si astenga dal pensare che nella Sacra Scrittura si possa trovare qualcosa che ripugni al lume naturale». A un primo esame, il TTP farebbe pensare che per Spinoza in realtà la Scrittura *possa* insegnare qualcosa che ripugna al lume naturale, solo perché insegnare la verità non è il suo fine, sicché non è però nemmeno lecito respingere la Scrittura sulla base di ciò. Tuttavia, a un livello più profondo, sempre il TTP sembra lasciar aperta la possibilità che il fondamento stesso della dottrina insegnata dalla Scrittura sia in effetti congruente e accessibile al lume naturale.

dottrina comune della Scrittura – la legge divina naturale – è infatti perfettamente accessibile alla ragione e, nonostante quanto Spinoza affermi esplicitamente, è *dimostrabile* da essa. Proviamo a chiarire brevemente in che senso.

Per Spinoza «la fede non è altro che sentire intorno a Dio cose tali che, ignorate, è tolta l'obbedienza verso Dio» (TTP14, 5), le quali vengono individuate in sette dogmi della religione razionale naturale:

I. Esiste Dio [...] II. Dio è unico [...] III. Dio è presente ovunque, ossia tutto gli è manifesto [...] IV. Dio ha supremo diritto e dominio su tutto [...] V. Il culto di Dio e l'obbedienza verso Dio consistono nella sola giustizia e nella sola carità, ossia nell'amore verso il prossimo [...] VI. Tutti quelli che obbediscono a Dio secondo questa regola di vita sono salvi [...] VII. Dio perdona i peccati di coloro che si pentono (TTP14, 10).

Se queste dovrebbero essere le verità di cui la fede è portatrice, confrontiamole però con le verità dimostrate dalla ragione:

Dio [...] esiste necessariamente (E1P11). Oltre a Dio non si può dare né può essere concepita alcuna altra sostanza (E1P14). Dio è causa immanente di tutte le cose (E1P18). In natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla necessità della natura divina (E1P29). Il bene che chiunque segua la virtù appetisce per sé, lo desidererà anche per gli altri uomini e tanto più quanta maggiore conoscenza di Dio avrà avuto (E4P37). La beatitudine non è il premio della virtù ma, ma la virtù stessa (E5P42). In quanto conosce tutte le cose come necessarie, la mente ha una maggiore potenza sugli affetti, ossia ne patisce meno (E5P6).

Certamente, concetti come 'salvezza', 'obbedienza' e 'pentimento', non sono immediatamente riducibili a formulazioni razionali. Ma al di là della *quaestio nominis*, non sembra che il loro significato sia poi così distante da quello che può essere meglio colto mediante i concetti di virtù e conoscenza. Cosa significa essere salvi se non conoscere adeguatamente le cose e agire secondo virtù?²⁵ E cosa significa pentirsi se non

²⁵ Nella sua lettera del 28 Gennaio 1665 a van Blijenberg, Spinoza parlava per altro dei «mezzi di cui Dio si serve per condurre all'amore di sé, cioè alla salvezza» (cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1370), ponendo evidentemente l'equivalenza tra amore intellettuale di Dio – che sorge dal culmine della conoscenza di terzo genere – e salvezza. In una nota del *Breve trattato* (ivi, p. 182), leggiamo inoltre: «Senza [il terzo genere di conoscenza] non possiamo mai liberarci dalle passioni [...]. Non sarebbe questo ciò di

rendersi conto della propria inadeguatezza e *mediante ciò* poter accedere alla vita virtuosa – cioè abbandonare il vizio e, in questo senso, esserne ‘perdonati’?

La ragione sembra in realtà perfettamente capace di giungere a dimostrare apoditticamente quelle verità che fondano la fede – l’*Etica* stessa di Spinoza ne darà prova. Ciò depone indubbiamente a favore del fatto che la filosofia, come tale, non perviene a nulla che possa davvero sovvertire i fondamenti della religione, anzi, fa molto di più: fornisce – almeno *de facto* – una certezza *matematica* a quegli stessi fondamenti²⁶. Se da un lato, certo, «non possiamo cogliere per lume naturale che la semplice obbedienza è via di salvezza» (TTP15, 10), per altro proprio la ragione arriva a dimostrare che virtù e beatitudine coincidono, cioè che l’applicazione della legge morale implica di per sé la salvezza – identità su cui, per altro, si chiude l’*Etica*. Sembra così che, sebbene Spinoza tenga a rimarcare «l’utilità e la necessità della Sacra Scrittura» (*ibidem*), queste paiano dettate da ragioni del tutto *antropologiche*, non di principio: al modo in cui del cammino indicato dall’*Etica* si può dire che «deve essere davvero arduo ciò che si trova così raramente» (E5P42S), si può parimenti concludere che

«... altri, con nomi diversi, parlano e scrivono tanto? Chi non vede, infatti, che possiamo benissimo intendere, sotto l’opinione, il peccato; sotto la convinzione, la legge, che indica il peccato; e sotto la vera conoscenza, la grazia, che ci rende liberi dal peccato?».

²⁶ Con questo rilievo, stiamo certo andando al di là del TTP e valutando la sua tenuta teorica all’interno del più ampio insieme delle opere spinoziane. In TTP15, 7, ribadita la distinzione di ragione e fede, Spinoza riconosceva alla ragione unicamente il compito di dare l’assenso alla fede: «il dogma fondamentale della teologia non si può trovare con il lume naturale, o almeno nessuno lo dimostrò mai, [...] ma nondimeno noi possiamo avvalerci del nostro giudizio per accogliere, almeno per certezza morale, il dato rivelato». Con ciò, si riconosce però tacitamente che né la religione ha diritto di sottomettere la ragione (cfr. TTP15, 3), né può dirsi depositaria per eccellenza della verità, dal che segue la possibilità per la ragione di farsi arbitro della *ragionevolezza* stessa della fede e quindi criterio per valutarne le pretese di validità, compito assunto proprio dallo stesso TTP. Sul tema, cfr. A. DOMINGUEZ, *La morale de Spinoza et le salut par la foi*, in «Revue philosophique de Louvain» LXXVIII (1980), pp. 345-364, dove il discorso si spinge a sostenere la complementarità di ragione e immaginazione ai fini della salvezza, basandosi sulla tesi per cui, in realtà, le nozioni comuni stesse risultano un genere di conoscenza misto, affine all’immaginazione medesima, il che, però, se può avere qualche valore in riferimento al TTP, è piuttosto difficile da sostenere se si tiene conto dell’*Etica*, dove l’autonomia del secondo genere dal primo è fortemente affermata (cfr. tra gli altri E2P41-42; E5P28). In merito cfr. anche A. MATHERON, *Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, 1971.

tutti possono certamente obbedire, ma solo pochissimi [...] possono acquisire l'abito della virtù per la sola guida della ragione. Perciò, se non avessimo la testimonianza della Scrittura, dubiteremmo della salvezza di quasi tutti i mortali (TTP15, 10).

La fede in realtà non è *strettamente necessaria* alla salvezza: lo è soltanto per coloro che, non riuscendo ad accedere alla contemplazione razionale, vivono nell'immaginazione e per esser salvi hanno dunque bisogno di obbedire alla legge della pietà.

Non solo, la stessa *historia* da cui il metodo dovrebbe *dedurre* le dottrine universali della Bibbia e che costituisce dunque la condizione di possibilità dell'interpretare stesso, dipende intrinsecamente dal linguaggio e dalla sua natura, giacché solo *la lettera* della Scrittura può essere la via legittima per accedervi. Ma ciò impone la domanda, a questo punto fondamentale: in che misura il linguaggio stesso è realmente autonomo dalla ragione?²⁷

A differenza di altri aspetti del suo pensiero, la concezione spinoziana della lingua è perfettamente in linea con la tradizione moderna del convenzionalismo – Hobbes in testa²⁸. Se la parola è solo un segno della cosa, questo segno è certo *fittizio*, cioè immaginario, quindi solo relativamente capace di indicare con precisione la cosa. Tuttavia, poiché «nelle idee non vi è nulla di reale per cui vengano dette false» (E2P33), la parola può risultare fuorviante solo nella misura in cui esprime essa stessa in modo parziale la cosa di cui parla. Ne viene che, in linea di principio, è possibile ricostruire quale *avrebbe dovuto essere* in sé la realtà nominata, quindi anche pervenire a un'*emendatio linguae* capace di liberare il linguaggio medesimo dall'inadeguatezza espressiva che gli

²⁷ Spinoza è esplicito nel condannare il tentativo di sottomettere la ragione *alla lettera*, cfr. TTP15, 3: «non cesserò mai di stupirmi che vogliano sottomettere la ragione, il dono supremo e la luce divina, alle morte lettere, che l'umana malizia poté corrompere, e che non ritengano affatto un crimine parlare indegnamente contro la mente, il vero originale della parola di Dio, e asserire che essa è corrotta, cieca, perduta, mentre il massimo crimine sarebbe, per loro, pensare queste cose della lettera e dell'idolo della parola divina».

²⁸ Sulla natura immaginativa del linguaggio e quindi la necessità di una sua emendazione razionale, cfr. TIE §§88-89. Per una ricognizione complessiva del pensiero spinoziano sul tema, con particolare attenzione al suo radicamento nella tradizione umanistica e moderna, cfr. F. BIASUTTI, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, 1979, pp. 133-194.

viene dalla sua natura immaginativa, o, per lo meno, ritradurre in un linguaggio razionalmente sorvegliato quei medesimi contenuti espressi immaginativamente²⁹.

Non è un caso che il principale contributo spinoziano sul tema, consista in quel grandioso tentativo di normalizzazione e razionalizzazione della lingua sperimentato nel suo incompiuto *Compendio di Grammatica Ebraica*. Nella *Prefazione agli Opera posthuma* pubblicati nel 1677, Meyer scriveva in merito che «*in animo semper habuit Habraeam Grammaticam, more Geometrico demonstratam, luci exponere*»³⁰. In effetti, da quanto ci è pervenuto dell'opera, emana il fermo proposito di dar veste rigorosa alla natura magmatica e sfuggente della lingua santa – che vichianamente potremmo chiamare una *lingua eroica* –, normalizzandola, soggiogando le diverse espressioni a un numero sempre implementabile di regole e norme, in modo da dimostrarne l'intrinseca *razionalità*³¹. Spinoza critica l'idea che l'ebraico possa essere stu-

²⁹Sulla valenza politica del linguaggio come mezzo di oppressione e quindi sul significato che in tal senso può assumere il progetto di un'*emendatio linguae*, cfr. L. BOVE, *La théorie du langage chez Spinoza*, in «L'Enseignement philosophique» XLI (1991) 4, pp. 16-33.

³⁰ Benché la *Praefatio* sia stata scritta originariamente da Jelles per la traduzione nederlandese delle opere postume, il *Compendio* è incluso solo nell'edizione latina, sicché traducendo la prefazione, Meyer aggiunge alcuni capoversi a riguardo. Per l'edizione di questo prezioso testo, ci riferiamo a F. AKKERMAN – H. G. HUBBELING, *The preface to Spinoza's Posthumous Works 1677 and Its Author Jarig Jelles*, in «Lias» VI (1979) 1, pp. 103-173.

³¹ Per un quadro generale sul contenuto dell'opera, cfr. A. SEGRE, *La grammatica ebraica di Spinoza*, «La Rassegna Mensile di Israel» XLIV (1978), pp. 161-171; J. GRUNTFEST, *Spinoza as a Linguist*, in «Israel Oriental Studies» IX (1979), pp. 103-128; A. S. KAYE, *Spinoza as Linguist*, in «Hebrew annual Review» IV (1980), pp. 107-125; L. AMOROSO, *Spinoza e la 'lingua santa'*, in ID., *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa, 2004, pp. 39-62. Sulle fonti di cui poté disporre Spinoza nei suoi studi linguistici, cfr. A. J. KLIJNSMIT, *Spinoza and Grammatical Tradition*, in «Mededelingen vanwege het Spinozahuis» XLIX (1986). Sul problema della normatività della lingua, resta invece fondamentale Z. LEVY, *The problem of normativity in Spinoza's 'Hebrew Grammar'*, in «Studia Spinozana» III (1987), pp. 351-390, il quale, tra l'altro, solleva l'interessantissimo parallelismo tra le regole grammaticali e le *notiones communes*, che di lì a poco troveranno la loro definitiva sistemazione in E2P40S2 come *organon* della ragione – il *Compendio* è steso infatti all'incirca tra il 1669 e il 1675 mentre l'*Etica* è ufficialmente conclusa nel 1675, stando alla ricostruzione svolta in O. PROIETTI, *Il «Satyricon» di Petronio e la datazione della «Grammatica ebraica» spinoziana*, in «Studia Spinozana» V (1989), pp. 253-272. Infine, ulteriori interessanti informazioni, sia sulle fonti che sull'eventuale influsso della *Logique* di Port Royal e quindi

diato unicamente sulla base della lingua biblica e delle sue testimonianze: in quanto lingua viva e parlata un tempo dal popolo, essa doveva risultare ben più ricca di quanto non ne possano dare testimonianza i testi sacri. Tuttavia, gli unici esempi testuali impiegati vengono proprio dalla Bibbia, in quanto è essenzialmente lì che la conoscenza linguistica trova la sua applicazione ermeneutica: si tratta infatti di riportare al presente una lingua scomparsa, ridare realtà e vita alle tracce di una vita trascorsa e sempre più destinata al silenzio dell'oblio.

In questo scarto tra le tracce che ci restano dell'ebraico e quello che si ipotizza avrebbe dovuto essere, può ottenere legittimazione la ricerca di fondamenti e norme, in virtù delle quali mostrare come le eccezioni appaiano tali in quanto, per lo più, si ignorano le regole ad esse sottese – proprio come i miracoli, che altro non rivelano se non l'ignoranza delle leggi naturali da parte di chi vi crede. Il fatto che spesso Spinoza finisca per ammettere forme di cui non si hanno testimonianze è un buon indice del suo atteggiamento nei confronti della lingua: non importa cosa *di fatto* esiste o ci è noto, se qualcosa *segue* da una certa regola, allora in linea di principio *deve poter esistere*, a prescindere che ne abbiamo o meno conoscenza. L'anima della lettera, si potrebbe quindi dire, non è tanto lo spirito, ma la *ragione* stessa: la radice di ogni ambiguità *strutturale* insita nei segni linguistici è così eliminata a priori mediante la loro ridefinizione e regimentazione *ordine geometrico*.

Per dare un esempio tra tutti, val la pena riflettere sul fondamento stesso dell'intero *Compendium*:

per nomen intelligo vocem, qua aliquid, quod sub intellectum cadit, significamus, vel indicamus. Cum autem quae sub intellectum cadunt, sint vel res, rerumque attributa, modi, & relationes, vel actiones, actionumque modi, & relationes, hinc Nominum genera facile colligimus³².

del razionalismo linguistico cartesiano sono presentate da G. GONZÁLEZ DIÉGUEZ, nella sua introduzione a B. SPINOZA, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, tr. sp. Madrid, 2005. Sempre in merito, cfr. infine G. LICATA, *Spinoza e la 'cognitio universalis' dell'ebraico. Demistificazione e speculazione grammaticale nel 'Compendio di grammaticebraica'*, in «Giornale di Metafisica» XXXI (2009) 3, pp. 371-407.

³² B. SPINOZA, *Compendium grammatices linguæ hebrææ*, 4 voll., in *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, 1925, vol. II, p. 303.

Il nome è una *voce* con cui significhiamo o indichiamo ciò che cade sotto l'intelletto, e poiché tutto ciò che cade sotto l'intelletto sono o cose in sé o predicati di cose – o la sostanza, oppure attributi o modi della sostanza, per dirla con l'*Etica* – ogni forma grammaticale può essere ricondotta alla sua natura nominale e in virtù di ciò, dunque, alla sua natura razionale, essendo l'intelletto stesso il fondamento del nome. Si badi: Spinoza non sta deducendo qualcosa dall'*historia sincera* della lingua, ma, ben al contrario, sta ponendo l'assioma di fondo a partire dal quale costruire questa *historia*.

Proprio su queste basi, l'asserita indipendenza di religione e filosofia, ragione e immaginazione, sembra in tal senso destinata al collasso: la ragione, nel suo tentativo di leggere l'immaginazione per giungere alle cose stesse, o, per lo meno, ai tratti costanti e comuni dell'immaginario, sembra inevitabilmente ridurre a mero apparato retorico quelle stesse tracce che intende leggere. In tal senso, l'*historia sincera* della Sacra Scrittura parrebbe servire proprio a vincolare quel di più, tipico dell'immaginazione, sfrondando la sovrabbondanza di significati possibili e permettendo di indicare la via univoca e certa da seguire per andare oltre il testo:

la Scrittura si può chiamare propriamente parola di Dio solo in ragione della religione, ossia in ragione della legge divina universale. [...] Essa sarebbe ugualmente divina anche se fosse scritta con altre parole o in una lingua diversa (TTP12, 10).

Eppure, questo esito non è quello che Spinoza – almeno esplicitamente – avrebbe voluto affermare o perseguire. Anzi, se assumessimo che le sue dichiarazioni esplicite siano sincere, possiamo pensare che, se la tensione dialettica appena enucleata non riesce a trovare un suo equilibrio stabile mantenendo realmente la reciproca indipendenza di ragione e immaginazione, deve evidentemente esserci una falla nel discorso³³. Proprio la riflessione vichiana mostrerà dove.

³³ P. F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, 1994, segnatamente pp. 307-378 presenta un'analisi di grande interesse e profondità sul tema del linguaggio in Spinoza e sul suo rapporto con l'esperienza, concludendo (ivi p. 368): «le rationalisme absolu de Spinoza, en faisant place à l'expérience, se ménage le moyen de penser aussi ce qui échappe à l'immédiateté de la Raison. [...] Pour Spinoza, constituer une langue philosophique ne suppose pas de faire table rase de la langue commune. Il s'agit plutôt de prendre acte de la valeur imaginative des mots et de les transformer en instru-

3. Critica della ragione impura: analitica.

A prima vista, il *metodo* della *Scienza nuova*, sembra una drammatizzazione barocca – e quindi anche una temporalizzazione – dell'impianto spinoziano³⁴: la riflessione deve partire là dove inizia la materia stessa di cui essa intende trattare e poiché in origine gli uomini erano nient'altro che *bestioni* interamente trascinati dalle passioni, è dalla condizione di questi che bisogna principiare:

ments quasi conceptuels. Si tout langage est un fait d'expérience, le mot quasi conceptuel est la condensation de cette expérience». Dove il nostro rilievo si inserisce proprio rimarcando che la priorità che la ragione assume facendo del linguaggio un suo strumento e trovando nella parola l'immagine di un concetto – dunque subordinandola a sé –, rende problematica quella reciproca indipendenza di ragione e immaginazione che il TTP dovrebbe proporsi di difendere. Pur non potendo esaminare a fondo il posto che il *Compendio* occupa nella produzione spinoziana e i problemi di coerenza interna che introduce con gli altri testi, basti aver qui almeno segnalato la questione e sottolineato la difficoltà spinoziana di gestire ad un tempo la differenza e la convergenza di ragione e immaginazione.

³⁴ J. C. MORRISON (*Vico and Spinoza*, in «Journal of the History of Ideas» XLI, 1980, 1, pp. 49-68), ha argomentato come sia Spinoza che Vico si inscrivano nel processo di *secolarizzazione* del divino e, ad esempio, legge la *scoperta del vero Omero* come una reinterpretazione vichiana alla decostruzione svolta da Spinoza in merito alla paternità mosaica del *Pentateuco*. Vico stesso sfrutterebbe anzi nella sua *Tavola Cronologica*, i risultati dell'analisi spinoziana, per cui la rivelazione a Mosè sul Sinai precederebbe l'epoca in cui comparvero le prime lingue articolate, sicché il testo del *Pentateuco* non potrebbe essere considerato come originariamente scritto da Mosè almeno nella forma tramandataci. Parimenti, così come per l'interpretazione della Bibbia sarebbe necessario assumerne la natura umana e quindi contestualizzare il testo nell'epoca della sua redazione, così per Vico la storia stessa deve essere intesa come essenzialmente fatta dagli uomini e la sua spiegazione non può quindi essere teocentrica ma antropocentrica. J. S. PREUS (*Spinoza, Vico, and the Imagination of Religion*, in «Journal of the History of Ideas» L, 1989, 1, pp. 71-93), ha visto nelle due figure vichiane della *boria delle nazioni* e della *boria dei dotti*, la generalizzazione e la storicizzazione degli atteggiamenti scettici e dogmatici combattuti da Spinoza nel *Trattato*. Più in generale, quindi, Vico avrebbe *storicizzato* – cioè considerato *sub specie temporis* – l'orizzonte critico e analitico spinoziano trasformando la gerarchia tra i modi di conoscenza in una successione diacronica, e giungendo a focalizzare decisamente l'attenzione sulla centralità dell'immaginazione e delle sue figure. In tal senso, nota lo studioso, si può vedere nello stesso *universale fantastico* vichiano l'approfondimento dei rilievi volti in senso negativo intorno all'inadeguatezza degli universali (cfr. E2P40S1), anche se – va anticipato – l'universale spinoziano si limita a essere un concetto *confuso*, mentre quello vichiano si propone come un modello di significazione aperta e sempre implementabile. Sulla critica – comune a Spinoza e Vico – al principio d'autorità e alla sua pretesa equivalenza con l'antichità delle fonti, cfr. O. REMAUD, *La crisi dell'autorità: un confronto tra Vico e Spinoza*, in

nella loro immane fierezza e sfrenata libertà bestiale, non essendovi altro mezzo, per addimesticar quella ed infrenar questa, ch'uno spaventoso pensiero d'una qualche divinità, il cui timore [...] è 'l solo potente mezzo di ridurre in ufizio una libertà inferocita [...], dobbiamo cominciare da una qualche cognizione di Dio, della quale non sieno privi gli uomini quantunque selvaggi, fieri e immani (*Sn44*, §§338-339)³⁵.

Gli scopi generali dell'opera di Vico sono diversi da quelli del *Trattato teologico-politico*: non si tratta di argomentare una tesi specifica – l'indipendenza di ragione e religione, nonché la necessità della libertà di pensiero – ma di fondare un'intera scienza, il cui oggetto dovrà essere l'emergere e il costituirsi dell'umanità, quindi la genesi del mondo storico e delle sue leggi. Tuttavia, i presupposti teorici di questa visione non sono di per sé lontani dalla prospettiva di Spinoza. Il pensiero immaginifico e fantastico – quindi anche superstizioso – del divino, è conseguenza della prima *Degnità* proposta da Vico: «l'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo» (*Sn44*, §120). L'immaginazione, non conosce direttamente le cose con cui si rapporta, ma solo il suo modo di percepirle, quindi l'uomo tutto sensi e niente ragione degli albori, doveva «far sé regola dell'universo», cioè poteva conoscere del mondo solo ciò che ne immaginava, o, assai meglio, ciò che *ne pativa* – essendo carattere peculiare della prima umanità quello di esser costantemente sottoposta a *violentissime passioni*. E che questa nuova scienza debba principiare proprio da qui è a sua volta conseguenza di quell'altra *Degnità*, che suona così spinoziana: «l'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose» (*Sn44*, §238)³⁶.

Vico tra l'Italia e la Francia, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, 2003, pp. 361-387. Per una discussione puntuale dei luoghi in cui Vico presenta la figura di Spinoza, cfr. P. CRISTOFOLINI, *Une république de marchands. Note sur le Spinoza de Vico*, in *Recherches sur la pensée de Vico*, teste réunis par P. Girard et O. Remaud, Paris, 2003, pp. 7-14.

³⁵ Le citazioni dalla *Scienza nuova*, seguono il testo presentato in G. B. VICO, *Scienza nuova* 1744, in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 1990, pp. 411-971, riportando la sigla *Sn44*, seguita dal numero del paragrafo.

³⁶ Cfr. E2P7: «l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose». Se a prima vista quello vichiano pare un calco, ad una più attenta analisi non possono sfuggire le pur radicali differenze tra le due formulazioni: Vico non sta asserendo un'identità tra due ordini paralleli, quello delle cose e quello delle idee, ma sta assumendo normativamente – sostituisce infatti l'«è identico» con il «dee procedere» – che l'ordine delle idee debba rispecchiare l'ordine delle cose, cioè

Anche per Vico il fine della religione è l'obbedienza, ottenuta non certo tramite ragione o inteliezione, ma nell'unico modo adeguato alla natura ancora semiferina dei primi uomini, ossia tramite la passione più forte di tutte, un timore terrorizzante che soggioghi completamente l'umanità nascente, sottomettendola e al tempo stesso facendole sperare di ottenere salvezza. L'angoscia del religioso è anzi assunta come fenomeno fondante della civiltà nel suo insieme³⁷. La ricaduta immediata di questa esperienza è l'introiezione del senso dell'*obbligo*, del *dovere*:

il pensiero spaventoso d'una qualche divinità, ch'alle passioni bestiali di tal' uomini perduti pose modo e misura e le rendé passioni umane (*Sn44*, §340).

In particolare, è in quanto l'uomo viene *infrenato* dal timore e costretto al rispetto di un'entità superiore cui deve favori e onori se vuole sperare di ottenere protezione, che viene spinto a uscire da una considerazione puramente egoistica, sicché «non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità»

che il tipo di sviluppo delle idee nonché i loro tratti tipici e la loro complessità deve essere pensato secondo la natura delle cose cui quelle idee si riferiscono. In merito cfr. anche O. REMAUD, *Vico lector de Espinosa. Sobre la reprensión de la Etica, II, 7 en la Ciencia nueva [1744]*, § 238, in «Cuadernos sobre Vico» VII-VIII (1997), pp. 191-206.

³⁷ Per un'efficace sintesi del significato politico della prima esperienza angosciante del divino, cfr. B. DE GIOVANNI, *La 'teologia civile' di G. B. Vico*, in «Il Centauro» II (1981), pp. 12-22, il quale sottolinea anche le affinità tra l'idea d'ordine sviluppata da Vico e il pensiero spinoziano, cfr. *ivi*, p. 16: «'accertare' significa formare, ordinare. Implica anzitutto trasformare in vita la paura e il frangente di morte. [...] Si tratta di costruire *mondi comuni*, che colgano la legge profonda ma catastrofica della passione per trasferirla oltre l'intenzione, nella salda immagine di un ambito della vita storica. [...] Agisce qui una singolare e profonda analogia con Spinoza, nell'idea che la costruzione di uniformità permette di individuare un linguaggio dell'ordine delle cose che non sia esile posizione della coscienza immediata, ma parola di chi ha autorità e sapere sufficienti da 'vedere' misure e sviluppi che nessuna intenzione soggettiva riesce a contenere in se stessa». In merito, cfr. anche G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, 2000. Su un versante analogo, anche A. TOSEL (*Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» IV, 1999, pp. 489-514), sottolinea come proprio sul terreno dell'interpretazione dell'immaginario religioso, assunto in senso fondativo, si giochi l'oltrepassamento di Spinoza, che porta a essere Vico «plus spinoziste que Spinoza» (*ivi*, p. 501), in quanto rifiuta «le présupposé contre-factuel d'une rationalité immanente au principe utilitaire 'monastique' [...]». Pour Vico, la critique spinoziste des formes imaginaires de l'ordre symbolique est une rectification infinie de ses formes, qui paie son audace du risque de confondre l'imaginaire et le symbolique pour le maintien d'une raison contre-factuelle» (*ivi*, p. 512).

(*Sn44*, §341). Il divino, *in quanto immaginato in un certo modo* dagli uomini, è il termine esplicito immanente alla storia che ne determina il progressivo strutturarsi in *storia umana*. Ma si noti: non si tratta affatto del divino in sé inteso, non è Dio *qua talis* che interviene, ma l'*immaginazione tremenda del divino*, la sua *finzione* – intesa non solo come processo fantastico ma anche come originaria *poiesis* creativa.

Ora, se è così delineato il quadro *filosofico* che è possibile tracciare in base alle esigenze *logiche* di una scienza che voglia assumere come suo oggetto i primordi della storia nonché il *sorgere* stesso dell'umano, la quale deve quindi adeguarsi alla condizione che essi dovevano mostrare, questo medesimo quadro necessita di *accertamento*:

per determinar i tempi e i luoghi a sì fatta istoria, cioè quando e dove essi umani pensieri nacquero, e si accertarla [...], questa Scienza usa un'arte critica, pur metafisica, sopra gli autori d'esse medesime nazioni (*Sn44*, §348);

la quale a sua volta si basa sul *sensu comune* dell'umanità ossia su quelle tre grandi costanti antropologiche che secondo Vico accomunano tutti i popoli: religioni, matrimoni e sepolture³⁸. All'interno di questo quadro sarà così possibile sussumere le *pruove filologiche*, le quali

servono per farci vedere di fatto le cose meditate in idea d'intorno a questo mondo di nazioni, secondo il metodo di filosofare del Verulamio, ch'è '*cogitare videre*'; ond'è che, per le pruove filosofiche innanzi fatte, le filologiche, le quali succedono appresso, vengono nello stesso tempo e ad aver confermata l'autorità loro con la ragione ed a confermare la ragione con la loro autorità (*Sn44*, §359).

Per Vico, non solo la filologia *tien dietro* alla filosofia, ma la stessa *materia* da cui quest'ultima prende le mosse non è posta dalla ragione, essendo invece costituita proprio da quei «grandi frantumi dell'antichità, inutili finor alla scienza perché erano giaciuti squallidi, tronchi e slo-

³⁸ Sul senso comune in Vico e il suo stretto rapporto con l'esperienza religiosa, cfr. J. GEBHARDT, *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 43-64. Sul tema, cfr. anche G. MODICA, *La filosofia del 'senso comune' in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma, 1983; A. LAMACCHIA, *Senso comune e socialità in Giambattista Vico*, Bari, 2001; E. GRASSI, *La priorità del senso comune e della fantasia in Vico*, in *Leggere Vico*, a cura di E. Rivero, Milano, 1982, pp. 128-142.

gati» (*Sn44*, §357). Immediatamente, essi appaiono senz'altro inintelligibili: proprio tale opacità rende necessaria l'operazione ermeneutica della *Scienza nuova*, grazie alla quale è possibile ricostruirne il senso, facendo così in modo che quegli stessi *frantumi* «arrecano de' grandi lumi, tersi, composti ed allogati ne' luoghi loro» (ivi). La *nuova arte critica* della scienza vichiana si muove quindi circolarmente: assume le testimonianze monumentali della storia per congetturare quale dovesse essere il pensiero, le idee e il tipo di umanità necessariamente presupposto alla loro formazione, quindi torna a quelle stesse testimonianze per rileggerle alla luce del disegno così delineato e ritrovare in esse conferma. È in questa danza tra le rovine, che la storia giunge a scrivere se stessa³⁹.

Proprio l'esito di questo movimento circolare di accertamento e inveroamento, tuttavia, fa emergere il principale punto di dissenso – nonché il guadagno – di Vico rispetto a Spinoza: il rifiuto e il tentativo di confutazione dell'intera tradizione convenzionalistica, sulla base della *scoperta* dell'originaria poeticità del linguaggio, e quindi la dimostrazione dell'inassimilabilità *in linea di principio* dell'immaginario stesso alla *ragion pura*.

Sono due le *Degnità* da cui tale dissenso può esser fatto emergere con tutta chiarezza. La XVII: «i mutoli si spiegano per atti o corpi c'hanno naturali rapporti all'idee ch'essi vogliono significare» (*Sn44*, §225), e la XIV: «natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise» (*Sn44*, §147). Quest'ultima ci serve a comprendere l'essenza del *rapporto naturale* menzionato nella prima: se la natura coincide con le circostanze del «nascimento» di una data cosa, un rapporto naturale dovrà implicare ciò con cui una cosa *naturalmente nasce congiunta*. Gli «atti o corpi» hanno «naturali rapporti alle idee»

³⁹ Per una panoramica dettagliata sull'*arte critica* vichiana e sulla sua genesi, cfr. R.A. CAPONIGRI, *Filosofia e filologia: la 'nuova arte critica' di Giambattista Vico*, in questo «Bollettino» XII-XIII (1982-1983), pp. 29-61, il quale nota per altro, in merito al rapporto di questa con il senso comune e la *lingua mentale comune* (ivi, p. 50): «la caratteristica più profonda della poesia, del momento poetico della coscienza e dell'espressione umana, consiste in questa infallibilità legata al carattere immediato e non riflessivo della consapevolezza umana nel 'giudizio senz'alcuna riflessione', priva di ogni strategia critica dei modi riflessivi della coscienza. Nemmeno la 'mente pura' gode di questa lirica intimità con il vero. [...] Queste riflessioni fanno in qualche modo capire il carattere della 'lingua mentale comune a tutte le nazioni'. Quella non è, in primo luogo, un'altra 'lingua articolata' di un ordine superiore; [...] significa piuttosto il ritorno di tutte le 'lingue articolate' al loro punto di origine, cioè al momento poetico, al momento lirico del vero che rimane nascosto in ciascuno di questi linguaggi e da cui ciascuno prende vita».

nel senso che sono quegli stessi «atti o corpi» con cui le idee medesime nascono originariamente congiunte. Se, come noto, la lingua muta è per Vico la prima lingua parlata dall'umanità, il modo in cui i «mutoli» si «spiegano» e significano le loro idee, dovevano essere quegli stessi «atti o corpi» con cui quelle medesime idee nascevano congiunte. Il contenuto di questa affermazione risulta dalle *Degnità LVIII e LIX* subito seguenti: «i mutoli mandan fuori i suoni informi cantando [...]. Gli uomini sfogano le grandi passioni dando nel canto» (*Sn44*, §§228-229). Poiché, come abbiamo visto, le prime idee dei *bestioni* erano pure agitazioni passionali, tutte mosse dall'imperiosa angoscia suscitata dall'esperienza del divino, e poiché le passioni per loro natura si sfogano nella voce e nel canto inarticolato, la prima lingua non fu un silenzioso gesticolare ma un'insieme di urla e canti rituali, i quali nascevano insieme all'esperienza stessa del religioso. Questi «atti o corpi» *non* erano *segni* nel senso che noi intendiamo, cioè *contrassegni* o *segnali* stanti invece di qualcosa di intenzionalmente significato, quanto piuttosto coincidevano con il contenuto stesso che volevano esprimere – appunto avevano *naturali rapporti* con essi –: dovevano in qualche misura essere l'aspetto materiale e sensibilmente evidente delle idee stesse suscitate dal primitivo e terrificante *timor dei*. Non a caso, riprendendo il tema nella trattazione dei *corsi* storici, Vico descriverà compiutamente questa prima lingua come «divina mentale per atti muti religiosi, o sieno divine cerimonie» (*Sn44*, §929). Il mutismo – lungi dall'identificarsi con l'*afonicità* o *afasicità* – coincide con l'*inarticolato*, con l'impossibilità di individuare, entro ciascuna espressione di una simile lingua, delle componenti autonome, sia sintatticamente che semanticamente, le quali siano sufficienti a significare di per sé qualcosa. La voce, in origine, non era *instrumentum intellectus* ma pura vocalità, semplice suono: canto insignificante – *lamento*⁴⁰.

Per Vico, «incominciò parimente a formarsi la lingua articolata con l'onomatopea» (*Sn44*, §447). Ciò implica, anzitutto, che la lingua muta dei primordi non poteva esser tale da individuare univocamente alcunché, né da esprimere in modo discreto gli oggetti del mondo: gesticolata e immaginifica, essa stessa era il rituale con cui la realtà nel suo insie-

⁴⁰ La lettura qui proposta della lingua muta come vocalità inarticolata piuttosto che mera afasicità è certo nettamente minoritaria nella critica vichiana. Su quest'ultima e su alcune ragioni che potrebbero autorizzare ciononostante ad allontanarsene, ci permettiamo di rinviare a A. SANGIACOMO, *Vico e la vocalità del linguaggio nella storia della critica*, in questo «Bollettino» XXXIX (2009) 2, pp. 147-169.

me veniva evocata e all'interno della quale nessun elemento poteva mostrarsi per sé dotato di senso. Semmai, è con la lingua eroica che iniziarono ad essere impiegati i primi *segni* nel senso proprio del termine, cioè referenti concreti indicanti altro: «il secondo parlare, che risponde all'età degli eroi, dissero gli egizi essersi parlato per simboli, a' quali sono da ridursi l'impresero eroiche, che dovettero essere le somiglianze mute che da Omero si dicono *semata*» (*Sn44*, §438). È proprio tramite l'uso di questi segni – che secondo il celebre esempio di Idantura, possono chiamarsi *parole reali*⁴¹ – a diventar possibile individuare enti singoli nel mondo, sia in quanto *télos* dell'intenzione significativa, sia in quanto *vettori* del significato. Posta allora tale individuazione è possibile prendere infine a rivolgersi direttamente a quegli enti, alle singolarità discrete, distaccandosi progressivamente dal modo olistico del primo linguaggio divino: l'*onomatopea* nasconde precisamente questa conquista, ossia la capacità di indicare enti in sé determinati e intenzionare direttamente quelli, come tali, a prescindere dall'orizzonte in cui il divino può iscriverli. Il canto degli uccelli smette di essere il cenno di Giove e diventa un semplice suono, che a sua volta può essere usato per *significare* quella valenza religiosa, ma che di per sé si è autonomizzato e in ultimo ormai reso disponibile anche per altri usi⁴².

Ora, è solo in questa terza fase del corso storico che si può pensare a qualcosa come a un *significato determinato*. In principio, infatti, non solo propriamente non c'era la distinzione tra *segni* e *significati*, ma il linguaggio non era nemmeno uno strumento per riferirsi intenzionalmente a una realtà di per sé data e scomponibile in modo discreto nei suoi diversi componenti. L'immaginazione scopre qui il suo abisso. Essa non consiste solo dell'immagine superficiale della cosa che possiamo formarci tramite l'esperienza sensibile, quanto piuttosto nella *creazione fantastica e poetica* della cosa stessa, la quale prende a esistere per

⁴¹ Cfr. *Sn44*, §435.

⁴² Sul tema, cfr. A. PAGLIARO, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, in ID., *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961, pp. 297-444; e soprattutto G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, 1986. Quest'ultimo, è senz'altro un punto di riferimento per evidenziare l'identità di segno e significato nella *lingua degli dèi*, anche se assai meno condivisibile è la tesi – per altro ampiamente diffusa nella critica vichiana – della contestuale afasicità di tale lingua, il cui mutismo non è da intendere come assenza totale di suono quanto invece come assenza di *voce articolata*, cioè unità sintattico-semantica autonome. In merito a quest'ultima ipotesi di lettura cfr. V. VITIELLO, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Roma, 2008.

noi in quanto sorgente delle *violentissime passioni* che sono materia delle prime idee. In tal senso, la voce, originariamente, non dà voce a ciò che cade sotto l'intelletto, propriamente non dà nemmeno voce *alle proprie passioni*, non è affatto – di contro a Rousseau – un mezzo con cui un soggetto esprima un certo contenuto o stato d'animo, magari al fine di *comunicarlo ad altri*: essa è *tutt'uno* con la passione stessa, è anzi il corpo medesimo di quella passione, la sua traccia, che sorge di per sé, come pura espressione, senza alcun intento strettamente comunicativo o dialogico – e in tal senso, fa tutt'uno anche con la scrittura, originariamente scrittura mimica e gestuale del corpo, *geroglifica* appunto⁴³.

Da un certo punto di vista, anche per Spinoza «la mente umana non percepisce alcun corpo esterno come esistente in atto se non mediante le idee delle affezioni del suo corpo» (E2P26), ossia conosce innanzi tutto il modo in cui gli altri corpi affettano il nostro – e quindi *immagina* quei corpi a partire dal loro potere causale su di noi. Per Vico, tuttavia, ciò che affetta il corpo dei primi bestioni, nel momento del loro trapasso dall'animalità all'umanità, non sono semplicemente *corpi esterni*, non sono singole affezioni particolari, quanto l'irruzione stessa del divino, cioè dell'assolutamente ignoto, angosciante e incumbente:

il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovettero avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti, che dovettero esser gli più robusti, [...] spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo (*Sn44*, §377).

Quel *cielo* non poteva però essere ciò che per le *nostre ingentilite nature* è oggi il 'cielo'. Era piuttosto il corpo stesso di Giove, il luogo del dio. Tutti gli animali *vedono* il cielo, ma fu solo dal *tremendum* di un'esperienza primordiale capitata a pochi, che quel cielo iniziò a esse-

⁴³ Cfr. *Sn44*, §§428-429: «dalla teologia de' poeti o sia dalla metafisica poetica, per mezzo della indi nata poetica logica, andiamo a scuoprire l'origine delle lingue e delle lettere, d'intorno alle quali sono tante l'opponioni quanti sono i dotti che n'hanno scritto. [...] Ma la difficoltà della guisa fu fatta da tutti i dotti per ciò: ch'essi stimarono cose separate l'origini delle lettere dall'origini delle lingue, le quali erano per natura congiunte; e l dovevano pur avvertire dalle voci 'grammatica' e 'caratteri'. Dalla prima, ché 'grammatica' si diffinisce 'arte di parlare' e 'grammata' sono le lettere [...]. Dipoi 'caratteri' vogliono dire 'idee', 'forme', 'modelli', e certamente furono innanzi que' de' poeti che quelli de' suoni articolati».

re *avvertito* come qualcosa di più di un semplice ente sensibile, e quindi nemmeno come una semplice cosa, quanto come un orizzonte d'esperienza, lo spazio aperto in cui il divino poteva farsi avanti, manifestando la sua collera o il suo favore tramite i suoi *cenni*. Questo immaginare non è qualcosa che porti a una verità ulteriore, una natura più profonda della cosa: è esso stesso che fonda la cosa come essenzialmente indeterminata e pronta a determinarsi nel corso delle esperienze successive. Su queste basi, Vico argomenta l'intrinseca verità dei *miti*, aprendo la strada a una concezione *poetica* della logica stessa:

'logica' vien detta dalla voce *logos*, che prima e propriamente significò 'favola', che si trasportò in italiano 'favella' – e la favola da' greci si disse anco *mýthos*, onde vien a' latini 'mutus' – la quale ne' tempi mutoli nacque mentale, che in un luogo d'oro dice Strabone essere stata innanzi della vocale o sia dell'articolata: onde *logos* significa e 'idea' e 'parola' [...]. E pur *mýthos* ci giunse diffinita '*vera narratio*', o sia 'parlar vero', che fu il 'parlar naturale' [...]: cotal primo parlare, che fu de' poeti teologi, non fu un parlare secondo la natura di esse cose [...], ma fu un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine (*Sn44*, §401).

Le tanto irrise etimologie vichiane vanno intese alla luce del metodo sopra descritto, in virtù del quale i rapporti di dipendenza tra le parole non sono ricavati in base alle leggi dell'odierna scienza linguistica, ma a partire dai rapporti di dipendenza concettuale stabiliti dalla stessa *Scienza nuova*, che assume le singole parole come *frammenti tronchi e slogati*, e, rimeditandole, scorge il senso del loro corrispondersi attraverso tempi e lingue diverse, in virtù di un disegno essenzialmente filosofico e metafisico. Tenendo conto di ciò, è possibile apprezzare la forza dell'intuizione per la quale il *logos* coincideva in origine con il *mýthos*: in principio non c'era altra ragione, né altra parola, né altra legge che quella *narratio* o *favola* costituita dalle *sagre cerimonie* della lingua divina. *Logos*, significa 'idea e parola': parole e idee non si distinguevano ma le une avevano naturali rapporti con le altre, ossia nascevano insieme e formavano una sola unità. La lingua *vocale* è qui intesa come lingua articolata in *voci*, cioè unità sintattico-semantiche di per sé significanti. È per questo che Vico può stabilire un ulteriore parallelismo tra il *mýthos* e il termine latino *mutus*, che appunto significa 'silenzioso', da intendersi nel senso di non-articolato in voci. L'immaginazione mitica dei primordi – quella stessa immaginazione che fa tutt'uno con la prima lingua mai apparsa – è un'entità unica, che procede non

per assemblaggio di entità discrete date, ma per interi, ciascuno dei quali dotato di una sua autosufficienza.

La *vera narratio* della *poiesis* originaria non era né poteva essere un *medium* rivolto a una natura universalmente valida, ma era vera in quanto costituiva l'unica forma in cui la realtà appariva a chi allora iniziava a farne esperienza *more humano*. La verità del mito non è il suo *corrispondere* alla presunta realtà in sé delle cose, ma il suo essere esso stesso il primo apparire di quelle cose, l'unico immediatamente accessibile agli albori della civiltà. In questa prospettiva, la ragione era davvero una categoria estranea, frutto di evoluzioni ben posteriori. In tal senso, l'ermeneutica vichiana, non solo riconosce al massimo grado l'indipendenza e l'autonomia dell'immaginario e del fantastico rispetto all'elemento puramente razionale – ponendo con ciò il problema della derivazione di quest'ultimo dal primo –, ma individua l'elemento propriamente inassimilabile insito in ogni creazione *poietica*: l'ambiguità, la polisemia, la metaforicità, sono tratti che lungi dal rendere oscuro il senso di questo genere di discorso, esprimono precisamente e con la massima esattezza, proprio il significato dell'esperienza originaria da cui la *lingua degli dèi* si origina e di cui sempre parla.

Onde regna in questa Scienza questa spezie di pruove: che tali *dovettero, debbono e dovranno* andare le cose delle nazioni quali da questa Scienza son ragionate (Sn44, §348).

Il 'dovette deve e dovrà' riguarda proprio l'esigenza di tutelare la differenza: è essa stessa la necessità che si impone al pensiero della *Scienza nuova*. L'esperienza del divino non è esperienza di cose, ma esperienza dell'apertura stessa di un *mondo* come tale, orizzonte di ogni altra esperienza successiva. In ciò, è un esperire intrinsecamente ambiguo, esso stesso aperto, il cui significato non sta in quello che univocamente identifica, ma nella sua potenzialità di identificare un *indifinito* numero di enti e tutti accoglierli nel medesimo insieme – l'*universale fantastico*⁴⁴. Il senso del divino è il mistero:

⁴⁴ Cfr. Sn44, §402: «così Giove, Cibele o Berecintia, Nettuno, per cagione d'esempi, intesero e, dapprima mutoli additando, spiegarono esser esse sostanze del cielo, della terra, del mare, ch'essi immaginarono animate divinità, e perciò con verità di sensi gli credevano dèi: con le quali tre divinità, per ciò ch'abbiamo sopra detto de' caratteri poetici, piegavano tutte le cose appartenenti al cielo, alla terra, al mare». Per un'analisi della struttura logica dell'*universale fantastico* cfr. D. DI CESARE, *Dal tropo retorico all'univer-*

la provvidenza fu appellata ‘divinità’ da ‘*divinari*’, ‘indovinare’, ovvero intendere o ‘l nascosto agli uomini, ch’è l’avvenire, o ‘l nascosto degli uomini, ch’è la coscienza (Sn44, §342).

Il vero contenuto semantico del mito, in quest’ottica, non è tanto *ciò* che univocamente gli si può far dire, quanto piuttosto l’insieme delle sue potenzialità semantiche: l’ampiezza della sua ambiguità.

Questo discorso non implica un’apologia dei primordi e in nessun modo indulge nel *mito del buon selvaggio*: per Vico non ci sono ‘buoni selvaggi’, ma feroci bestioni, abitanti della «grande antichissima selva per entro a cui divagano con nefario ferino errore le brutte fiere d’Orfeo» (Sn44, §336). Implica invece la *necessità* di riconoscere i limiti imposti alla ragione e alla sua lettura del passato dalla natura stessa di quel passato. Un linguaggio *essenzialmente* indefinito, come quello della *lingua muta degli dèi, non poteva dire* alcuna verità razionale – cioè universale, necessaria, astratta –, meglio, quel linguaggio *dovette* – quindi *deve* anche nella nostra lettura e *dovrà* in generale – parlare e risuonare in modo del tutto diverso. Anche ammesso che noi fossimo giunti a conoscere la vera essenza delle cose, questa conoscenza è del tutto inutile a intendere ciò che fummo e quindi anche il cammino che ci ha portati ad essa, perché in principio queste cose, così intese, erano semplicemente *inconcepibili*. La *discoverta* vichiana della logica poetica risolve la dialettica spinoziana tra immaginazione e ragione in quanto individua la struttura stessa del pensare fantastico – nella *metafora* e, più in generale, nello stesso *universale fantastico* – e dimostra l’inassimilabilità di tale struttura rispetto alla logica *dell’età degli uomini*, in quanto quest’ultima si costituisce proprio come progressiva riduzione dell’indeterminatezza caratteristica della prima.

Alla luce di tale discorso, la definizione del *nome* pensata da Spinoza nel suo *Compendio*, può a *ragione* esser considerata falsa – o quantomeno parziale e storicamente determinata, valida cioè solo per l’ultima fase dello sviluppo linguistico, caratterizzato dall’*intendere con mente pura*. Con ciò, la possibilità di una riassimilazione dell’immaginario nell’ele-

sale fantastico, in *Vico und die zeichen. Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Tübingen, 1995, pp. 81-92. Sul tema, cfr. anche G. WOHLFART, *Vico e il carattere poetico del linguaggio*, in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 56-95; D. DI CESARE, *Sul concetto di metafora in G. B. Vico*, ivi XVI (1986), pp. 325-334. La valorizzazione dell’a-razionalità dell’universale fantastico non implica tuttavia un intento irrazionalista della *Scienza nuova*. Sulla complessa rielaborazione della ‘ragione’ vichiana e del suo ruolo anche politico, cfr. anzi P. GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza nuova*, Paris, 2008.

mento razionale viene esclusa: la natura della lingua – e «natura di cose altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise» – è essenzialmente *a-razionale*. Se in Spinoza restava aperta la *possibilità* di mettere in parentesi l'immaginazione, emendarla ed eliderla come tale per giungere mediatamente a ricostruire l'identità delle *cose stesse*, dal pensiero di Vico emerge così l'impraticabilità di questo tentativo, la *necessità* del suo rifiuto: non solo l'immaginazione e le idee, ma la lingua stessa in cui queste si sono espresse, non è stata sempre la medesima e anzi la sua forma originaria è antitetica rispetto a quella della ragione spiegata, al punto che il suo positivo significare *dovette* coincidere con l'indefinito stesso, il quale *deve* essere assunto quindi come tale dall'analisi ermeneutica, e dunque *dovrà* essere mantenuto nella sua indipendenza. La verità dell'immaginazione è anzi proprio che le cose, così come le intendiamo noi, in origine non esistevano né erano pensate o dette:

tal natura poetica di tai primi uomini, in queste nostre ingentilite nature, egli è affatto impossibile immaginare e a gran pena ci è permesso d'intendere (Sn44, §34).

La ragione non solo *non può* sostituirsi all'immaginazione, aggirarla, eluderla, ma *non deve* neppure tentare di farlo, se non vuole finire col distruggere l'oggetto stesso del suo studio, rendendo l'*historia* la più grande delle mistificazioni. Se anzi l'*historia sincera* vuole essere lo sfondo a partire dal quale muovere alla conquista del *sensu* del testo, allora essa ha da pensarsi come quelle tenebre che oscurano il fondo della *Dipintura* posta a frontespizio della *Scienza nuova*, le quali «sono la materia di questa Scienza, incerta, informe, oscura» (Sn44, §41): l'*historia* stessa, in tal senso, non può che coincidere con la *selva*.

Del resto, proprio Vico concludeva la sezione *Del Metodo* della sua *Scienza nuova*, affermando perentoriamente:

questi deon esser i confini dell'umana ragione. E chiunque se ne voglia trar fuori, egli veda di non trarsi fuori da tutta l'umanità (Sn44, §360).

4. *Oltre testo.*

La verità della ragione, per giungere alla quale Spinoza finisce per trasformare il testo in un *pre-testo*, può essere ben al contrario fondata proprio sulla sua autolimitazione: la ragione stessa può costituirsi come

tale solo se ammette di costituire un discorso *altro* rispetto all'immaginario fantastico, segnando essa stessa per prima la sua *differenza*. La *sincerità* dell'*historia* a partire dalla quale la ragione deduce dal testo la propria verità, porta a riconoscere che quella stessa *historia* non dice la verità *dell'*immaginazione, ma la verità *compatibile* con essa, capace di tenerne conto, di ascoltare le sue figure, convivendo con esse e con esse costruendo uno spazio comune: *comunicativo*. In tal senso, ogni interpretazione è sempre *immaginata* razionale. In Spinoza questo discorso non riesce però a tenersi fermo e vive nella dialettica costante che lo spinge a riassorbire l'immaginario nella ragione, in quanto il mezzo stesso con cui il fantastico si esprime, cioè la lingua, viene assunto come almeno potenzialmente razionale o razionalizzabile. È l'analitica vichiana delle diverse formazioni linguistiche, nonché delle esigenze e delle condizioni di concepibilità del pensiero poetico-immaginario, a mostrare analiticamente l'illegittimità di una simile assunzione.

Compito dell'interprete non può essere indicare la *verità* del testo, il suo senso univoco, definito una volta per sempre. Ma ciò non implica nemmeno che l'interpretare debba intendersi come un semplice divagare a margine, rinunciando a qualsiasi rapporto con la verità medesima. Proprio dal dialogo *ucronico* tra Spinoza e Vico, emerge una terza via: cercare la verità *a partire* dal testo, mostrare in che modo essa possa *dimorare* nel testo, essere verità *anche* di *quel* testo, senza dovervisi identificare né ridurlo a sé, anzi, proprio preservandone l'alterità e la differenza.

Ripensare in quest'ottica l'*historia sincera* – cioè il fondamento razionale a partire dal quale muovere nell'interpretazione –, non implica tanto pervenire alla costituzione di un ideale storico o storicistico, quanto proprio alla sua *dissoluzione*. La stessa *storia ideale eterna* non è una mera sussunzione del reale e dell'immaginario sotto il suo aspetto immutabilmente dato a priori, ma va intesa come il necessario riconoscimento della genesi immaginativa di ogni *idea* e quindi del suo fondo inoggettivabile e intraducibile nei termini della *ragione pura*:

questa Scienza è una storia dell'umane idee, sulla quale sembra dover procedere la metafisica della mente umana; [...] la qual regina delle scienze [...] cominciò d'allora ch' i primi uomini cominciarono a umanamente pensare, non già da quando i filosofi cominciarono a riflettere sopra l'umane idee (*Sn44*, §347).

Invece che imporre al dire il *sensu comune razionale*, sarà infatti possibile assumere il dire medesimo come aperto a un infinito ventaglio di possibilità semantiche, tutte contemporaneamente compresenti e com-

possibili. Interpretare qualcosa del genere, non implicherebbe allora ridurre tutti i significati impliciti all'unico presunto autentico, ma individuare quell'unico senso che *almeno* deve necessariamente essere ammesso e compreso da tutti. In tal modo, la riconduzione del senso immaginativo a quello razionale, non implica un impoverimento, ma la *scoperta* di un fondamento minimale, che non pretende di essere l'essenza di ogni altro, ponendosi piuttosto come uno spazio comune – *pubblico* – a partire dal quale gli altri possano incontrarsi tra loro⁴⁵.

A fondamento di tutto ciò, deve essere posta una diversa concezione del linguaggio medesimo, da intendere non più come semplice strumento di *significazione* delle cose e da cui pretendere dunque la massima esattezza possibile. In Spinoza, il progetto dell'*emendatio intellectus*, si articola necessariamente anche in una *emendatio linguae* che consenta di definire i termini del discorso in modo univoco e rigoroso, rendendoli capaci di inserirsi nel *mos geometricus*. Se il *Compendio* è un buon esempio della realizzazione a livello grammaticale di questo intento, tutta la sua filosofia, in generale, procede a un costante lavoro di ridefinizione dei termini tradizionali di cui si serve, cercando di renderli omogenei al piano complessivo e al ruolo loro assegnato nel quadro generale di una diversa ontologia⁴⁶.

Tuttavia, l'essenza più originaria del linguaggio non sta e non può stare, come mostra Vico, in questa esattezza bensì nel suo opposto: la *lingua perfetta* – cioè il cui senso fosse sempre univocamente determinato – è un'utopia della ragione⁴⁷. Ciò con cui bisogna imparare a fare

⁴⁵ Nella logica poetica dell'*universale fantastico*, ogni nuova esperienza aggiunge ulteriori determinazioni al soggetto dell'universale stesso e con ciò implica anche una parziale ridefinizione del suo senso globale. In quest'ottica, l'azione della ragione consisterebbe nell'individuazione di uno *zoccolo duro* del senso, un'invarianza, una *nozione comune* capace di dire l'identico *nel e del* diverso, con ciò anche, quindi, ponendo un limite che non appartiene alla logica poetica come tale, ma che non è una *contraddizione* della sua infinitudine, giacché non intende negarla, ma enuclearne una parte, sapendo che è una parte.

⁴⁶ Sul problema interno al sistema di Spinoza circa l'uso di un duplice livello di termini, l'uno assunto nel senso tradizionale e criticato, l'altro 'emendato' secondo il senso che a quegli stessi termini va attribuito nel sistema stesso, cfr. R. DIODATO, *Note sul linguaggio in Spinoza*, «Philo-Logica» IV (1995) 7, pp. 77-92.

⁴⁷ Il tentativo di costruire una lingua perfetta che potesse finalmente superare le ambiguità tipiche del linguaggio comune e rappresentare univocamente la realtà, ha attraversato buona parte dell'età moderna. Il presupposto di questa impresa era precisamente l'assunzione del linguaggio come mero strumento semiotico e convenzionale, ed è interessante notare che una delle ragioni del fallimento sia stata anche l'impossibi-

i conti, è semmai l'*incapacità* semantica del linguaggio, la sua potenza *evocatrice* piuttosto che *significante*. L'*emendatio linguae*, se può darsi, deve anzi proprio liberare il dire dall'obbligo del determinato e restituirgli quello spazio di trascendenza, quello scarto immaginativo costante, solo stando all'interno del quale la ragione stessa può essere *sincera*.

Se qualcosa come una *critica della ragione impura* può essere pensata, questo stesso pensiero nasce anche dall'intreccio tra le riflessioni di Vico e Spinoza, i quali, lungi dall'incarnare il modello logocentrico proposto da Derrida, rappresentano invece un tentativo compiuto *all'interno* della tradizione dell'Occidente di pensare ciò che la linea maggioritaria e vincente di tale tradizione ha effettivamente lavorato per mettere da parte: una ragione che non impone la sua regola ai fenomeni, ma si costruisce a partire dal proprio altro – dall'immaginario, dall'infinita ambiguità e indeterminatezza del pensiero fantastico e poetico – cercando in quegli stessi fenomeni i tratti comuni e le condizioni di possibilità della loro *resistenza* infinita a ogni tentativo di riduzione. Una simile ragione pensa di ogni cosa ciò per cui essa stessa può essere posta nella sua assoluta singolarità e non come occorrenza o istanziazione di categorie razionali aprioristicamente date. In tal senso, la ragione medesima è traccia di una presenza mai stata presente: quella della verità, che ad un tempo non è mai compiutamente data in nessuna epoca storica, ma della quale, in ogni epoca, è pur possibile individuare *i cenni*.

ANDREA SANGIACOMO

«HISTORIA SINCERA»: HERMENEUTICS OF IMAGINATION ACCORDING TO SPINOZA AND VICO. *According to Derrida's 'Of Grammatology' the Western 'logocentrism' represents the endeavor to conceive of language as disembodied and abstract. Be that as it may, as far as I am concerned, this interpretation turns out to be misleading. I will firstly sketch the main features of the analysis of this topic provided by Spinoza: his attempt to separate reason and imagination notwithstanding, his philosophy as a whole will be shown to tend to a considerable*

lità di definire una catalogazione ontologica sufficientemente solida per garantire effettivamente l'univocità del significato a ogni termine. Sul tema, cfr. P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, 2000; U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, 1993.

overlap rather than a total separation. Secondly, I will scrutinize the concept of 'poetic logic' developed by Vico, and I will contend that this logic might provide a convincing explanation for the ultimate a-rationality of the language. In conclusion, I will show how the debate considered might lay the foundations of a new hermeneutics that might be able to overcome the traditional dualism between logocentrism and relativism.

SCHEDE E SPUNTI

SULLA TRADUZIONE SPAGNOLA
DEL *DIRITTO UNIVERSALE*
E UNA RECENTE INTERPRETAZIONE

La traduzione in castigliano del *Diritto universale* – affidata alle cure di Francisco J. Navarro Gómez – è apparsa nel 2009 nella collana ‘Humanismo’ delle edizioni ‘Anthropos’, all’interno di un collaudato progetto scientifico-editoriale che ha conosciuto, nel 2002, la pubblicazione del volume I delle *Obras* (le *Orazioni inaugurali*, il *De ratione*, il *De antiquissima* e il *De mente heroica*), mentre alle *Institutiones rhetoricae* è stato dedicato, nel 2004, il volume II, curato dallo stesso Navarro¹. Come sottolineato nelle «Indicaciones acerca de la traducción» questa versione del *Diritto universale* si basa sui testi originali, riprodotti dall’Istituto CNR per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno, sull’esemplare autografo postillato del *De uno* (curato da F. Lomonaco), nonché sulle traduzioni italiane di P. Cristofolini e le versioni in lingua anglo-americana di G. Pinton, M. Diehl e di J. D. Schaeffer². Lungi dall’offrire un’edizione critica, il lavoro di Navarro si è tenuto nei limiti di una traduzione, attenta, però, a distinguere tra note di Autore e note di commento alla traduzione, preoccupata, altresì, di introdurre nel testo originale varianti e integra-

¹ G. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, presentazione di E. Hidalgo Serna e intr. di J. M. Sevilla, tr. dal latino e note di F. J. Navarro Gómez, Barcelona, 2002; ID., *Obras II. La retórica (Institutiones de Oratoria)*, pres. di E. Hidalgo Serna e J. M. Sevilla, pref. di G. Crifò, tr. dal latino e note di F. J. Navarro Gómez, Barcelona, 2004; ID., *Obras III. El Derecho Universal* [d’ora in poi *Obras III*], pres. di E. Hidalgo Serna e J. M. Sevilla, edizione, introduzione, traduzione dal latino e note di F. J. Navarro Gómez, Rubí (Barcelona), 2009.

² Si tratta di edizioni ben note, citate nella «Bibliografía sumaria» in *Obras III*, cit., pp. 790-791.

zioni, segnalando quei luoghi corrispondenti a note di più esteso raggio raccolte indipendentemente da Vico nel suo libro di *Note* ai libri del *De uno* e del *De constantia*. Né meno irrilevanti sono le traduzioni delle *Dissertationes*, una silloge di interventi (*addenda* e *corrigenda*), tipicamente vichiani nel contenuto e nella forma espressiva (ma riuniti a parte secondo una riorganizzazione del testo voluta da Nicolini), rivista dal traduttore spagnolo con correzioni che riguardano refusi e ricorrenze in tutto il testo. A proposito delle varianti introdotte sono da segnalare le osservazioni di Gustavo Costa³ sul capitolo XII («Sull'origine della lingua eroica, o poesia») e in particolar modo sulla presa di distanza del Navarro dalle traduzioni di Cristofolini e di Pinton: «El primero por la introducción de una segunda negación tras 'nemo' y el segundo por el cambio del verbo regente 'miretur'»; e sui *pleonasmí*: «Tanto Cristofolini como Pinton introducen – ignoramos la causa – una interrogación al final del período, si bien Cristofolini sustituye por la interjección 'en' la conjunción '&' que aparece en el original que manejamos»⁴.

Oltre che indotta a inevitabili confronti con questioni di ecdotica ancora aperte, questa traduzione ha come finalità principale quella di incrementare la comprensione del pensiero di Vico oggi, offrendo anche un breve ma utile glossario che dà conto del lessico utilizzato dal traduttore, ampliando e, a volte, trasformando il senso originale latino come nel caso di *pietas* o di *communitas, res publica, gentes* e *tutela*⁵. A esigenze esplicative e di divulgazione si ispira anche la collocazione della *Sinopsi* alla fine dei testi tradotti e delle relative note, nonché dell'aggiornata e assai ricca bibliografia, pur avvertendo che si tratta di un'opera composta tra i due libri del *De uno* e il *De constantia*⁶. Il che oltre che a renderla quasi superflua ed esterna al *Du* (e allora perché pubblicarla? – verrebbe da dire provocatoriamente), lede proprio lo scopo di divulgare questo Vico assai difficile per lo spagnolo moderno, sacrificando quel testo breve che ha una sua autonomia nella sintesi teorica raggiunta e in una strategia espositiva (in Vico acutissima), considerato che essa avrebbe giovato, in molti casi, alla presentazione di un'opera complessa e articolata in due libri assai densi di idee e fatti.

³ Recensione a *Obras III*, cit., in «New Vico Studies» XXVII (2009), p. 76.

⁴ *Obras III*, cit., p. 678.

⁵ Ivi, pp. XLVII-L.

⁶ Ivi, p. L.

Emilio Hidalgo-Serna e José Manuel Sevilla, curatori della suddetta collana, ragionano sulla coerenza di questa traduzione con i programmi delle rispettive istituzioni culturali, la Fondazione ‘Studia Humanitatis’ di Zurigo e il ‘Centro de Investigaciones sobre Vico’ di Sevilla. È nata dalle ricerche del ‘nuovo corso’ di studi la consapevolezza critica che la indubbia genialità filosofia della *Scienza nuova* abbia tuttavia mantenuto «muchas veces en penumbras la originalidad e innovadora contribución filosófica del resto de la producción viquiana». Non si tratta di smentire la costruzione autobiografica dello stesso Vico che eccezionale potenza evocativa ha voluto e saputo indirizzare i suoi lettori al compimento del suo disegno finale, peraltro in divenire, considerate le centinaia di pagine dedicate a *correzioni, miglioramenti e aggiunte*. Si tratta, invece, di rispettare le ragioni di tutte le fasi della riflessione vichiana corrispondenti a «una razón concreta en su propia individualidad problematista»⁷. Tale approccio se vale per la *Scienza nuova*, plurale nelle diverse ‘forme’ assunte dalle tre edizioni distese in anni non tanto ravvicinati, tra il 1725, il 1730 e il 1744, vale a maggior ragione per la grande opera dedicata al diritto che lo stesso Vico denomina, nell’*Autobiografia*, come *Diritto universale*, quando, negli anni di composizione della *Scienza nuova prima e seconda*, avvia la fase di superamento delle precedenti riflessioni e ne unifica le proposte teoriche anche da un punto di vista lessicale. Questo ‘movimento’ di autosuperamento della filosofia del Vico, pure riconducibile a una certa fase storica, quella che appunto svolta nella direzione di una «tentata» scienza nuova della storia), lascia intendere, a giudizio dei presentatori, che si manifesta un ‘costante’ interesse teorico, perché

se estructura originalmente de manera continuada y en recursividad lineal desde su *De antiquissima* [...] hasta la *Scienza nuova* (1744), constituyendo el *Du* uno de sus principales y necesarios momentos⁸.

Da questo punto di vista l’opera degli anni Venti risulta inscritta nel contesto filosofico della modernità in cui Vico è «activo elemento constitutivo y crítico». Il suo impegno giuridico-filosofico introduce idee e documenti di studio capaci di offrire originali prospettive interpretative di cui si nutrirà la fase finale della meditazione. Quello che conta è considerare la storia e la giurisprudenza costitutive del «laboratorio de

⁷ Ivi, pp. VII, VIII.

⁸ Ivi, p. X.

la humanología viquiana», secondo una felice e nota espressione del Badaloni, per enfatizzare la rappresentazione dei problemi storici da un punto di vista teorico e, insieme, mostrare le radici storiche delle questioni filosofiche sollevate. Il senso di tale connessione è ispirata dalla convergenza di *certum e verum* da cui il filosofo

extrae el principio metodológico de la indeleble unión entre las perspectivas ‘filológica’ – entiéndase histórica – y ‘filosófica’, principio que a su vez esgrime como postulado básico de indagación, análisis, interpretación y veritación de los hechos y las ideas histórico-positivos⁹.

Per tutto ciò è anche opportuno segnalare che l'*Aggiunta* del 1731 all'*Autobiografia* riconoscerà nella *Lex Regia* e nell'interpretazione delle *XII tavole* i motivi di vita e di storia politica antica che, adeguatamente riproposti, non avevano vanificato le fatiche del *Diritto universale*. Questa è un'«obra de madurez, y no un simple ensayo experimental», come giustamente si osserva nella presentazione dei contributi di Vico alla teoria della giurisprudenza e alla sua stessa storia che impegna nelle *Note* i «principios del derecho en sus orígenes poéticos»¹⁰. Qui sono coinvolte le radici del linguaggio antichissimo, mitologico prima di diventare giuridico, fatto di canti e di segni, di suoni e parole che solo la «nuova arte critica» del Vico, ammirato e lodato dal dotto europeo Jean Leclerc, può comprendere, indagando sui *principi* del diritto naturale delle genti. La complessa struttura dell'opera impegna il lettore moderno a cogliere tutti i momenti determinanti la sua costruzione, a contestualizzarne i motivi fondamentali, superando tradizionali impostazioni, ampiamente discusse e confrontate con le esperienze ecdotiche e di traduzione più vicine come quelle di Cristofolini (nella silloge sansoniana del 1974) che tanto debbono all'edizione Nicolini del 1936. Le fatiche di quest'ultimo sono state benemerite, perché hanno impostato la questione della leggibilità del testo e la sua autonoma valenza contro le interpretazioni cattoliche e positivistiche poco interessate al momento filologico. Esso ha conosciuto una significativa fortuna nel nuovo corso degli studi promosso, com'è noto da Piovani e proseguito magistralmente da Fulvio Tessitore con un'edizione impo-

⁹ *Ibid.* Di Badaloni si ricordino le ultime pagine vichiane in *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Firenze, 2005, parte II, cap. II: «Nel laboratorio del diritto universale» (pp. 144 sgg.).

¹⁰ *Obras III*, cit., p. XIV.

stata come edizione nazionale, poi diventata vera e propria 'edizione critica' che non ha ancora toccato i libri del *Diritto universale*.

Alla sua traduzione Navarro ha premesso una densa e accurata *Introduzione* che ha innanzitutto il merito di sottolinearne il contrassegno di novità in sé e per sé di un momento «sí de concreción, clarificación, aceleración y de no retorno». Lo mostrano i risvolti teorici di importanti plessi argomentativi in polemica contro il razionalismo astratto di matrice cartesiana cui si oppone un «intento de armonización de teoría y praxis, filosofía e historia, de lo divino y lo humano». E, tutto ciò anche attenuando la tentazione esegetica di collocare gli scritti di «diritto universale» degli anni Venti tra le *Orazioni* e la prima «sistematización de la *Ciencia Nueva*». Ad attenuarla è soprattutto il riconoscimento dell'interesse per un nuovo «sistema del diritto naturale delle genti» che Navarro vede costruito sulla «pretensión de una suerte de pacífico sincretismo entre iusnaturalismo y racionalismo positivista, entre la necesidad y la voluntad, entre las dos partes de *El Derecho Universal*». Così, però, si ripropone la troppo drastica distinzione tra il libro primo (il *De uno*), dai tratti speculativi fortemente segnati dall'influenza del neoplatonismo agostiniano e il secondo (il *De constantia*), più ricco di temi storico-filologici assai prossimi alla *Sn25*. E immutata resta la convinzione di considerare questi libri sul *Diritto universale* come partiture sempre provvisorie e anticipatrici, non senza, poi, riconoscerli quale «compendio más representativo de la ciencia jurídica viquiana»¹¹.

Con coerenza e adeguata dottrina Navarro dà conto del suo impegno esegetico, teso a consultare fonti dirette (in primo luogo Grozio, Hobbes, Bayle e Pufendorf) ma anche d'ambiente (da Textor a Thomasius che impostano con Vico un discorso dopo Vico); il tutto per documentare come nel filosofo napoletano la rinnovata concezione del diritto naturale delle genti poggia sulla possibile reintegrazione di filosofia e filologia, ragione e legge. Per quest'ultima coppia di concetti apparentati il riferimento è al capitolo LXXXI del *De uno* sulla «ragione delle leggi» che il Navarro ripropone, poi, come titolo della sua monografia¹². Si tratta di enfatizzare la riflessione di Vico intorno al rapporto tra la legge e il fatto opposto allo «spirito delle leggi» identificato con

¹¹ Ivi, pp. XVIII-XIX.

¹² F. J. NAVARRO GÓMEZ, *La razón de la ley. Un estudio, confrontación histórica y filológica sobre el Derecho Universal de Giambattista Vico* [d'ora in poi *La razón*], pres. di J. M. Sevilla Fernández, Sevilla, 2009.

la «volontà del legislatore». La scelta è sintomatica degli interessi teorici dell'interprete: l'analisi dell'umana natura mitica o fabuolosa, lo studio del diritto naturale alla luce del dibattito seicettecentesco, dentro «el prisma retórico» di un piano linguistico-etimologico finalizzato al nuovo modello di conoscenza del mondo *certo* perché *feito* dall'uomo. Vale, allora, la scelta del Navarro di offrire, a corredo e guida della traduzione, «someras indicaciones» in una «secuencia temporal» e per «ragos distintivos», al fine di comprendere il disegno di una storia dell'umanità quale evoluzione del diritto naturale delle genti che ne metta in risalto le origini certe e realizzi il progetto innovatore di una «filosofía histórica»¹³.

Nel concreto dell'analisi storica sono sottolineati i contributi che religione e diritto hanno assicurato alla vita degli uomini, espressa da quel *fas gentium*, simbolo di volontà divina, regolativa della primitiva violenza trasformata nelle guerre dei popoli più evoluti. E ciò pone al Vico la questione delle origini della società, senza più affidarsi a formule astratte o a presunti stadi di pace e di 'naturale' innocenza. Di qua la critica ai rappresentanti del *diritto naturale dei filosofi* che rifiutano di riconoscere la ragione come processo e la collocano all'inizio, trascurando il significato 'dialettico' del ricorso alla violenza, irriducibile a mera forza. La prima relazione con la *natura* presuppone quella con la 'natura' interiore dell'uomo che è 'violenza privata', progressivamente trasformata in 'imitazione' della violenza (con *legis actiones*) nei 'tribunali del diritto' – come riferito dal Grozio vichiano – fino ad essere regolata da un diritto civile comune, espressione del passaggio dalle guerre private alle esterne tra diverse *potestates* nazionali¹⁴. A ciò corrisponde lo sviluppo del diritto equitativo incrementato dalla romana giurisprudenza e sostenuto dal nuovo concetto di giustizia che dipende da quello di legislazione; il che, a giudizio del Navarro, non implica di poter riconoscere in Vico una «vertiente iuspositivista», ma il bisogno teorico della giustificazione dello *iussum*. Non c'è, infatti, «un derecho *directum*», ma esistono casi di tale diritto sui quali progressivamente agiscono le prerogative del diritto equitativo, coinvolgendo l'interpretazione dello *ius* senza alcuna discrezionalità, perché – come si legge nel *De uno* – «lo justo deriva de la justicia eterna»¹⁵.

¹³ Ivi, p. XXIII.

¹⁴ Ivi, p. XXVIII.

¹⁵ Ivi, pp. XXXIII, XXXIV.

Se la storia è il testimone del nostro tempo, in gioco è la vita del genere umano quale rappresentazione delle forme in una sequenza temporale che Navarro identifica con «la globalidad del género humano» e in «una filosofía de *su* historia, immersa en *la* historia [...]». Essa testimonia il passaggio dalla scienza astratta alla prudenza, dalla «vía contemplativa» all'«activa», partendo dalle testimonianze del diritto romano e delle sue leggi, dalla «custodia [...] del derecho de gentes»¹⁶. Per tutto ciò il filosofo napoletano può essere riproposto come

vivo representante de la Modernidad en sus concepciones iusfilosóficas, puesejerce un responsable y consecuente papel de mediación entre un preludio del iluminismo sustanciado en su exaltación de un racionalismo por la vía de la razón natural ínsita en el hombre que, a través del *ius naturale posterius*, prescriptivo por venir dictado por la eterna razón, da legitimación al *prius*, más pasional y de primera instancia, más abierto en tanto que sienta la licitud en cuyo interior opera aquél, en unas posiciones que [...] trata de conjugar con un barroquismo – amén del formal – teológico-metafísico que sitúa al conjunto bajo la férula de la Divina Providencia [...] que obra siempre ‘siguiendo el dictado de las cosas mismas’ [...]; una Providencia concebida como ‘necesidad inteligente’.

Al tema, incrocio di ben note divergenti interpretazioni, si lega quello della libertà umana, introdotto nelle fasi di passaggio dal *dominio* alla *tutela* che puntano sul *pudor*, condizione di diritto naturale non astratto, primo «ingrediente de la prístina humanidad». Privilegiare questi aspetti significa ripensare tutta la storia romana, passando dal diritto civile quirittario a quello equitativo delle *XII Tavole*, le cui tracce si introducono nella storia di ogni popolo. Esse si elaborano in base a un'originale e mai ripetuta osmosi di diritto eterno e storia dei fatti, per comprendere l'evoluzione storia «del derecho romano al derecho natural de gentes y de la filosofía política a la filosofía histórica»¹⁷.

Questi «rasgos distintivos» hanno fatto da punti cardinali a un'intensa attività di interpretazione di Navarro, del quale sono da segnalare le indagini sulla presenza ciceroniana nelle *Orazioni* e nel *De antiquissima*, sui problemi di ecdotica e di traduzione delle *Institutiones* anche a proposito delle relazioni tra discorso logico e retorico, nonché sul diritto della *forza*, indagini tutte maturate per assidua collaborazio-

¹⁶ Ivi, pp. XXXVI-XXXVII.

¹⁷ Ivi, pp. XXXVII-XL.

ne ai «Cuadernos sobre Vico», fondati e diretti da José.M. Sevilla¹⁸. A questi si deve la densa ed efficace *Presentazione* del già citato studio monografico di Navarro che già nel sottotitolo indica l'intenzione metodologica della «confrontación histórica y filosófica», perseguita nella rilettura del *Diritto universale*, uno degli scritti vichiani più complessi di Vico non solo per la mole della documentazione storico-filologica e la gestazione di plessi teorici autonomi – eppur connessi a questioni di metafisica e di sistematica del sapere rispettivamente discusse nel *De antiquissima* e nel *De ratione* –, ma per il problema delle connessioni possibili e quelle mancate con le *Scienze nuove*. Di ciò è consapevole lo stesso Sevilla, posizionando la monografia di Navarro in un orizzonte teorico-storiografico originale, quando osserva che getta luce su concetti fondamentali nella gestazione della moderna filosofia giuridica, civile e politica. Documenta, in particolare, due finalità principali, ognuna di esse fonte di questioni distinte e in parallelo con altre: la prima, tesa al posizionamento del *Diritto universale* nel contesto filosofico della modernità; l'altra, impegnata a considerare l'opera filosofico-giuridica di Vico quale sintesi di problemi e di 'materiali' che nutriranno le *Scienze nuove*¹⁹, e proprio per questo ricchi di autonomo significato in continuità e discontinuità tra la giovanile e la matura meditazione di Vico.

Entrando nel dettaglio, è bene subito avvertire il rilievo delle pagine introduttive di Navarro che perseguono lo scopo di una ricostruzione storico-filologica del «diritto naturale delle genti» nella modernità, documentando affinità e contrasti tra i principali storici e giuristi, filosofi e politici interessati al tema. Il tutto per sostenere, nella parte seconda del volume, la tesi della 'continuità' dello studio vichiano del diritto naturale delle genti, regolato da quella che Navarro considera l'idea direttrice della sua filosofia giuridica: il nesso di *verum e certum*, significativo per la novità teorica espressa anche in ambito giuridico e al centro di una linea interpretativa assai diffusa nella scuola spagnola che deve molto ai contributi dello stesso Sevilla²⁰.

¹⁸ ID., *Las Oraciones inaugurales y La sabiduría primitiva de los italianos*, in «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 327-334; ID., *Discurso lógico y discurso retórico. Historia de un problema, o problema de una historia?*, ivi, XV-XVI (2003), pp. 121-150; ID., *De la guerra o la concepción viquiana del uso de la fuerza pública externa (la expiación de la injuria o el restablecimiento de un orden quebrantado)*, ivi, XXI-XXII (2008), pp. 91-108.

¹⁹ J. M. SEVILLA, *Presentación di La razón*, p. VIII.

²⁰ Ivi, p. XI. Di Sevilla si veda in partic. l'articolo, *L'argomentazione storica del criterio*

Ma la ricerca di Navarro è, a mio giudizio, qualcosa di più e qualcosa di meno del contributo a quella pur perseguita idea direttrice. È qualcosa di più, perché la questione Vico è introdotta da un'acuta analisi sull'attuale significato del diritto, delle relazioni tra le «diversas gentes» nell'età della globalizzazione e dell'interculturale. Il che se non deve indurre ad attribuire al filosofo napoletano problemi che non gli appartengono, può bene servire a distinguere tra una ragione speculativa di ordine teorico «que daría lugar a una estructura legal y a un procedimiento» e un'altra di «orden práctico, moral». Da tale punto di vista Navarro ricostruisce le ragioni di un «derecho natural vigente» come reazione al positivismo e all'idealismo (neohegeliano o neokantiano), subito, però, avvertendo che la ragione del suo studio non è dettata esclusivamente dalla «actualidad inmediata del tema», ma dallo sforzo di ripensamento di un classico del pensiero moderno e di un particolare motivo della sua riflessione: il «fundamento en un nuevo 'sistema del derecho natural de gentes'»²¹. Così le tesi di teoria del diritto in età moderna sono alimentate da prospettive di impegno storico con una ricostruzione delle fonti antiche e contemporanee, dalle teorie della cosiddetta 'seconda scolastica' al giusnaturalismo razionalistico della Riforma, per offrire un contributo alla contestualizzazione della filosofia di Vico nella cultura italiana ed europea del suo tempo, contributo che coltiva più il senso dell'estensione (soprattutto nello smisurato apparato di note ad autori e questioni non sempre di immediato impatto vichiano) che quello dell'intensiva e selezionante analisi critica.

Dal punto di vista storiografico la nota e condivisa tesi di Croce (poi difesa anche da Piovani) del *Diritto universale* quale autentica opera filosofica comporta, innanzitutto, la presa di distanza dalla ricostruzione di Guido Fassò che ha ridotto il vichiano diritto naturale delle genti a storia del diritto e identificato solo nella *Sn25* un vero e proprio 'sistema del diritto naturale delle genti'. Il che ha reso necessaria una nuova «sistematización» della questione con la considerazione della differenza tra il diritto *delle* genti e quello *inter gentes*, quest'ultimo al centro delle molte e più recenti indagini, giunte (con Panebianco) anche a

Verum-Factum. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche (tr. it. di A. Scocozza), in questo «Bollettino» XVI (1986), pp. 307-323, poi in ID., *Giambattista Vico: metafisica de la mente e historicismo antropologico. Un estudio sobre la concepcion viquiana del ombre, de su mundo y de su ciencia*, Sevilla, 1988.

²¹ *La razón*, pp. 1, 2, 6, 7.

negare ogni identificazione tra diritto delle genti e diritto internazionale. A giudizio del Navarro si tratta di riconoscere che

el derecho natural de gentes en Vico es auténtico derecho: un derecho natural [...] y de gentes [...] es el derecho histórico de los procesos civiles, de forma que tal derecho constituye el medio por el que se forja y por el que podemos acceder a observar y comprender el progreso del hombre inmerso en comunidades sociales [...]»²².

Al *diritto delle genti* e alla sua «categorización sistemática» è dedicata la parte prima della monografia in esame («Marco teorético y contexto histórico del derecho natural de gentes») che avvia la sua ricostruzione, riconoscendo le diverse accezioni di tale diritto sia sul piano storico che su quello sincronico, nei diversi autori contemporanei e no alla teoria vichiana. Dal punto di vista storico è opportuna la considerazione di Navarro che prima degli Stati moderni non esiste «un derecho internacional público universal», *stricto sensu* legato, cioè, alla nascita delle nazioni. In età antica *ius gentium* si identificò con *ius foetiale*, utile a regolare la relazione di uno Stato (il romano) con un altro, al punto che le relazioni internazionali fino a tutto il Medioevo «come tal, universalmente institucionalizadas, eran prácticamente inexistentes»²³. Ciò che conta anche nel mondo antico è il rilievo della *legge* nelle relazioni con la *natura* interna ed esterna all'umano, secondo una definizione già matura in Cicerone. È nel *De officiis* (I, 17 e III, 45) che si rompe la classica connessione tra cosmo naturale e mondo umano alla luce di processi di diversificazione; si impone, infatti, la distinzione tra un generico *ius naturale* comune agli uomini e agli altri animali e un più specifico *ius gentium*, un diritto proprio dell'uomo cui partecipano «las gentes llegadas al estado de 'humanitas'», consapevoli del 'pudore' e dell'«infamia» anche attraverso l'ineludibile fase del 'diritto di forza' distinto dallo *ius civile* riferibile a una determinata comunità politica. Con il richiamo dello *ius naturale* alla *humana ratio* si ridefiniscono le prerogative degli uomini in rapporto con la divinità (*religio*), con i genitori, il gruppo parentale (*pietas*) e gli altri individui (*cognatio*)²⁴. Su que-

²² Ivi, pp. 8, 9, 10. I riferimenti sono alla nota monografia vichiana (1911) di Croce e a G. FASSÒ, *I 'quattro autori' del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza Nuova*, Milano, 1949.

²³ *La razón*, p. 18.

²⁴ Ivi, pp. 19, 265.

sto modello si orienterà il Vico della terza *Orazione inaugurale* e del *De antiquissima*, soprattutto nella parte di quest'opera (V, 1) dedicata al contrassegno dell'«immortalità», riconosciuta alla divinità e, per partecipazione, all'anima degli uomini, trasformati, perciò, da bestie a «gentes humanas» ma senza la possibilità di costruzione di un disegno universale, «sino sólo casi universal». In essi si radica la formazione di quello *ius gentium*, espressione della necessità di creare istituzioni comuni a diverse genti, non sempre conciliabili con le prerogative dello *ius naturale*. Perciò Navarro avvia un'analisi dettagliata delle diverse accezioni dello *ius gentium*, partendo dalla dicotomia riscontrabile nell'*Oratio V* tra *fas nationum* e *ius gentium* fino alla confusa riduzione al naturale-positivo, secondo una «postura eclética» che ha contrassegnato anche le posizioni di «buena parte de la Reforma y de los contractualistas»²⁵.

Senza nessuna pretesa di esaustiva ricognizione l'A. avverte l'esigenza di inquadrare le tesi vichiane in un preciso orizzonte spazio-temporale, alla luce di una questione centrale nella sua indagine: la coincidenza del diritto naturale con quello delle genti in relazione ai problemi sollevati dalla «consuetudinarietà» e dalla «inmutabilidad» dello *ius*. Il tema richiede all'interprete una sintetica ma efficace esposizione di tutte le posizioni coinvolte, da Aristotele a Seneca, passando per Cicerone e S. Isidoro, Accursio, Bartolo e Baldo fino a Suarez che identifica lo *ius gentium* con quello naturale e distingue tra uno *ius utile* e uno *onesto*, tra lo *ius gentium* primario e il *secondario*. Interessante è la rilevata coincidenza con il filosofo e giurista spagnolo sul valore oggettivo che egli assegna alla legge, confermandone la «obligatoriedad intrínseca»²⁶. Da analoghi presupposti parte Grozio, dal concetto aristotelico di 'animale socievole' ma il suo diritto naturale è dichiaratamente esito di un «dictatem rectae rationis», distinto dal positivo, a suo volta distinto in *civile* e in *ius gentium*, quest'ultimo sulla base di un consenso stabilito tra le diverse unità nazionali.

La presenza del giurista di Delft è destinata a riproporsi in molte pagine dello studio, discussa naturalmente in funzione di Vico ma anche delle sue fonti nella cultura europea tra Seicento e Settecento, per riconoscere nell'autore del *De iure belli ac pacis* il teorico della componente volontaria e di quella necessaria-razionale del diritto delle genti e in Hobbes colui che «establece una distinción radical entre los

²⁵ Ivi, pp. 20, 23.

²⁶ Ivi, pp. 46, 52.

preceptos de ambos derechos que reduciría el derecho de gentes a la categoría de derecho necesario, negándole toda posibilidad de voluntariedad»²⁷. Un'interessante dimensione del tema offre anche il commento del de Vitoria alla *Summa Theologiae* di s. Tommaso, laddove essa appare al pensatore spagnolo confusa tra un diritto naturale delle genti, quello comune e il positivo. Studiato ed elogiato da Pufendorf, de Vitoria è letto anche da Vico che, osserva acutamente Navarro, recepisce le dimensioni di simultaneità e di genesi indipendente de «las costumbres patrias de las diversas gentes», raccolti dal diritto delle «genti maggiori». Collegata a tutto ciò è la questione del rapporto tra *lex naturalis* e legge umana che riproduce l'alternativa tra ragione e volontà, tra le ragioni ideali e quelle legate alla necessità e all'utilità costitutive della vita sociale. Se già il giurista Graziano ne aveva dato una «solución 'histórica'» prima di Textor e Bynkershoek, è con Vico che si riproblematizzano i rapporti tra ragione, volontà e natura. Più che una «necesidad natural» la *ratio* è ragione dell'uomo e ne libera la forza in quanto *vis veri*, trasformando la relazione tra contingenza e idealità, ricercando un'«acomodazione» ai fatti non attraverso un'adeguazione del generale al particolare ma «con la aplicación de un criterio equitativo», espressione di una soluzione della morale non più cartesianamente provvisoria, ma eticamente attiva e responsabile²⁸.

Gli altri classici del pensiero moderno che Navarro evoca (da Pufendorf a Rachel, da Selden a Finetti e a Thomasius, da Heinecke a Wolff, da de Vattel a Kant) aiutano certo a demolire l'erronea attribuzione a Vultejo di un 'precorrimiento' della nozione vichiana di *diritto naturale delle genti*, contestualizzandolo ma forse con un troppo ampio spettro di problemi. Primo fra tutti è, ad esempio, il 'cosmopolitismo', assai distante dalla 'filologia' vichiana, al centro della parte II del volume («La concepción viquiana del derecho natural de gentes: entre filosofía y filología»). Più utili e pertinenti sono le documentate analisi sul rilievo assunto dal noto *exemplum* romano e dal suo *ius* che induce Vico a una moderna «filosofía jurídica». In proposito Navarro discute la ben nota tesi di Croce, impegnata a depotenziare il diritto vichiano di autonomo spessore speculativo, per sostenere l'interesse di Vico a correggere ed emendare i libri del *Diritto universale*, opera autonoma, eppure subordinata alle *Scienze nuove*. «El derecho – commenta

²⁷ Ivi, p. 67, 28.

²⁸ Ivi, pp. 29, 30, 31, 34, 37, 38.

Navarro – le proporciona una visión universal, una metodología propia, un sistema sincrónicamente acabado», una filosofia che, applicata nel campo dell'azione umana e non alla mera contemplazione del naturale, si riconosceva fondata sul nesso *verum-factum* con cui progettare il diritto naturale delle genti nel quadro complesso di una filosofia dell'uomo e della sua storia²⁹. Se sono inevitabili le osservazioni sugli approdi ultimi di un pensiero come quello di Vico, sempre insoddisfatto delle sue «prove», per correggersi e migliorarsi con i suoi stessi limiti perseguiti fino al capovolgimento delle tesi di partenza, non vanno mai disperse le fasi della complicata e mai interrotta evoluzione di pensiero. Perciò questo libro di Navarro può contribuire a comprendere quello che il *Diritto universale* fu per Vico; innanzitutto rappresentò lo scopo di giungere all'integrazione teorica e pratica del diritto naturale e delle genti con il *diritto naturale delle genti*, rilevante per il valore esemplare della *ragione* e delle sue relazioni con l'*autorità*, i cui motivi costitutivi sono *dominio*, *libertà* e *tutela*. La distinzione tra *ragione* e *autorità*, tra *filosofia* e *filologia*, nonostante la sempre possibile e teorizzata conversione, corrisponde alla differenza tra lo *ius* positivo e quello naturale, laddove il primo deve fondarsi sul secondo, per fondare la giurisprudenza su un principio unico.

Ma ciò che distingue, a giudizio dell'interprete spagnolo, il Vico del *Diritto universale* è l'inaugurare «una tercera via» che non si limita a spiegare un insieme di fatti storici come fa Grozio, ricorrendo a un sistema che «trata de explicar genéricamente la historia conocida» e specificamente il modello romano; una terza via che non è quella dei 'filosofi' ma dei giuriconsulti, disposti a riconoscere la necessità della considerazione sistematica e analitica dei principi del diritto naturale. Si tratta, cioè, del riconoscimento del nesso di *mente* e *volontà*, le cui applicazioni in relazione agli esiti dell'attività razionale contribuiscono a definire il diritto naturale come *equitativo*. Lo insegna il diritto romano nel suo valore paradigmatico come diritto civile comune, dallo *ius maiorum gentes* che efficacemente il Navarro esamina, enfatizzando opportunamente l'anacronismo per Vico della teoria del contratto e della sua ragione astratta indifferente alle origini del mondo umano. L'antico diritto contribuisce, invece, a identificare il bene con l'equo, perché il diritto naturale punta sull'origine del bene come *equitativo* e la fonte di tale insegnamento si identifica con il *fas* e l'«aeterna iusti-

²⁹ Ivi, pp. 83, 101, 102.

tia»³⁰. Quest'ultima è esaminata opportunamente da Navarro nel contesto del classico *honeste vivere*, per giungere alla *societas aequi boni* di Vico e assimilare i contrassegni della posizione di Leibniz a proposito del grande tema della 'giustizia universale', teorizzata in armonia con tutte le sue componenti. Esse legano il diritto alla morale praticata, quella stessa negata dal Croce cui invece Navarro oppone il riconoscimento di un «criterio moral de justicia». C'è un «terreno de primacía de la morale comprendida en la sociedad de la verdad» che induce a

una eticización del derecho natural, en que la primacía se otorga al deber de la contraparte más que al derecho de la parte, lo que lleva a un retorno al derecho natural de raíz cristiano-tomista: es decir, una vuelta desde el derecho natural a la ley natural³¹.

Su questo versante etico-giuridico si svelano profili emblematici della ricostruzione di Navarro che, se non sempre piana nell'ordine dei ragionamenti né vichianamente adeguata alle disposizioni delle 'materie', risulta, tuttavia, interessante quando cede alla tentazione di ritornare su alcuni fili della tessitura, isolando significativi nuclei tematici. Il primo attesta la novità della connessione vichiana di *Historia y Razón*, condividendo le proposte di teoria e di storia della storiografia del neostoricismo critico-problematico, riferito da Navarro esplicitamente a Pietro Piovani e a Fulvio Tessitore³², la cui impostazione anche nella lettura di Vico e del suo tempo (da *kulturgeschichte* senza mai voler essere vicocentrica) tende a elidere ogni congiunzione o sovrapposizione, perché si tratta di concepire la *ratio* come costitutivamente storica. Questa evoluzione che tocca i rapporti tra *filosofia e storia delle idee*, per parafrasare una nota opera del Piovani, è la messa in discussione della pretesa di tracciare un diritto di natura e delle genti come scienza astratta, indipendente dalle affezioni dell'umano, esemplificata dalla distinzione tra *lex mentis* e *lex promiscua*³³. Tale terminologia riprende una dicotomia che, fatta propria dal giusnaturalismo moderno di matri-

³⁰ Ivi, pp. 88, 89, 90, 91, 92.

³¹ Ivi, pp. 130, 136.

³² Ivi, p. 107, con riferimento alle pagine di P. PIOVANI, *Introducción al pensamiento de Vico*, tr. cast. di O. Astorga, J. R. Herrera e C. Paván, Caracas, 1987 e F. TESSITORE, *Interpretación del historicismo*, pres. di J. M. Sevilla, Barcelona, 2007.

³³ *La razón*, p. 117. Cfr. P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965, rist. anast., pres. di F. Tessitore, con un saggio introduttivo di F. Lomonaco e postfazione di G. Giannini, Roma, 2010.

ce groziana, risale, com'è noto, alla tradizione stoica e, in particolare, alla lezione di Cicerone (*De finibus*, III, V,19; VI, 20-21; XVIII, 61), attenta a distinguere tra i princìpi naturali istintivi (*prima elementa naturae*) del comportamento animale e quelli intellettivi (*secundum naturam*) che regolano le azioni umane. In proposito Gravina dà conto dell'esigenza di una definizione del diritto corrispondente all'autentica *natura* dell'uomo. Sorregge, infatti, la sua riflessione la necessità di un equilibrato rapporto tra la *mens* e il *corpo*, tra i precetti dell'onestà e la dimensione della sensibilità. Ad appagarla è una teoria dello *ius naturale* radicalmente nuova, fondata sul riconoscimento e sull'utilizzazione dei due profili della razionalità e della fisicità nell'uomo. Retta da un'idea di *ordine*, la *lex promiscua* coinvolge tutta la natura. L'antica matrice stoica di tale *lex*, riprodotta nella definizione ulpiana di *diritto naturale* («quod natura omnia animalia docuit», *D.*, I, 1, 1, § 3), è introdotta alla luce di un complicato meccanismo naturale, per cui il *danno* di un evento può trasformarsi nell'*utilità* di un altro: nulla al di fuori di quell'ordine può morire, permanere e nascere; se anche una piccola cosa turbasse un tale equilibrio, tutte le altre rovinerebbero. E in tale prospettiva è da includere anche l'uomo per le prerogative di essere corporeo dipendente dalle leggi del divenire naturale. Nelle *Origines* l'*ordine* della *lex naturae* non presuppone l'esistenza *a priori* di princìpi razionali, perché l'autore si preoccupa di mantenere il ricorso alla norma della natura criticamente distante dal giusnaturalismo moderno, teso a identificare la verità del diritto con la *natura* razionale dell'uomo. Dalla definizione di *lex promiscua* sembra emergere un interessante momento di convergenza con le tesi di Hobbes, convinto che nello stato di natura non si dia alcuna nozione di diritto e di torto, di giustizia e ingiustizia, «[...] qualità relative all'uomo che vive in società e non in solitudine»³⁴. In Gravina la riflessione sulla dimensione di vita naturale dell'uomo è subito occasione di trasferimento nell'opposto orizzonte del *diritto*. Il desiderio di soddisfare i bisogni naturali non può essere l'unico movente delle azioni umane che rischiano di apparire depotenziate e indistinguibili dall'attività degli altri animali. Se un istinto di conservazione prevale come legge nel mondo naturale, la ragione si manifesta nell'uomo quale sua condizione specifica che subordina a sé la realtà fisica. La natura cui si riferisce la *lex solius men-*

³⁴ TH. HOBBS, *Leviathan* (1651), tr. it. a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Roma-Bari, 1992², cap. XIII, p. 103.

tis non è fisica in senso generico, bensì costitutiva dell'uomo, corrispondente alle sue esigenze etico-razionali. L'insistenza sulla regolarità dell'ordine naturale è espressione coerente col riconoscimento di uniformità di leggi determinanti la fisica, ma incapaci di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, finalizzate a salvaguardare «cum varietate rerum creatarum universitatem perpetuo». Dal dato corporeo si può trarre uno schema regolativo comune a tutti gli esseri viventi, senza, tuttavia, raggiungere nessuna definizione del diritto e della morale. Perciò, la considerazione del *naturale* nel diritto non è rivolta né a un dato di fatto né a un dono di natura, ma è sintomo, nelle *Origines*, di un'affermazione della ragione che sorregge e guida, oltre l'immediatezza degli effetti dell'istinto, l'azione dell'uomo, deciso a non peccare «contra propriam [...], et potioem sui naturam, cuius lex praecellere debet legi corporis; perinde atque naturae corporeae praestat natura mentis»³⁵. Questa mutata prospettiva teorica che sposta il centro dell'indagine dalla legge naturale all'uomo, alla *lex* specifica del suo essere razionale costituisce l'apporto personale di Gravina alle tesi del giusnaturalismo. In esso non può più trovar spazio l'antico naturalismo, se non a condizione di rinunciare a quell'istanza di razionalità che è alla base della sua concezione dell'etica e del diritto. La *legge* non scaturisce da un *ordine* ontologicamente immanente alla natura, ma lo impone attraverso l'azione normativa. Originaria e oscura fonte del divenire, la *natura*, attiva nella trama delle *passioni* moderne, e la *ragione*, nella sua artificiale funzione di disciplina delle azioni umane, offrono un ambivalente ma stimolante profilo del pensiero graviniano, non ignaro del valore storico della loro conflittuale presenza. Un'indiretta conferma di ciò è nel giudizio di Vico che ai cartesiani napoletani, moderni stoici, contesterà la possibilità di elaborare una teoria filosofica del diritto con l'esclusiva guida della ragione astratta dagli *affetti* e dagli *interessi* concreti della vita sociale. Non a caso, la stessa distinzione tra *lex promiscua* e *lex solius mentis* verrà riformulata alla luce di un'interpretazione unitaria della realtà umana, fondata su una positiva

³⁵ I. V. GRAVINAE *Originum iuris civilis*, in *Opera, seu Originum iuris civilis libri tres* [...], recensuit, et adnotationibus auxit Gotfridus Mascovius [...]. Tomus primus, Neapoli, publica auctoritate excudebat I. Raymundus sumptibus A. Cervone, 1756, lib. II, cap. IV, p. 112a (si veda anche nell'ed. Napoli, Mosca, 1713, 2 voll., rist. anast. a cura di F. Lomonaco, pres. di F. Tessitore, Napoli, 2004). Sull'argomento e la relativa letteratura critica sia consentito rinviare al mio volume, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, pres. di Paolo Rossi, Roma, 2006, capp. II-IV.

dialettica dei suoi estremi. L'autore del *De uno* tratta a suo modo della distinzione graviniana, teorizzando quella tra *ius naturale prius* e *ius naturale posterius*, retta dall'idea di una *immutabilitas*, di una *vis veri*, all'interno della quale le due 'forme' dello *ius* (*prius* e *posterius*) danno senso al movimento della storia umana e rendono possibile il diritto come *unità* e *circolo* tra un «unico principio» e un «unico fine». L'impostazione del problema filosofico del diritto mediante la conciliazione o, meglio, la compenetrazione dell'elemento universale e di quello empirico è l'illuminazione che il giovane Vico, interprete critico di Gravina, ha ricevuto o ha creduto di poter ricevere da Grozio. Nel *De uno*, dove il dialogo con il giurista olandese è continuo, il diritto naturale *gentium*, elaborazione originalissima del pensiero vichiano, appare criticamente distinto dallo *ius philosophorum* e teso a ricondurre in un *ordine* adeguato senso e ragione, a verificarne la legittimità nel mondo storico. Il giurista olandese non ha concesso sufficiente rilievo alla distinzione, già nota agli stoici, tra diritto naturale *prius* e *posterius*. Egli ha sovrapposto la *ragione* al *naturale*, trascurando il momento della loro necessaria tensione e integrazione, il senso stesso di un processo che coinvolge entrambi i significati (*prius* e *posterius*) dello *ius naturale*. Il «diritto volontario», che nell'autore del *De iure belli ac pacis* aveva a suo fondamento l'*utilità*, non risulta dualisticamente separato da quello *naturale*, struttura di ogni diritto sempre volontario in quanto agente nella storia. Nulla, di conseguenza, poteva restare delle tradizionali astrazioni dei moderni giusnaturalisti (di Grozio associato a Pufendorf e Selden dalla *Sn25*) che hanno sottovalutato il principio provvidenziale, riducendo il senso del diritto naturale a «*massime* ragionate di *moralis philosophi, e teologi, e 'n parte di giureconsulti*»³⁶. Sono stati ansiosi di stabilire la posizione di ogni fenomeno rispetto all'ordi-

³⁶ G. VICO, *De uno*, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974 [d'ora in poi *OG*], cap. CXXXVI («Del diritto naturale delle genti e del diritto naturale dei filosofi»), p. 162, ma cfr. anche cap. LXXVI («Elogio di Grozio»), p. 96; *Scienza nuova 1725* [d'ora in poi *Sn25*], rist. anast. a cura di T. Gregory, Roma, 1979, p. 19, poi in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. II, capov. 20, pp. 988-989 (d'ora in avanti si cita con *O*). Per l'approfondimento del tema rinvio al mio contributo, *Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico*, in «Archivio di storia della cultura» XIII (2000), pp. 27-51, ripubblicato in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*. Atti del Convegno internazionale (Sevilla, 4-9 ottobre 1999), 3 voll., editores E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, vol. II, Napoli, 2001, pp. 409-442.

ne della natura e delle sue leggi, ma incapaci di comprendere i momenti tensionali e trasformativi dell'esistenza umana costitutivamente storica. I pericoli del giusnaturalismo sono quelli che presenta ogni tentativo, classico e moderno, di uniformare l'uomo e la sua storia a leggi universali astratte. La nuova esigenza di *ordine*, di normatività non è 'naturalistica' né 'giusnaturalistica', perché muove dall'interno e non dall'esterno dell'individuo; è, insomma, un'esigenza che non si lascia reprimere da nessun'altra sovrastante e assolutizzante entità. La filosofia vichiana che medita sul diritto non si chiede più quale sia lo *ius* dell'*universale natura*, perché cerca di penetrare le *nature* artefici dell'esperienza giuridica, di stabilire quali siano le caratteristiche dell'attività umana, creatrice di diritto. Questo tentativo non può essere governato da un'universalizzante ragione, ma da una *ratio* che sappia aderire all'esperienza che vuole conoscere con moderno metodo sperimentale e con relativo senso storico che induce a capire il senso della prospettiva 'provvidenziale'. Nello sforzo di umanizzare sempre più la ragione, Vico oppone all'astratta *ratio* della filosofia cartesiana quella veramente umana, operante nella storia che è storia degli individui ragionevoli nell'incontro con altri esseri simili. Perciò, antigiusnaturalisticamente lo *ius naturae* è configurabile come un diritto proprio di tutte le *nature* a essere comprese e rispettate per quel che sono nella loro individualità. Il diritto non è un'astrazione, perché è in immediata relazione con la storia, non più contrapposto al *naturale* come sua copia imperfetta e arbitraria, essendo razionalizzazione concreta di esso. Il tratto nuovo della problematica è assai più di una pura e semplice concretizzazione della *lex naturae* nel mondo dei fatti; è, come osservato da un acuto interprete, il «trasferimento del modello antropologico senso-ragione in quello sociale forza-diritto, tale che le interne oscillazioni, articolazioni e combinazioni di quest'ultimo sono l'oggetto specifico della storia»³⁷.

La novità dei libri del *Diritto universale* sta nell'originalità della coappartenenza di *ragione* e *autorità* storicamente documentata dall'evoluzione delle *gentes* (dalla *familia* alla *clientela* e alla *respublica*), dove, però, è bene tener presente che, almeno per il *De uno* (e da qui il

³⁷ Così N. BADALONI (*Sul vichiano diritto naturale delle genti*, Introduzione a OG, p. XXXIII), coerente, anche in questo contesto, con un'interpretazione assistita dalla preoccupazione di avvicinare la *filosofia* di Vico al mondo della storia ma senza allontanarla dalla natura, da un *ordo*, cioè, che è garanzia di integrazione-continuità tra la dimensione *artificiale* e quella *naturale*. In proposito sono interessanti le riserve critiche di Pietro Piovani in una recensione pubblicata in questo «Bollettino» V (1975), in partic. p. 160.

suo primato nel *Diritto universale* nelle letture idealistiche e neoidealistiche del primo Novecento italiano), l'ultima fase, quella della *repubblica* è «como realización plena del intelecto»³⁸. Navarro insiste non poco sul processo di umanizzazione del mondo naturale, ricostruendo le relazioni di forza nella *civitas* romana che, nella progressiva affermazione della «fuerza publica» e delle «legis actiones», portò alla luce la «razón de equidad» che «tampoco es intemporal, sino histórica». Qui la presentazione del diritto si affida alla raggiunta sintesi di due dimensioni ineludibili, dello *ius* naturale «de indole más filosófico-teorética» e dello *ius gentium*, «de carácter más práctico-moral, destinado a la acción y basado en la costumbre» coerentemente a una teorizzata unità di pensiero e azione. Al tema sono dedicate dettagliate analisi ricostruttive nel paragrafo sulle connessioni e le interrelazioni tra «verum y certum», tra «razón/autoridad» che prospettano «los presupuestos filosóficos y especulativos» delle tesi del *De uno* e del *De constantia*, conquistando principi «sólidos y inmutables», indicati dal «circolo» dello stesso *De uno*³⁹.

Proprio il riferimento alla ricerca dei *principi* consolida anche storiograficamente il bisogno di approfondimento delle relazioni con Grozio, affidato a un denso paragrafo riepilogativo circa le «afinidades y contrastes» tra i due pensatori, concordi sulla necessità teorica e storica di ostacolare ogni forma di scetticismo e sull'esigenza di dare ordine alle relazioni tra *filologia* e *filosofia*, ragione e storia delle leggi. Eppure risultano divisi, innanzitutto, per la considerazione della giustizia tratta dal «derecho directorio y el igualatorio», per la riflessione sull'*utilitas* quale *causa* e non *occasione* del diritto, la distinzione-integrazione tra «diritto naturale primario» e «secondario», l'anacronistica difesa di un «diritto naturale dei filosofi» e l'infondata pretesa di un diritto naturale puro («racional y incontaminado»), nonché la censurabile contrapposizione tra «ragione naturale» e «ragione civile» e la difesa dell'antropologia sociniana (i primi uomini «simplicioni») contrastante con quella cristiana (la storia dell'uomo è storia del peccato originale), fino a giustificare le resistenze prudenziali del filosofo cristiano Vico a completare il proprio commento al *De iure belli ac pacis*⁴⁰.

Ma lo sforzo interpretativo del Navarro non si limita a una descrizione diacronica dei contenuti dell'opera vichiana. L'impegno è anche

³⁸ *La razón*, pp. 160 sgg.

³⁹ Ivi, pp. 144, 149, 186.

⁴⁰ Ivi, pp. 206, 207, 209.

fortemente speso a isolare della sua «incursión» tre questioni emblematiche del diritto naturale delle genti: la «libertà dei mari», l'«incomunicabilità» del diritto e il tema della guerra. Sono argomenti che hanno coinvolto molti *auttori* di Vico, da Suarez e da de Vitoria ma soprattutto Alberigo Gentili, il Grozio del *De praedae* e del *Mare liberum*. nonché il Selden del *Mare clausum*, scritti che affrontano una questione centrale nel *De Constantia*: il *dominio* nel diritto privato e pubblico sui traffici in mare e sulla costa. Né questo aspetto dello *ius* e della sua «propagación», ammessa da Grozio, può contrastare l'impostazione vichiana fondata, com'è noto, sull'«incomunicabilità» del diritto non per motivi materiali, ma per coerenza con l'evoluzione storica complessiva dello *ius*, con ciò che Navarro commenta assai bene quando tratta del

derecho natural de las gentes» quale «derecho histórico, contextual, adecuado a las circunstancias precisas, heroico en la Edad Fabulosa y civil en la Histórica, y dependiente en todo caso del grado de progreso de la *humanitas*, viniendo así a resolver el dilema planteado por una filosofía jurídica ideal cuya plasmación y aplicación a un derecho civil que se revelaba como arbitrario y casuístico se hacía imposible⁴¹.

L'erronea convinzione di un diritto espressamente 'comunicato' nasce dalla leggendaria ipotesi di una legge delle XII Tavole 'trasmessa' dai greci ai romani, rivelatasi, tuttavia, di «grande utilità» per la «scienza de' principii del mondo delle nazioni». Collegata, infatti, a quella *leggenda* è la falsa credenza in un diritto naturale delle genti sorto da una prima nazione da cui tutte le altre l'avrebbero poi ricevuto. Se ciò fosse veramente accaduto non si potrebbe parlare di un «diritto con essi costumi umani naturalmente dalla divina provvidenza ordinato in tutte le nazioni». Nella storia accanto alle variazioni sempre possibili c'è anche una conformità originaria o spontanea tra le idee e le istituzioni di tutti i popoli, perché «idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero». Che è il gran *criterio* del *senso comune* del genere umano, insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina senza bisogno di «umano provvedimento»⁴². Per salvare l'identità delle nazioni, lontano dalla

⁴¹ Ivi, pp. 214-216, 217-218.

⁴² G. VICO, *Ragionamento primo dintorno alla legge delle XII Tavole venuta da fuori in Roma*, in ID., *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744* [...], a cura di F. Nicolini, parte III, Bari, 1916, p. 1131 e *Scienza nuova 1744* [d'ora in poi *Sn44*], capovv. 144-146, poi in O, vol. I, p. 499. «Questo sarà – conclude Vico nella celebre *Degnità XIII* – uno

vuota e dispersiva singolarità, occorre convergere in un processo comune e costante di incivilimento che uniforma ogni esperienza di pensiero e di vita giuridica indipendentemente da un'eventuale influenza esterna. A quest'ultima resta, invece, legata l'ipotesi di una «comunicazione» del diritto, accolta da Gravina per documentare l'origine greca delle XII Tavole. Insistere sulla possibile trasmissione di ogni produzione dello *ius* significa dare spazio a una considerazione estrinseca del diritto, negazione di storicità che la *costanza* del suo sviluppo mostra efficacemente. La scienza di Vico è nuova perché ripropone e riformula la delicata questione filosofica dei rapporti tra universale e particolare, tra il principio naturale del diritto (*ius naturale*) e l'accertamento delle sue manifestazioni nel corso delle civili nazioni (*ius naturale gentium*). Proprio nel rispetto della legge e della sua *ratio* che la vuole conforme «ad factum» – scrive Vico, nel 1744, sviluppando una riflessione avviata nel capitolo LXXXI del *De uno* – «le menti degli uomini particolari, che son appassionate ciascuna del proprio utile, si conformavano in un'idea spassionata di comune utilità» in «un genere di ciò nello che quei particolari sono uniformi tra loro»⁴³. L'ordine universale non è più quello *cosmico* da decifrare, ma il *civile* che gli uomini fanno nella dignità del loro agire. Quest'ultimo, diversamente dai particolari e occasionali comportamenti, si traduce in una *costanza* e in una *struttura* riconoscibili nella vita delle nazioni, in un *universale* che è la loro comune natura. Il riferimento all'uniforme giuridico non è richiamo

de'perpetui lavori che si farà in questi libri: in dimostrare che 'l diritto natural delle genti nacque privatamente appo i popoli senza sapere nulla gli uni degli altri; e che poi, con l'occasioni di guerre, ambasciarie, alleanze, commerci, si riconobbe comune a tutto il gener umano» (*Sn44*, capov. 146, poi in *O*, t. I, pp. 499-500).

⁴³ Cfr. *De uno*, cap. LXXXI, p. 99 e *Sn44*, capovv. 1041, 1040, poi in *O*, t. I, p. 928. All' «unità dello spirito umano [...], il grande principio, sul quale si fonda tutta la *Scienza nuova*» e alla «conseguente necessità che la storia proceda secondo 'idee uniformi'» si è richiamato G. DEL VECCHIO in *La comunicabilità del diritto e le idee del Vico*, in «La Critica» IX (1911) 1, in partic. pp. 3-13 (dell'estratto), sviluppo e integrazione delle tesi discusse in *Sulla dottrina della comunicabilità del diritto*, appendice a *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato*. Comunicazione letta al Congresso filosofico di Heidelberg (4 settembre 1908), Torino, 1909², pp. 29-34. Interessante è, altresì, la breve *Nota* che Croce dedica a queste pagine e alla relativa polemica di G. Folchieri (cfr. «La Critica» VIII, 1910, 4, pp. 295-300 e, ivi IX, 1911, 2, pp. 158-160), per ribadire – a proposito delle aporie emerse dalla tesi della «comunicazione» – alcuni 'luoghi' emblematici della sua interpretazione della *filosofia* di Vico, tesa a denunciare «gli arbitrii, le difficoltà e le oscurità dell'opera sua», imputabili al tentativo di voler «ora irrigidire la storia e la scienza empirica, ora *storicizzare la filosofia*» (ivi IX, 1911, 2, p. 160, corsivo mio).

all'inerte identità degli eventi, ma il sintomo dell'esperienza di vedere l'individualità vera di ogni *fenomeno* del mondo umano. L'esemplarità dell'organizzazione giuridico-politica di Roma sta nel suo valore *universale*, convergendo in essa «una verità meditata in idea, che poi con l'autorità truoverassi di fatto». Garantito dalla Provvidenza, il *verum* della vita giuridica non è il riflesso di una relazione con il trascendente, perché incontra il *certo nel tempo*, nei modi, cioè, in cui concretamente si fa. La scienza di tale incontro è una scienza estranea agli «interpreti eruditi», alieni dall'«identità delle cose». È la scienza *filologica*, sintonizzata su una nuova dimensione del filosofare che pone al centro non più il tradizionale problema dell'*essere*, ma quello modernissimo della «comune natura delle nazioni» da indagare in «sistema», specchio del loro storico divenire⁴⁴. In Vico, l'unità di filologia e filosofia non ha solo una funzione strumentale, collegata all'antipirronismo, perché diventa la fondamentale premessa di un nuovo sapere, quello della storia come scienza rigorosa che raccoglie e ricomponе in unità di senso, «ne' loro propj luoghi i *rottami dell'Antichità*, che innanzi giacevano sparuti, sparti, e slogati». Laddove il fatto accertato dalla filologia viene illuminato dalla filosofia, il *facere* dell'uomo si scopre, attraverso l'uso della *mens*, in una corrispondenza metafisica con le strutture eterne (*essentiae rerum*) che regolano l'esistenza. Esse, inconoscibili in sé, si affermano solo in funzione delle necessità, nel contaminato e contraddittorio mondo dei fatti umani, perdendo, così, ogni astratta assolutezza, a tutto vantaggio di quel *sensu comune* che è «un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano». Questo giudizio implica, a sua volta, la possibilità di una storia del genere umano e della sua unità ordinata in Dio come Provvidenza che non nega ma conferma il senso dell'agire umano. Alla metafisica della *mens* d'origine cartesiana, accolta da Gravina, Vico può opporre il senso di una ciceroniana «metafisica del genere umano», perché guarda alla storia come vera e propria comunità di azioni e di istituzioni in cui gli uomini operano e

⁴⁴ *Sn44*, capovv. 114, 1075, poi in *O*, t. I, pp. 491, 947. «Io mi sono sforzato – scriverà a Giacco nel 1720 – lavorare un sistema della Civiltà, delle repubbliche, delle leggi, della Poesia, dell'Istoria, e in una parola di tutta l'umanità, e in conseguenza di una Filologia ragionata» (G. Vico a B. M. Giacco, Napoli, 14 luglio 1720, in Biblioteca Nazionale di Napoli, 'Vittorio Emanuele III', *Carte Villarosa*, XIX 42, fasc. III/3, cc.2, poi in G. VICO, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, p. 86).

si individuano grazie alle concrete relazioni intersoggettive. Mai nel filosofo della *Scienza nuova* viene meno la fiducia nel nesso che lega la *mens* individuale a quella collettiva (delle *nazioni*). Questa è la più radicale risposta alla sfida demolitrice di Bayle, in grado di garantire un fondamento filosofico agli esiti della ricerca critico-filologica, sottraendoli all'uso scettico che ne aveva fatto il teorico della «società di atei»⁴⁵.

Tuttavia al fondo delle sue 'incursioni' l'interprete spagnolo del *Diritto universale* non intende imporre «un juicio axiológico, valorativo», perché il suo lavoro si propone «de indole descriptiva y meramente enunciativa» con lo scopo di sondare «la coherencia interna del sistema que se nos plantea». E di coerenza interna trattano le acute osservazioni della parte III del volume («Aspectos denotativos del tratamiento viquiano del derecho natural de gentes») che mostra il Vico del *Diritto universale* interessato a rifondare «ontologicamente» una nuova concezione della storia in relazione a «cuestiones físicas» nella comprensione dei diversi cicli storici e degli articolati «movimientos pendulares» della storia che, dice bene Navarro, non è mai un pretesto, una esemplificazione ricca di decorazioni erudite, ma un modo di essere dell'umano che dà «forma a una filosofía práctica». Ma se è così a cadere è ogni forma di ontologia della storia, il cui processo di sviluppo ha perso i caratteri del progresso unilineare senza fratture, per assumere le prerogative di uno sviluppo a spirale, tipico di una «parábola asimétrica» dai cambi di ritmo ideale e temporale mai dati (come accade nell'universo dei fenomeni naturali repentini e imprevedibili), rappresentativi delle possibili intersezioni delle diverse influenze ed elaborazioni culturali, tali da richiedere rinnovati metodi e strumenti di analisi⁴⁶.

Il miglior modo per comprendere tutto ciò sta nello studiare la «estructura del derecho de gentes» sta nel partire dalle testimonianze

⁴⁵ *Sn25*, p. 231, poi in *O*, t. II, capovv. 390, 391, p. 1169 e *Sn44*, capov. 142, poi in *O*, t. I, pp. 498-499. «[...] In cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola luce barluma; che 'l Mondo delle Gentili Nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli Huomini: in conseguenza della quale per sì fatto immenso Oceano di dubbiezze, appare questa sola picciola terra, dove si possa fermare il piede; che i di lui Principj si debbono ritrovare dentro la Natura della nostra mente umana, e nella forza del nostro intendere: innalzando la Metafisica dell'umana mente sinor contemplata dell'huom particolare [...] a contemplare il Senso Comune del Genere Umano, come una certa mente umana delle Nazioni, per condurla a Dio, come Eterna Provvedenza, che sarebbe della Divina Filosofia la universalissima Pratica» (*Sn25*, p. 34, poi in *O*, t. II, capov. 40, pp. 1000-1001).

⁴⁶ *La razón*, pp. 243, 244.

dei tempi antichissimi confluite nel linguaggio che consente di costruire un etimologico universale, presente nel *Diritto universale* e nelle *Scienze nuove*. Da qui anche la tematica vichiana dei «bestioni», ricavabile dagli storici antichi (Tacito) e dai poeti-filosofi (Lucrezio) epicurei letti anche attraverso Gassendi, per seguire la «evolución del ‘microcosmos’ al ‘macrocosmos’» dello *ius gentium* quale diritto pubblico internazionale, secondo la lezione del de Vitoria che precede quella di Vico e che Navarro riesamina comparandola con Wolff e la sua «más práctica y concreta e su sistemática»⁴⁷. Questi ‘ricorsi’ a temi e pensatori non sempre direttamente attinenti all’età del Vico hanno la funzione di illuminare l’attenzione su motivi essenziali dell’interpretazione di Navarro che a proposito dell’interesse «sistemático» in Vico, ritorna a trattare della distinzione e intersezioni di polarità fondamentali: «Providencia y libre albedrío, derecho natural inmutable y derecho positivo, derecho natural y derecho de gentes, razón y autoridad preconizada por Vico, la clave del factor que supone tanto la distinción como la intersección de ambos elementos venga dada por las respectivas locuciones». Qui è significativo il riferimento a una nota del *De constantia* in cui si definisce il senso di una *filosofia* che attende «unicamente» ai dettami della ragione e, insieme, sa convertirsi in una *filologia* la quale, attenendosi principalmente all’autorità, senza escludere la ragione, la rende, invece, partecipe di un’«integrazione superiore», per cui la «filosofia proporciona los estratos arquelógicos en los que se incardinan los hallazgos filológicos, dando con ello cohesión al conjunto»⁴⁸. L’antico «sustrato filológico» ritorna contro ogni razionalismo giusnaturalistico, astratto e aprioristico, nato all’origine delle dottrine senza richiedere solo le cose ma le lingue, testimonianza dei grandi processi di civilizzazione della vita sociale e politica. Una filologia non come mera erudizione antiquaria, ma studio del linguaggio che contribuisce a far capire con Grozio i diritti plurali delle genti in riferimento all’universale, giacché tocca l’intero genere umano ma differisce per l’incidenza dei fattori dinamici (lo *ius violentiae*) della storia umana. Questa integrazione pone e risolve una questione al centro delle conclusive considerazioni su «naturaleza humana e historia» che impongono il ritorno critico alle tesi di un Suarez assimilato e trasformato da Vico anche alla luce del suo Grozio e della sua distinzione tra «un *ius gentium* naturale y un *ius gentium*

⁴⁷ Ivi, pp. 245, 246.

⁴⁸ Ivi, pp. 247, 248.

voluntarium», interpretata da Vico nella direzione del «natural como derecho humano». A tale esito guarda Navarro, esperto della letteratura spagnola, ricordando, in particolare, note tesi di Ortega e Sevilla sulle intersezioni di *storia* e *natura* che rende in Vico la legge di natura non astratta né innata. Essa è, invece, identificabile con la legge della storia, non priva di un senso totalizzante proprio di una *scienza nuova* quale teologia ripensata nel suo definirsi *civile e ragionata*⁴⁹. La stessa storia dell'umana natura è quella di una *natura lapsa* che, per tale sua depotenziata origine, non può accogliere la definizione di *historia magistra vitae*, ma ricorrere all'indicazione della definizione ciceroniana (*testis temporum*),

testigo del tiempo humano, no del eterno; un tiempo que comienza precisamente con la caída (el pecado original) [...] tiene una lógica interna [...] como ocurre con el *Derecho Universal*, que tiene en Dios su único principio y finse cerrará en el círculo cuando, por el orden, por el restablecimiento de ese orden eterno en que vendrán a dar el natural y el civil [...]. Il che contribuisce ad alimentare una propensione ineludibile alla virtù o almeno a una sua reminiscenza con una serie di tracce di redenzione possibile della storia umana per la «sempre activa *ope Divinae Gratiae et Divinae Providentiae*⁵⁰.

In determinate circostanze la legislazione impone una via suppletiva alla coscienza morale per la quale la Divina Provvidenza riorienta i fatti umani, trasformando ferocia, avarizia e ambizione in virtù dell'umana felicità. Si tratta, tuttavia di una legislazione che dev'essere introdotta da pensatori dotati di «prudencia social», contrassegno di quei «filosofi politici», opposti ai «solitari», siano essi stoici o epicurei, consapevoli del mondo delle umane passioni. La polemica induce a cogliere il corso delle idee e dei fatti, partendo dai «prolegómenos de la historia humana», secondo i momenti ideali dello sviluppo storico prospettati nel *De constantia*, trattando della «historia originaria del derecho de gentes», del passaggio dall'età oscura a quella eroica. Centrale in essa è l'«interpretación de las fábulas y locuciones poéticas», integrata dai processi di costituzione del «verosimile» e del «senso comune» sui quali Navarro insiste, sottolineando le innovazioni di un discorso già maturo nel *De ratione*⁵¹.

⁴⁹Ivi, pp. 112, 120, 249, 250.

⁵⁰ Ivi, pp. 255-256.

⁵¹ Ivi, pp. 138, 146, 150 sgg.

Ma la traccia fondamentale dello studio del Navarro resta lo *ius naturale gentium*, presente nell'*Oratio inauguralis V* a proposito delle «guerras y las armas» al centro della politica internazionale ricorrente negli scritti di Grozio e de Vitoria. Rispetto a una «verticale razionalità» dell'uomo groziano resta per Vico l'impegno a coniugare l'essenziale con il possibile e ammettere l'esistenza di un «diritto naturale delle genti» che è diritto naturale solo perché «éste históricamente sufre un proceso de adecuación a la evolutiva naturaleza del hombre, sobre la que se sustenta»;

derecho que se acuerda con la naturaleza de las cosas, un sentido en el que es tan natural el derecho original del recurso a la fuerza y la violencia como el de mantener arcano el contenido del mismo por parte de los óptimos. Y, de otra parte, [...] no es en puridad derecho de gentes [...] sino un derecho positivo *inter gentes*, entre algunas de ellas: una suerte de reglamento que adapta de forma voluntaria el derecho natural de gentes a las particulares circunstancias o intereses de dos o más Estados⁵².

Questo giustifica il titolo di uno degli ultimi paragrafi del volume, solo in apparenza un ossimoro («Un iusnaturalismo historicista»), perché serve a contrapporre le tesi vichiane a quelle di un «iusnaturalismo razionalista», di un contrattualismo astratto, di un diritto naturale fondato «por Pufendorf sobre presupuestos exclusivamente ontológicos» che, indifferenti all'autentica *natura lapsa* dell'uomo, non possono fondare l'autonomia del valore del diritto e del suo essere oggetto di riflessione filosofica, secondo Navarro che ricorda e commenta una nota tesi di Piovani⁵³.

In ogni caso si tratta di riconoscere nel Vico del *Diritto universale* un discorso nuovo, teso da un lato a stabilire con Grozio e oltre Grozio il 'sistema' naturale del diritto delle genti in opposizione alle tesi del giurista olandese coerenti con il «racionalismo iusnaturalista de la Reforma»; dall'altro a comprendere su nuove basi la storia, partendo dalle origini storico-religiose dell'uomo bestiale e caduto, ma attore del suo corso, fatto di ragione e di umanità, costitutive della sua stessa esistenza in relazione al fondamento divino classico del diritto naturale ma senza più alcun astratta sovrapposizione razionalistica tra *ius* prima-

⁵² Ivi, pp. 260, 261, 277, 278.

⁵³ Ivi, pp. 284, 285, 286. Di Piovani cfr. *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Milano, 1963.

rio e secondario, tra diritto originario e positivo. Non solo, ma questo diritto naturale delle genti si apre costitutivamente alle relazioni interstatali, istituendo la forma universale dei popoli nella forma di un sapere dei fatti senza primati speculativi, di un sapere della condizione umana che trova il senso in essa e lo sa esprimere in una lingua comune alle nazioni storicamente regolate da una giurisprudenza del genere umano che è una delle facce della nuova «storia ideale eterna» proposta dalla *Scienza nuova* nel 1725⁵⁴.

Per tutto ciò mi sembrano condivisibili le osservazioni finali del Navarro, perché nella riformulazione delle sue tesi principali il *Diritto universale* che ne vien fuori non appartiene a un momento di mediazione né di preparazione alle *Scienze nuove*. È, invece, un'opera compiuta, assai rappresentativa, nei suoi limiti e nelle sue proposte, della formazione giuridica del Vico. Né – occorre ancora aggiungere – uno scritto da scindere in una parte speculativa e in una zona storico-filologica con un primato della prima, quasi a sostegno di una tesi ben nota di matrice idealistica e preidealistica che l'unica possibile relazione speculativa sia quella tra il *De uno* e la *Scienza nuova* del 1725. In mezzo c'è il *De constantia*, c'è da capire il senso della prevalente via d'accesso alla storia, c'è la questione – ancora tutta da studiare – delle relazioni con lo stesso *De uno* alla luce del significato del *filologico* inverato nel *filosofico* e via d'accesso a una nuova storia e teoria dell'umano. E tutto ciò perché, dice bene Navarro, non si tratta di «una construcción no meramente teórica y especulativa» ma di preparare una «guía de acción y norma de conducta para gobernantes». Perciò, al di là di tante inadeguate definizioni, il diritto naturale in Vico è autentico diritto, in grado di conoscere l'evoluzione del suo oggetto e di rivelarne insieme «los ciclos perpetuos» dei processi storici dell'umanità. Da questo punto di vista l'esigenza sistematica, condivisa con altre esperienze culturali del proprio tempo, si riveste di una forma originalissima di «filosofía jurídica» che «se muestra como original y decididamente propio». E la 'proprietà' sta in quell'originale processo che dalla equità naturale conduce al civile, contrassegnando l'evoluzione storica dell'uomo-individuo e dell'umanità per «modular la rigidez e invariabilidad del derecho natural de gentes (razón) con la equidad que emana del derecho civil»⁵⁵. Il che comporta il riconoscimento nel Vico del *Diritto universale* di un «iusnaturalismo

⁵⁴ *La razón*, pp. 289-291.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 293, 294, 296.

radicado en la historia e immerso en ella», di un «iusnaturalismo histórico» opposto all'antigiustnaturalismo hobbesiano e al giustnaturalismo moderno di marca groziana nel collegare *filologia e filosofia, verum e factum* in un processo «generalizador y universalizante». Una «teleologia» vichiana di «inspiración providencialista» è, invece, ciò che Navarro pone al centro delle sue pagine conclusive, impegnate a ritornare sulle note tesi crociane, per superare l'alternativa tra «Providencia immanente y trascendente» (anche sulla base di una nota letteratura critica, da Badaloni a Mathieu, assai ben controllata dall'interprete)⁵⁶, perché la stessa dottrina cristiana accetta forme di immanenza e, d'altro lato, la stessa trascendenza non ostacola la formazione di una «sistematización epistemológica sobre la base de intervenciones trascendentes». Per raggiungere lo scopo di evitare il determinismo che l'istanza provvidenziale poteva implicare, così come lo implicava il ritorno al fato degli stoici e al caso degli epicurei, occorre dotare il diritto naturale di un carattere 'direttivo', «insertando el derecho natural, filologizándolo» nella storia delle genti e, insieme, elevando la «historia a filosofía», garanzia di più ampio campo d'azione per «la libertad de arbitrio»⁵⁷. Dinanzi ai molti e non risolti interrogativi circa la funzione politico-filosofica del riferimento alla Provvidenza divina in anni complicati dal severo controllo ecclesiastico (anche direttamente sugli scritti del Vico, come testimoniano le note e aggiornate indagini d'archivio) restano, per Navarro, più questioni aperte che tesi definitive circa l'atteggiamento di difesa o di prudenza, di scetticismo o di rassegnazione del filosofo anche verso un'immanenza antitradizionale o una trascendenza difficile da definire, lontana dal provvidenzialismo (Bossuet) e filosoficamente accolta per un'esplicazione razionale della storia, ricca anche di non irrilevanti «posibles contaminaciones» e «hasta esotéricos». E se la Provvidenza entra in gioco nelle *Scienze nuove* per garantire alla storia umana un ordine senza mai renderla «provvidenziale», il carattere «teleologico» del divenire storico in Vico comporta sempre uno sviluppo possibile e mai garantito delle umane «capacidades sociales y racionales» attraverso la soddisfazione «de las humanas necesidades y utilidades»⁵⁸.

FABRIZIO LOMONACO

⁵⁶ Ivi, pp. 266 sgg.

⁵⁷ Ivi, p. 297.

⁵⁸ Ivi, pp. 299, 297.

SPANISH TRANSLATION OF THE UNIVERSAL RIGHT AND A RECENT INTERPRETATION. *The Author presents and discusses the Castilian translation of the Universal Law appeared in 2009 by Francisco J. Gómez Navarro in a scientific-publishing project that has experienced, the same year, the publication of the book on La Razon de la ley, divided into three sections looking at the dense theoretical reasons and the historical context of the natural law of gentes in Vico's conception of philosophy and philology.*

RECENSIONI

VALERIA GIANNANTONIO, *Oltre Vico. L'identità del passato a Napoli e Milano tra '700 e '800*, Lanciano, Carabba, 2009, pp. 307.

L'esigenza di raccogliere insieme gli studi che compongono questo volume – alcuni dei quali già precedentemente pubblicati in Atti di convegni e riviste – nasce, come spiega l'A., dalla necessità di riconsiderare il fenomeno del vichismo meridionale e lombardo-piemontese della fine del Settecento e dei primi decenni dell'Ottocento, «alla luce di una più obiettiva e congrua sistemazione critica del pensiero di Vico» (p. 5). C'è subito da dire che se questo libro di Valeria Giannantonio ha il pregio indiscusso di affrontare temi eterogenei (sebbene non sempre ben saldati tra loro, il che ne rende spesso poco fluida e faticosa la lettura), e di offrire una serie di notizie molto interessanti riguardo le tematiche prese in considerazione, va anche contemplato il forte limite che ci sembra sottendere ad esso. Lo studioso che si accinge a leggere il volume ha difatti da subito la sensazione che l'A. abbia quasi timore di rendere esplicita la propria posizione critica ed interpretativa, visto che nella trattazione di ogni argomento si appoggia sempre ed esclusivamente ad una letteratura secondaria – di certo vasta, sebbene in molti casi non sempre molto aggiornata – che dovrebbe invece trovare il suo giusto posto nelle note in calce al testo. Offrire un pensiero ed una posizione critica che non sono i propri credo sia limitativo per l'autore di uno studio interpretativo, oltre che una delusione per chi si accinge a leggerlo nella speranza di potere cogliere in esso una posizione critica autonoma e nuova, e non una raccolta – seppure ben fatta – di quanto già detto da altri. L'eterogeneità argomentativa di questo studio è invece, come dicevo poc'anzi, uno dei suoi pregi migliori, visto che in esso l'A. affronta tutta una serie di tematiche e problematiche molto vaste, cercando di esaminarle alla luce del 'fenomeno' del vichismo meridionale e lombardo-piemontese, e tentando pertanto di offrire una risposta all'interrogativo di cosa significhi il concetto di 'eredità vichiana' nella Napoli del secondo Settecento, come pure nella Milano e nella Torino della prima metà del secolo successivo. I temi più propriamente 'vichiani' di questa indagine occupano la prima parte del volume, cui segue poi una serie di saggi di più vario argomento, nei quali l'assunto vichiano è comunque spesso presente sebbene non sempre in maniera direttamente esplicita.

L'«eredità vichiana» (*L'eredità di Giambattista Vico*, pp. 13-35) è per Giannantonio il segno palese di un panorama culturale ancora sospeso tra tradizione antica e spinta verso il moderno, il che produce una sorta di apparentamento del pensiero del filosofo napoletano con certa tipologia dell'Illuminismo italiano. È comunque ed ovviamente soprattutto Napoli a raccogliere i frutti

migliori del pensiero e dell'opera di Vico, a recepire meglio la sua filosofia: «L'insegnamento vichiano, in tale contesto, si impone nel suo valore metodologico di una sintesi di soluzioni contrapposte che devono la loro efficacia rivoluzionaria più che al contenuto di singole teorie, al carattere stesso ibrido di un attraversamento epocale» (p. 23). In queste pagine dedicate a Vico ciò che emerge è soprattutto la modernità del suo pensiero, che risiede per l'A. nel modo assolutamente eccentrico di rimeditare sul passato «in forme di progresso e di razionale equilibrio» (*ibid.*).

I saggi che seguono sono invece rispettivamente dedicati a Ferdinando Galiani, a Giuseppe Maria Galanti e a Francesco Mario Pagano. Dell'abate Ferdinando Galiani l'A. ricorda giustamente la commedia per musica *Socrate immaginario* (*Il Socrate immaginario dell'abate Galiani: l'attribuzione e l'allestimento*, pp. 37-75), e ne ripercorre la complessa vicenda della composizione, dell'attribuzione e della messa in scena a Napoli nel 1775, soffermandosi anche sulle alterne vicende e sul contesto storico entro cui si iscrive questo genere musicale, come pure sulla particolare scelta linguistica operata in questo caso dall'abate napoletano. Nel contributo dedicato a Giuseppe Maria Galanti (*La riflessione illuministica del Galanti sul romanzo e l'idea di natura e di classico*, pp. 77-134) Giannantonio ricorda invece le modifiche apportate dal romanzo negli orientamenti del gusto in Italia. Di Galanti vengono quindi richiamate le riflessioni su questo genere letterario, insieme a quelle sull'idea di natura e di classico, non senza qualche richiamo – a dire il vero non sempre pertinente – a Vico, come nel caso del 'rigetto' da parte di Galanti della *Scienza nuova* negli anni della sua profonda crisi spirituale, e della divaricazione proposta da lui, come pure da Pagano, tra mondo primitivo e molto 'colto', che rappresenta «un avanzamento ulteriore rispetto a Vico e alla sua omologazione del linguaggio dei tempi colti a quello dell'originario mondo poetico» (p. 108). Di Francesco Mario Pagano infine (*L'ambiguità dei saggi estetici di Francesco Mario Pagano*, pp. 135-149) l'A. prende in esame la contraddizione rilevata da parte della critica tra storia ideale e storia reale, una contraddizione che autorizza a considerare i due *Saggi estetici* molto diversi da quelli *Politici*: il discrimine di questa differenza per Giannantonio è da cogliere nell'assimilazione 'tutta vichiana' dei principi ideali di una perfettibilità umana e nella logica del progresso, che per Pagano erano più idonee alle 'arti' che alle leggi della storia.

Nel contributo che segue (*Per una rifondazione del vichismo nel primo Ottocento*, pp. 151-162) Giannantonio, ricordando la svolta politica della rivoluzione napoletana del '99 – che rappresenta il discrimine di un mutamento ideologico – riflette sul contributo della generazione dei post-rivoluzionari alla storia delle idee, i quali assunsero gli insegnamenti ereditati da Vico per compiere scelte di fondo molto precise, tramite le quali assunsero la letteratura a categoria «assoluta di una rifondazione dei principi di civiltà e di umanità» (p. 152). Il riconoscimento di questa nuova identità intellettuale determinò pure

il passaggio «da un tipo di cultura oziosa ad uno improntato a caratteri di verità e di umanità [...] più che attraverso i caratteri di un pedagogismo gratuito» (p. 153). L'idealità della storia e non la congiuntura di un processo politico sarebbe pertanto per l'A. il termine di 'riqualificazione' delle coscienze, mentre il vichismo viene identificato come il proposito generale di una rifondazione etica e mentale.

Riguardo al contributo su Vincenzo Monti (*Inediti poetici del Monti e il Fondo Grossi*, pp. 163-194) Giannantonio si esprime, invece, prima sulla 'sincerità' lirica del poeta, mentre subito dopo si sofferma su alcune poesie di argomento intimo composte tra il 1815 ed 1826 (i cui manoscritti – riprodotti in *Appendice* alla fine di questo capitolo – sono conservati presso il 'Fondo Grossi' della Biblioteca Civica di Treviglio), che attestano un mutamento profondo nel registro stilistico di Monti, come pure una notevole diversità argomentativa rispetto al resto della sua produzione poetica. Più interessante è il capitolo dedicato alla fortuna degli studi sul romanzo napoletano della prima metà dell'Ottocento, e al dibattito scaturito subito dopo la pubblicazione dei *Promessi sposi* (*L'infrazione e la norma: il modello manzoniano e scottiano a Napoli nel primo Ottocento*, pp. 195-225): «Più che il modello manzoniano, troppo compromesso con ragioni di arte, oggetto di ammirazione incondizionata da parte degli intellettuali del Sud fu il modello scottiano, il cui condimento immaginativo si prestava ad una campionatura epica della storia, come palestra di forti passioni, di eccitanti sentimenti e di modelli assoluti di comportamento» (p. 202).

Nel clima dell'Italia indipendentista le riflessioni su Manzoni di Carlo Tenca (*I giudizi di Carlo Tenca su Manzoni*, pp. 227-265) si impongono – secondo l'A. – per essere la messa a punto di una strategia di letterarietà coerente con le premesse estetiche e i presupposti di pensiero di un certo tipo di Romanticismo, chiamato a legittimare in Europa la tradizione culturale italiana. Emerge pertanto nelle pagine dedicate a Tenca non solo che Vico e Manzoni rappresentano per il critico la legittimazione ideale di un certo tipo di 'modernismo' lombardo e illuministico, ma anche che la novità maggiore del pensiero di Tenca è da individuare nell'«innesto dell'esperienza umana sull'esperienza storica, in cui le convergenze con Vico più che nell'ottica di una metafisica della storia, e dunque di un moderatismo religioso, attengono alle ragioni immanenti di una sostanza affettiva, non razionalmente astratta, ma sensibilmente concreta, dell'individuo» (p. 237). L'ultimo saggio di questo volume è infine dedicato ad Eugenio Camerini (*I giudizi manzoniani di Eugenio Camerini*, pp. 267-292), i cui giudizi sui *Promessi sposi* appaiono all'A. come il risultato di una tensione ideale che li pone al culmine, insieme a quelli di Tenca, di una formazione umana e di pensiero, che è testimonianza di un preciso itinerario biografico. Giannantonio afferma di non concordare con quella parte della critica che 'liquida' le pagine di Camerini in quanto espres-

sione di una lirica patriottica del pensiero risorgimentale, ma individua negli scritti del critico quel «rinnovamento spirituale che connette la tradizione piemontese-lombarda alla storia italiana» (pp. 264-268), e in Vico, Gioberti e Spaventa quei «numi tutelari di [una] trasformazione, che prima aveva salutato l'avvento della libertà e ora riagganciava i problemi della nuova Italia ai fondamenti di una nobile cultura e di un profondo sentire» (p. 292).

ALESSIA SCOGNAMIGLIO

STEFANO DE ROSA, *Vico precursore della Nuova Storia. Tre secoli di visioni geotemporali*, Roma, Settimo Sigillo, 2009, pp. 201.

Nel ricostruire i nuclei fondamentali che contraddistinguono lo spirito delle «Annales», l'A. propone un confronto con i classici del passato per rintracciarne significative consonanze. D'altra parte, la ricerca di illustri ispiratori ha costantemente sollecitato lo stesso Le Goff e i suoi collaboratori. E del resto, da Tucidide a Voltaire, da Chateaubriand a Michelet non è difficile cogliere quella sensibilità comune per una visione storica non cronachistica e che, più che penetrare, ha inteso avvolgere gli avvenimenti in contesti di tipo economico, culturale, morale: una storia delle mentalità e dei costumi.

Se dunque la quantità di riferimenti e di possibili 'fonti' risulta di un certo interesse, problematico risulta invece coinvolgere Vico in un problema assai annoso come è quello dei 'precursori'. In particolare, il filosofo napoletano lo sarebbe non solo riguardo allo spirito delle «Annales» e della «Storia nuova», ma anche rispetto alla «Teoria delle catastrofi», a cui farò riferimento dopo.

Eppure, l'esposizione del pensiero vichiano che troviamo nel secondo capitolo è per buona parte ineccepibile. Il rapporto tra filosofia e filologia costituisce un momento di svolta del pensiero vichiano, e perciò di un senso della storia che rinuncia alla sua 'inattualità' per calarsi nella più profonda umanità, recuperandone le origini mai veramente perdute e i risvolti legati, all'interno di ogni popolo, ai 'costumi', alle 'leggi', così come all'esterno alle 'guerre', alle 'paci', alle 'alleanze', ai 'viaggi', ai 'commerzi'. Dunque, è del tutto legittimo parlare di «consonanze vichiane *ante litteram* con la storiografia e gli studi di Febvre, Bloch, Braudel o Le Goff basati sulla centralità della fonte documentaria nella sua accezione più ampia, ed attenti ad una giusta considerazione degli aspetti sociali, antropologici, economici, culturali da affiancare alla tradizione politico-diplomatica della *histoire historisante*» (pp. 67-68). È ancora legittimo affrontare vichianamente «Il linguaggio originario dei miti» come un linguaggio originario e non depositario di una saggezza riposta da disvelare alla luce di una ragione trionfante; così come è corretto sostenere che «attraverso l'ingegno Vico riesce a far collimare ragione comunicativa e ragione creativa» (p. 75).

I problemi sorgono invece a partire dal titolo del volume, inequivocabile, e alle tante affermazioni per cui – dichiara l'A. –: «In questa nostra ricerca intendiamo tracciare un profilo di Giambattista Vico, oltre a tutti i pensatori precedentemente menzionati, quale precursore delle *Annales*, soprattutto per quanto concerne l'immaginario» (p. 68). O quando, insistendo su questa traccia, «si avanza una lettura di Giambattista Vico quale antesignano della nuova storia» (p. 10); o quando si sostiene la tesi «di un Vico anticipatore, o almeno ispiratore, delle posizioni teorico-scientifiche espresse nell'ambito della Teoria delle Catastrofi» (p. 95), la quale a sua volta si ipotizza che sia a fondamento della *Nouvelle histoire*.

Partiamo da quest'ultimo riferimento. De Rosa intitola un paragrafo: «Catastrofi: una teoria 'vichiana' [sic]», dove leggiamo che «se è diffusamente riconosciuto il grande merito di Vico nell'aver valutato l'irruzione del tempo vissuto nella storia, è altrettanto rilevante, per i nostri intendimenti, sottolineare la considerazione operata dal filosofo napoletano delle diverse velocità del tempo; delle sfasature temporali e del cambiamento di ritmi (in termini di rallentamenti o accelerazioni) che hanno contraddistinto il processo di civilizzazione dell'umanità; una evoluzione della civiltà che, secondo Vico, deve comunque essere coerente ai disegni divini» (p. 96). Ebbene, è sul tema della continuità e discontinuità temporale che viene imbastito il confronto con Vico.

La Teoria delle Catastrofi prende nome da un modello che il matematico René Thom aveva coniato negli anni '60, fondato su elementi di topologia applicabili ai fenomeni in cui cause continue producono effetti discontinui, che possono essere dunque osservati e previsti nel tempo, nello spazio e nella forma. Ebbene, secondo l'A., nell'aver contemplato una storia con velocità e ritmi molteplici, il pensiero vichiano tende «a complessificare la storia e a mantenere nella debita considerazione quelli che molto tempo dopo sarebbero stati chiamati scarti e catastrofi, che della storia costituiscono elementi irrinunciabili» (p. 149). L'A. cita al riguardo il volume di Bruno Pinchard (*La raison dédoublée*, Paris, 1992) e lo scritto di Derrida *Della grammatologia* (tr. it. Milano, 1989), in cui il filosofo francese accostava le «regressioni catastrofiche» ai «ricorsi di Vico» considerando che «la storia può sempre interrompere il suo progresso (e deve anzi progredire nella regressione)» (Derrida, pp. 336-337); e nel concludere questa sezione, l'A. sostiene con energia che «le citate notazioni di Derrida, se interpretate alla luce della Teoria delle Catastrofi, ci autorizzano, dunque, ad affermare che ogni *ricorso* vichiano (ad esempio, un ritorno allo stato di natura rousseauiano) – in quanto implicante una regressione, un ritorno al passato – possa essere assimilato ad una catastrofe» (p. 154).

È necessario a questo punto abbandonare le pagine successive del volume, che prosegue con altre suggestioni seguendo un filo rosso che va dal XVIII al XX secolo – evocando Proust, Jung, Ariés, Deleuze a quant'altri – per soffermarci invece sugli aspetti problematici che coinvolgono Vico. La questione

centrale è senza dubbio quella del Vico *precursore*, ruolo a cui come pochi pensatori è stato condannato ad essere ascritto, e «non tanto studiato per quello che disse e volle essere, quanto per quello che ad altri, consapevoli e il più delle volte inconsapevoli di lui, avrebbe suggerito» (F. TESSITORE, *Vico e le scienze sociali*, in questo «Bollettino» XI, 1981, p. 149). Ora, parte del risentimento per questo ruolo di precursore affonda, come è noto, nella reazione alla storiografia cattolica e a quella idealista che tra Otto e Novecento avevano proceduto ad una pervicace opera di inquadramento di Vico: nel primo caso, come colui che aveva anticipato la ripresa cattolica post-illuministica, e nel secondo, per cui «l'anticartesianesimo di Vico se non è la negazione della filosofia moderna, è però la negazione dell'astrattezza matematizzante della ragione illuministica, anticipatamente fondata da Cartesio, in nome della concretezza della ragione storica romantica, nella quale sfocia [...] la sintesi idealistica hegeliana e neohegeliana, erede e culmine di tutta la filosofia e specialmente di quella moderna» (ivi, p. 149). Ebbene, questo direzionarsi finalistico della storiografia non ha mai smesso di riproporsi con il rischio di cristallizzare un determinato pensiero racchiudendolo in una complessa e spesso difficile genealogia. Anche nel caso del volume di De Rosa, il problema è proprio quello di individuare una serie di influenze e consonanze, in gran parte legittime, ma scegliendo alla fine *un* precursore (quando poi tanti sono stati i nomi coinvolti in questo processo di anticipazione), quasi che Vico, in virtù della superiore 'equidistanza' rispetto agli altri, si prestasse ad essere un emblema.

A parte questo, come ho già detto, mi sembra del tutto corretta una lettura parallela di testi anche così lontani: la storia della cultura ha un compito istituzionale di tessere una rete fatta di relazioni sottese, di impercettibili consonanze che legano pensieri tanto diversi. Ma in questo senso, se in alcuni punti la legittimità dell'operazione trova un riscontro testuale, in altri emerge un forte limite dovuto anche a un fraintendimento dei testi stessi. Mi sto riferendo al tema del 'ricorso', uno dei più delicati e difficili del pensiero vichiano, oggetto delle più abbiette divulgazioni (troviamo ormai nel linguaggio comune l'espressione 'corsi e ricorsi' attribuita a Vico che mai la pronunciò), ma in queste pagine adoperato in modo più sottile e perciò ancor più discutibile. Riprendendo il passo già citato, rileggiamo che «le citate notazioni di Derrida, se interpretate alla luce della Teoria delle Catastrofi, ci autorizzano, dunque, ad affermare che ogni *ricorso* vichiano (ad esempio, un ritorno allo stato di natura rousseauiano) – in quanto implicante una regressione, un ritorno al passato – possa essere assimilato ad una catastrofe».

È qui che nascono le maggiori perplessità: il ricorso di cui parla Vico non è mai un ritorno ad uno stato di natura *originario* proprio in virtù di una storicità che si esprime come *trasformazione* della natura 'umana': nasce invece da una prevaricazione della ragione nel momento in cui l'estremo verbalismo di quest'ultima (che sconfina nella raffinatezza più logora), la perdita cioè del

rapporto tra le parole e le cose comporta un intervento dell'ordine provvidenziale che ripropone tuttavia il corso delle nazioni con le sue tendenze all'interno di una regolarità, nel momento in cui modifica il senso della direzione. Ebbene, la questione del ricorso riconduce, sulla base del modello della barbarie delle prime genti, a quella barbarie 'ritornata' in epoca medievale con la caduta dell'Impero Romano. Siamo dunque in tutt'altro contesto rispetto a uno «stato di natura rousseauiano», che invece ripropone tematiche legate al diritto naturale con cui Vico aveva fatto i conti abbondantemente (si veda il rapporto con Selden, Pufendorff e Grozio).

Per quanto riguarda la Teoria delle Catastrofi, De Rosa vi ritorna quando coglie uno «stile barocco» attribuibile alle Catastrofi, attraverso il concetto deleuziano di *piega*. Come Deleuze considera che il Barocco produca continue «pieghe» (metafora attraverso la quale si costituisce la modernità) diversificandole e seguendo due direzioni, due infiniti, 'come se l'infinito stesso si dislocasse su due piani: i ripiegamenti della materia e le pieghe nell'anima', analogamente l'essenza dell'indagine della Teoria delle catastrofi è, lo abbiamo visto, la presa d'atto che movimenti continui determinano effetti discontinui. Ma detto questo, mi sembra che proprio un pensatore come Deleuze, pronto a coinvolgere il multiversum del pensiero nei suoi punti centrali di riferimento – i concetti e i piani di immanenza – non avrebbe potuto che rifiutare il termine 'precursore'. Ha invece più volte sostenuto che «su un lungo periodo, alcuni filosofi possono creare concetti nuovi restando sullo stesso piano e presupponendo la stessa immagine di un filosofo precedente che avranno riconosciuto come maestro» (G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?* (tr. it. Torino, 2002, p. 46). Potranno esserci concetti «dello stesso gruppo», nel senso che popolano uno stesso piano anche se lontani nel tempo e nello spazio; potranno sollevarsi interrogativi se un piano possa essere considerato 'migliore' di un altro, rispondendo meglio alle esigenze di un'epoca, o ancora se c'è un rapporto tra i movimenti di un'immagine del pensiero e i movimenti di un'epoca. Ebbene, «tali problemi possono essere sviluppati solo rinunciando al punto di vista strettamente storico del prima e del dopo e prendendo in considerazione il tempo della filosofia piuttosto che la storia della filosofia; cioè un *tempo stratigrafico*, in cui il prima e il dopo non indicano altro che un ordine di sovrapposizioni» (ivi, p. 47).

Perciò, e concludendo, quale che sia lo sguardo con cui affrontare il ventaglio di legami tra momenti tanto diversi della storia del pensiero, è probabilmente oggi doveroso rifuggire da un unico piano storico, salvaguardando, a maggior ragione, i singoli momenti che soltanto in una visione complessiva offrono a pari livello il loro contributo concettuale.

«Cuadernos sobre Vico» XXI-XXII (2008), pp. 367.

I «Cuadernos sobre Vico» comprendono sei grandi sezioni. La prima, «Estudios viquianos», raccoglie saggi sulle grandi tematiche e sui molteplici e interrelati nuclei concettuali del pensiero vichiano aprendo brecce anche sulla questione della fortuna di Vico in ambito europeo. In questo numero si segnalano importanti contributi che mettono a fuoco la portata socio-politica della filosofia di Vico (Alonso Rocafort, Cacciatore, Navarro Gómez, Zanetti), l'interconnessione di retorica e diritto (D'Acunto) e gli sviluppi dell'eredità vichiana in alcuni autori e scuole di pensiero del XIX e del XX secolo (Badillo O'Farrell, Tessitore). La seconda sezione, «Estudios sobre Vico y la cultura hispánica», investiga i risultati degli ultimi decenni di studi vichiani in Spagna (il resoconto di Pastor Pérez sui primi venti numeri dei «Cuadernos», la recensione di Tessitore ad un recente libro di José M. Sevilla) e dà spazio anche ad uno studio specifico su Gracián e Vico (Patella). La terza sezione, «Estudios generales de ámbito viquiano» prevede un approfondimento del pensiero di autori che hanno esplorato l'opera di Vico e i cui lavori sono stati alimentati e arricchiti dai fecondi risultati della riflessione vichiana (il saggio di Barceló su Grassi, quello di García Guitián su Berlin). La quarta sezione raccoglie invece «Comunicaciones» su figure e problemi storico-filosofici dell'età medievale, moderna e contemporanea, «Estudios bibliográficos» dettagliati ed esaurienti su recenti saggi vichiani, e «Reseñas» su altri libri e su pubblicazioni periodiche su Vico. Chiudono il volume le sezioni «Información bibliográfica» e «Biblioteca». In questa recensione ci occuperemo delle prime tre sezioni, e in particolare dei saggi che vertono su o chiamano in causa il pensiero e l'opera del filosofo napoletano.

Seguendo la coerente partizione della rivista, ci soffermiamo dunque sulla prima, nutrita, sezione di questo numero. Si comincia con un saggio di Víctor Alonso Rocafort, *Giambattista Vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática* (pp. 15-39), in cui viene indagato il nesso tra retorica democratica e cittadinanza politica. L'A. fornisce in primo luogo una interessante lettura dell'opposizione tra Vico e Cartesio in termini politici. Secondo Alonso Rocafort, il modello cartesiano di una soggettività forte, di un soggetto coerente, razionale, libero da passioni e che beneficia di un accesso privilegiato alla verità, ha favorito il formarsi dei moderni modelli di cittadinanza nazionali e capitalisti, costruiti sulla base di una concezione forte e statica dell'identità, che tuttavia fa contrasto con la palese diversità e con la complessità inestricabile del mondo umano. L'opera di Vico, invece, attraverso la retorica quale via che rivela l'uomo come insieme di corpo, mente e animo, riconosce la varietà di voci che parlano nell'uomo stesso (prudenza, senso comune, fantasia, ragione). In altri termini il pensatore napoletano scopre nella retorica classica la capacità di armonizzare le diverse componenti del cittadino, quali l'immagina-

zione, la ragione, il senso comune. Si tratta di 'educare' la ragione a saper convivere 'democraticamente' con la fantasia e con le altre facoltà dell'anima in modo tale da eludere la ben nota barbarie della riflessione. Se il governo dell'individuo deve rispettare tutte le sue voci, allora l'*isegoria*, come già in Mosè Maimonide, assurge a primo stadio della scienza politica. Vico, argomenta Alonso Rocafort, non delinea dunque mappe o modelli-guida che ci descrivono com'è o come deve essere la natura umana, ma dimostra che l'uomo è esposto alla storia, al pubblico, al sociale, e che la sua ricchezza interna, se portata alla luce, si traduce in un riconoscimento della pluralità delle nazioni e dei loro costumi.

Il saggio di Pablo Badillo O'Farrell, *El Vico de Collingwood* (pp. 41-56), affronta un soggetto inedito nella storiografia filosofica spagnola, cioè la ricezione di Vico da parte del filosofo e storico inglese Robin G. Collingwood. Badillo O'Farrell precisa che la lettura di Vico è stata suggerita a quest'ultimo da Croce e che in qualche misura la ricezione vichiana da parte del filosofo e storico inglese è filtrata attraverso la lente 'deformante' dell'interpretazione crociana. Segnala quindi un punto chiave del pensiero di Collingwood in rapporto alla questione della presenza vichiana: nello sviluppo storico l'uomo crea questa o quella forma di natura umana rielaborando nel suo pensiero il passato di cui è erede, sicché se la mente umana può conoscersi meglio, per questo stesso fatto opera in modi nuovi e distinti. Anche se tra Vico e Collingwood ci sono alcune importanti divergenze (se ad esempio per il primo le idee sono storiche, contestuali, la metodologia della storia del secondo presuppone che il pensiero è un 'oggetto eterno'), per entrambi si può dire che i problemi della comprensione storica non possono esser risolti con i metodi e i procedimenti delle scienze naturali. D'altro canto, osserva Badillo O'Farrell, è possibile intravedere la prossimità dei due autori, peraltro su questioni essenziali e non su elementi accessori delle loro rispettive ricerche, nella misura in cui non si sorvola sul fatto che l'indagine di Collingwood sui problemi concettuali connessi alla metodologia dell'indagine storica era considerata da questo pensatore come una fase preliminare di un più ampio progetto: esaminare la dimensione storica nell'esperienza considerata come un tutto, il che comportava una riconsiderazione della natura delle menti e del linguaggio. Alla luce di questo programma, si può meglio comprendere come Collingwood si mostri sensibile all'idea vichiana secondo cui il pensiero razionale debba cooperare con altre modalità dell'esperienza, storicamente date, tanto da attribuire un ruolo rilevante all'immaginazione dal punto di vista epistemologico. Entrambi gli autori, conclude pertanto Badillo O'Farrell, hanno cercato di esplorare l'autentica dimensione storica della filosofia e, ricusando la tesi secondo cui la natura umana è un fenomeno già dato, hanno pensato l'identità umana come un fatto che si rivela lungo il corso della storia nella molteplice attività degli uomini che cercano di ritagliarsi uno spazio in un mondo inospitale.

Nel saggio *Universalismo ético y diferencia: a partir de Vico* (pp. 57-72), apparso in italiano in questo «Bollettino» XXXVIII (2008) 2, pp. 7-26, Giuseppe Cacciatore pone invece il problema della mediazione tra un ordine del pensiero che esprime l'istanza di un «sensato universalismo etico» (p. 59) e l'irriducibile varietà dei fatti del mondo e della storia. In tal modo egli discute della possibilità di pensare, a partire da Vico, una teoria dell'interculturalità capace di tradursi come continua relazione tra particolarità differenziate, e «un universalismo condiviso» (p. 59), cioè relazionale e plastico. In quest'ottica può rivelarsi proficuo attingere alla ricerca filosofica di Vico poiché, argomenta Cacciatore alla luce dei testi (*Orazioni inaugurali, De ratione, Scienza nuova* 1744), una delle grandi finalità del pensatore napoletano consiste nella realizzazione di una mediazione tra la particolarità della dimensione storico-antropologico-linguistica e l'universalità del substrato comune delle religioni, delle mitologie, dei dizionari mentali dei popoli. In breve, Vico ha forgiato un'idea di filosofia umana e civile come necessaria mediazione tra il piano dei principi universali e la dimensione storico-diacronica e multilaterale dello sviluppo delle nazioni, iniettando un efficace antidoto contro la sempre possibile ricaduta dogmatica dell'universalismo: si tratta del criterio-guida secondo cui la dimensione generale non deve mai essere slegata dalla storicità determinata delle nazioni e dalle differenze storico-culturali delle singole comunità. È più che plausibile, secondo Cacciatore, rintracciare un itinerario che va da Vico alla contemporanea antropologia storica e captare nell'articolazione dinamica dell'universalismo e della differenza elaborata dal filosofo napoletano i germi teorici del «pensiero meticcio» e della «ibridazione delle culture» (p. 68). L'opera di Vico esprime pertanto tutta la pregnanza della storia sul piano teoretico come su quello culturale. La storia non si riduce alla raccolta di resti e testimonianze e alla narrazione di eventi del passato, ma è in maniera decisiva «ricerca genealogica di valori e identità che si formano e si tra-sformano» (p. 69). Tali valori e identità sono salvaguardati grazie all'azione della memoria, dell'immaginazione e della creatività dell'uomo e, soprattutto, possono essere intrecciati e contaminati nell'orizzonte mobile e temporale del mondo delle nazioni.

Il saggio di Giuseppe D'Acunto, *La tópica en Vico como método del razonamiento 'aporético'* (73-90), sviluppa la tematica della topica giuridica quale modello del ragionamento filosofico in Vico. Il modo di procedere aporetico del giurista, a partire da Aristotele e Cicerone, si presenta come «tecnica del pensare problematicamente» (p. 76), che si dirige cioè verso il problema, come riflessione che va alla ricerca delle premesse e la cui sola istanza di controllo è costituita dalla discussione. Trattando poi il tema delle controversie retoriche in Vico, dove si distingue tra *infinita quæstio* e *finita quæstio*, D'Acunto dà rilievo all'analogia vichiana tra la modalità cognitiva dell'*intelligere*, quale organo della topica, e l'atto semiotico del *legere*. Alla luce del *De antiquissima*, si può ricordare che per Vico la struttura dell'intelletto umano è diano-etica e discorsiva, il

che richiama appunto il carattere problematico e argomentativo del suo metodo di indagine e di ricerca della verità. Radicata nel fondo stesso della mente umana, la topica si delinea dunque come un metodo 'inquisitivo' con base empirica che, raccogliendo induttivamente il molteplice e riconducendolo all'unità formale dell'idea, fornisce la materia per l'esercizio del corretto giudizio e per la produzione di prove argomentative perfette. Il modello che Vico ha qui presente è quello del ragionamento del giurista, che non è di carattere sistematico-deduttivo, bensì 'aporetico': si tratta cioè di indagare con gli strumenti tipici dell'analogia e della comparazione come è possibile applicare al caso incerto la norma ad esso più vicina. D'Acunto conclude pertanto il suo saggio mettendo in luce la riflessione vichiana sul tema dell'equità, sull'esigenza di applicare la flessibilità della *Lesbia regula* quando ci sia una discrepanza tra la lettera della legge e la volontà del legislatore, cioè di permettere alla legge di adattarsi con elasticità al singolo caso. Tale elasticità della *Lesbia regula* consente di comprendere e sondare la verità nelle azioni umane, il che avviene riconoscendo il giusto valore alla retorica negli studi e nella formazione.

Nel saggio *De la guerra o la concepción viquiana del uso de la fuerza pública externa (La expiación de la injuria o el restablecimiento del orden quebrantado)* (pp. 91-108), Francisco J. Navarro Gómez tematizza la concezione vichiana delle cause e delle ragioni della guerra attraverso un confronto storico con quegli autori – dai classici al razionalismo della Riforma – che hanno trattato questo argomento, mettendo in luce i punti su cui rispettivamente concordano e sono in disaccordo. Lo studioso, dopo aver appunto ripercorso alcune teorie sul fondamento e sulla legittimità della guerra (tra cui quelle di Tommaso d'Aquino, De Soto, Gentili, Grozio, Vitoria, con riferimenti ad Aristotele e Tito Livio), richiama la *V Orazione inaugurale*, dove Vico, pur con una certa precauzione, riconosce il ruolo della guerra come strumento ultimo di affermazione di una giustizia che non è stato possibile attuare con altri mezzi. Occorre tuttavia distinguere tra i diversi tipi di guerra, e in particolare tra guerre che sono funeste per il genere umano, cioè quelle che sono innescate dall'avidità di sangue e di oro e che causano distruzione e devastazione, e guerre che si possono definire 'umane' in quanto poggiano sul *ius gentium* (si tratta di una distinzione reperibile in Tommaso d'Aquino e che si ripresenta in Vico). Alla luce della riflessione di Grozio, Vico, nelle sue opere maggiori, riconosce l'esistenza di un diritto della pace e della guerra comune alle genti minori e ai loro nemici, istituito dal divino ordine delle cose umane. Navarro Gómez si sofferma, poi, sulla sequenza cronologica vichiana secondo la quale, nel dispiegarsi storico delle vicende dei popoli, si passa dalle guerre interne – scontri, tumulti, sommosse della plebe contro i *patres* – alle guerre intraprese contro nemici esterni. Infine, portando la sua attenzione anche su alcuni passi del *De uno* e del *De constantia iurisprudentialis*, l'autore rileva acutamente che Vico non parla esplicitamente di 'guerra giusta' né accenna alle 'giuste ragio-

ni' a cui invece fa riferimento F. de Vitoria, ma considera come sola forma di guerra plausibile quella che si configura come risposta ad un'offesa subita e che, sul piano internazionale, ha luogo quando un popolo attenta alla legge naturale o non rispetta un trattato.

Il saggio di Fulvio Tessitore, *Sentido común, teología de la histoira e historicismo en Giambattista Vico* (pp. 111-136), pubblicato originariamente in italiano nel volume *Storia, filosofia e letteratura. Scritti in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling e M. Reale (Napoli, Bibliopolis, pp. 413-436), e nel volume II degli Atti del Convegno internazionale (Sevilla, 4-9 ottobre 1999), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla e J. Villalobos (Napoli, La Città del sole, 2001, pp. 537-570), propone una riflessione sul 'problema Vico' nella cultura storico-filosofica italiana ed europea secondo un asse tematico che percorre alcuni fondamentali nodi concettuali vichiani (tra cui il senso comune e la teologia della storia). Tessitore sostiene che, al di là delle possibili interpretazioni del pensiero vichiano (ad esempio la lettura in chiave 'umanologica' di Piovani e quella centrata sulla sua politicità costitutiva, proposta da Giarrizzo), è indiscutibile, in Vico, la centralità del dato storico della vita degli uomini, che non può essere ricondotto alla linearità dei processi razionali. La lenta e laboriosa scoperta vichiana della storia fa leva sulla convinzione che la ragione non è il principio creativo della vita, bensì il suo criterio di interpretazione: nella genesi del mondo umano acquista così un peso decisivo la fantasia, che non è assolutamente priva di logica, ma rivela una sua particolare logica che la rende capace di conoscenza. Si tratta però di una forma di conoscenza improntata alla flessibilità della creatività, non piegata al rigido criterio di una pura ragione che, cartesianamente, si coestenderebbe alla realtà intera. Siamo così nella sfera del senso comune, criterio di conoscenza alternativo, che si genera *dal* e concerne *il* verosimile. In quest'ambito, spiega Tessitore, si rivela quel limite che non consente all'uomo di attingere il vero nella sua purezza, per cui ci si deve sempre confrontare con quanto sta intorno ad esso, con la molteplicità delle cose della vita. Il passaggio-chiave della riflessione vichiana su cui insiste ancora Tessitore è che la scoperta dei limiti della ragione coincide con l'identificazione dei limiti della storia, considerata sotto la categoria di possibilità e non sotto quella di necessità, ovvero «come ordine ordinante e non come ordine ordinato» (p. 131). La storia non è una realtà assoluta, totalizzante; la vicenda processuale delle comunità umane va letta non alla luce di una teleologia, bensì di una teologia della storia quale spazio del confronto tra ordine di Dio e piano dell'uomo: in quest'ambito si riconosce la libertà dell'uomo, la cui vicenda si sviluppa nella ricerca di risposte agli *incomoda* della vita. La forza dell'opera vichiana, conclude dunque Tessitore, sta nella la scoperta dell'idea di *«evenienza»* (p. 132), che esprime quel campo di forze contrastanti eppur interagenti in cui il nuovo si innesta senza oblite-

rare il vecchio. Tale idea è all'origine di una corrente filosofica minoritaria eppur determinante. Tale indirizzo filosofico, muovendo dal XVIII secolo, sfocia nello storicismo critico e problematico del XX secolo, che prende le distanze tanto dal razionalismo quanto dallo storicismo assoluto, riuscendo a tematizzare i limiti della ragione e a guardarne in faccia le debolezze.

Nel saggio *El rojo y el blanco: notas acerca del papel de las emociones en la Ciencia nueva* (pp. 137-149) Gianfrancesco Zanetti discute, attraverso un esame comparativo del pensiero di Hobbes e Vico, il ruolo delle emozioni nella genesi della sfera politica. In Hobbes, rileva Zanetti, la razionalità implicita nella costituzione dello Stato-Leviatano si nutre delle emozioni individuali e in particolare del timore. È, infatti, la paura che spinge gli uomini nello stato di natura a ragionare e a ponderare, in modo tale che tutti decidono di rinunciare al diritto di ognuno su tutto in nome della pace e della sicurezza generali. Zanetti nota che gli uomini di Hobbes sono esseri che calcolano e soppesano, dotati di una razionalità tecnica, guidata dall'emozione 'bianca' del timore. In Vico, invece, restando sempre nella condizione pre-politica, incontriamo uomini ben diversi: appartati e solitari, essi condividono l'esperienza della paura, ma in questo caso si tratta del timore umano della divinità. Questo timore spinge i bestioni a sedentarizzarsi e a praticare relazioni sessuali in privato, con pudore e vergogna. Timore e vergogna rappresentano in Vico il collante che tiene unita la società, ma poiché nell'uomo primitivo il timore emerge in rapporto al sentimento di una presenza altra che lo osserva e che produce il senso della vergogna, non si dà il primo senza la seconda, che è un'emozione 'rossa', e pertanto sociale. La razionalità che sviluppano gli uomini, in Vico, prende dunque forma grazie alla vergogna. La capacità di provar vergogna schiude agli uomini la possibilità di ingentilirsi, realizzando la civiltà e l'equità. D'altronde, se la razionalità politica di Hobbes è centrata su un'emozione bianca e quella di Vico su un'emozione rossa, si spiega anche il diverso peso che la retorica assume nelle loro opere. Suscettibile di usi senza scrupoli, la retorica è per Hobbes pericolosa, e infatti egli non intende persuadere il lettore ma offrire una dimostrazione avanzando con passi 'timorosi' a partire da principi auto-evidenti. Lo stile della *Scienza nuova*, invece, è improntato a emozioni rosse come la vergogna e l'orgoglio (che hanno priorità sulle emozioni bianche tanto sul piano formale quanto sul piano dei contenuti: si pensi anche alla 'boria delle nazioni'): in Vico, come testimonia anche la sua autobiografia, ha dunque un peso rilevante l'istanza retorica della persuasione, che richiede una struttura relazionale (nell'arte oratoria è infatti essenziale la relazione tra colui che parla e colui che ascolta). Poiché la *Scienza nuova* fa leva su una filosofia della vergogna, del pudore e dell'orgoglio, si può quindi comprendere lo stile artificioso di Vico, le spirali del suo pensiero, i suoi miti evocativi, l'attraente bellezza del suo capolavoro.

Nell'articolo *Veinte números de Cuadernos sobre Vico (1991-2007)* (pp. 153-166) – siamo nella seconda sezione della rivista – Miguel A. Pastor Pérez

fa un bilancio dei contributi che questa rivista ha dato agli studi storico-filosofici tra il 1991 e il 2007. L'A. offre al lettore tanto un'analisi quantitativa quanto un'analisi qualitativa dei «Cuadernos»: menziona il numero delle collaborazioni (244) e delle traduzioni (58) negli anni di vita della rivista (1991-2007) e ne distingue i diversi apporti (spagnoli, italiani, messicani, nordamericani, britannici, tedeschi, francesi, brasiliani, etc.), che testimoniano la caratura internazionale della rivista. L'architettura interna della rivista si è strutturata e ampliata col tempo sino a articolarsi nelle sezioni che noi stessi abbiamo indicato all'inizio. Sin dal primo numero i «Cuadernos» hanno messo in luce le diverse prospettive del fecondo e polisemico apparato tematico dell'opera vichiana e prestato attenzione alla conoscenza e alla diffusione del pensiero di Vico nell'ambito filosofico e culturale spagnolo. È invece col secondo numero (1992) che la rivista comincia ad avvalersi dei contributi di prestigiosi autori stranieri (Grassi, Costa, Tessitore) per acquistare via via una considerevole vocazione internazionale, arricchendosi degli apporti di Uscatescu e Tagliacozzo (1993), Cacciatore (1994), Lomonaco e Ratto (1995-96), Badaloni, Patella, Pinton, Pompa, Remaud (1997), Botturi, Cantelli e Marassi (1998), Cristofolini e Nuzzo (2006-2007). L'autore ricorda in particolare il contributo dei «Cuadernos» al grande evento del 1999, il Convegno internazionale *Giambattista Vico y la cultura europea*, tenutosi a Siviglia dal 4 al 9 ottobre.

Sempre nell'ambito della sezione su Vico e la cultura ispanica Giuseppe Patella (*Gracián y Vico: creatividad como ingenio*, pp. 167-175) indaga sulla relazione tra creatività e ingegno alla luce delle riflessioni barocche di Gracián e Vico. La tesi dell'autore è che il concetto di creatività che ha preso piede nel pensiero moderno, cioè la creatività come capacità inventiva di cogliere relazioni inesplorate tra le cose, le idee o le parole, ovvero di formulare intuizioni inaudite rispetto ai rigidi e abituali schemi di pensiero tradizionali, coincide pienamente con la definizione di ingegno proposta da Gracián e da Vico. Lasciandosi alle spalle una poetica ancorata ai canoni della mimesi e della catarsi, Gracián compie un primo passo in direzione di quell'estetica barocca che, costruendo il proprio edificio programmatico sui principi dell'invenzione, della complessità, dell'eccentrico, valorizza l'arte e l'artificio come ciò che permette di superare la natura e la sua accidentalità grazie alla capacità inventiva. Nell'estetica barocca di Gracián si delinea una nozione di creatività quale potenzialità della mente di creare forme nuove rielaborando e mettendo in relazione materiali già dati: si profila già, in questo contesto, la nozione di 'ingegno' che viene pienamente penetrata e messa a punto da Vico. Nel pensatore napoletano l'ingegno, che è in rapporto alla memoria, è una facoltà sintetica e creativa, capace tanto di raccogliere e collegare elementi già dati quanto di produrre e scoprire il nuovo. Poiché l'ingegno opera in correlazione con il sentire, la memoria e la fantasia nell'ambito dell'attività percettiva, il primo contatto dell'uomo con le cose prende forma evidentemente nella dimensione

dell'ingegno. Pertanto, la creatività poetica quale espressione dell'ingegno rappresenta, in Vico, quella disposizione primordiale non razziocinante con cui la mente entra in rapporto con il mondo e si profila nell'umanità infantile come forma della rivelazione del divino.

Chiude questa seconda sezione la recensione di Fulvio Tessitore al libro di José M. Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, presentación de G. Cacciatore, con un Prólogo de A. Heredia Soriano, Nápoles, La Città del sole, 2007, pp. 676, Colección Pensamiento Latino, 1 (pp. 177-180).

Nella sezione «Estudios generales de ámbito viquiano» Joaquín Barceló presenta un saggio su *Lenguaje poético y metáfora en la obra de Ernesto Grassi* (pp. 183-200). Mettendo in luce la tradizione dell'umanesimo 'retorico' che, partendo da Cicerone, raggiunge l'acme nell'opera di Vico, Barceló indaga la portata filosofica della metafora nel pensiero di Grassi. Mediante la metafora, che – secondo Grassi – non è un fatto letterario, ma rappresenta un problema ontologico, l'essere si chiarifica e si manifesta nel suo significato per l'uomo, e in primo luogo nella sfera dell'affettività, la cui logica precede dunque la logica della ragione. È possibile così legittimare la tradizione dell'umanesimo retorico proprio perché la retorica studia le passioni e i modi con cui stimolarle e dominarle. Nell'altro articolo che compone la terza sezione dei «Cuadernos» (*La crítica a la tradición monista occidental desde el pluralismo de I. Berlin*, pp. 201-218) Elena García Guitián si occupa della critica di Berlin al monismo. Contestando l'idea che esista una natura umana fissa e immodificabile che spinge tutti gli uomini di tutte le comunità a perseguire mete comuni, Berlin pensa che il tratto fondamentale della vita umana sta nella sua variabilità individuale e culturale: egli sostiene, facendo riferimento anche a Vico, che gli uomini sono esseri che si automodificano e in grado di scegliere liberamente, all'interno dei limiti della natura e della storia, tra fini suscettibili di entrare in conflitto tra loro. Nelle opere di Berlin, osserva a proposito l'A., non mancano espliciti riconoscimenti dell'influenza vichiana (come anche di quella herderiana), ma non da meno è il retaggio kantiano, in particolare in rapporto alla convinzione che la capacità di scegliere è ciò che contrassegna l'umano: così, se da un lato la lezione di Vico e di Herder trasmette l'idea che i singoli uomini nascono e pensano all'interno di una determinata tradizione, dall'altro la lezione kantiana fa pendere la bilancia dal lato della libertà e dell'individualità.

A questa sezione, infine, seguono altre tre: «Comunicaciones, Estudios bibliográficos y Reseñas», «Información bibliográfica», «Biblioteca», cui abbiamo accennato all'inizio, che forniscono presentazioni, sintesi e informazioni su lavori che si collocano nella sfera della letteratura vichiana e su altre pubblicazioni di carattere storico-filosofico.

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO*

1. CACCIATORE Giuseppe – SANNA Manuela, *Altri autori del Vico*, in *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea*, a cura di F. M. Crasta, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 143-163.

Lasciata sullo sfondo la *querelle* storiografica sul Vico arcaico o moderno e su chi siano i suoi contemporanei, condotto in larga parta sulla scorta dei testi esplicitamente citati, gli autori percorrono il sentiero meno battuto su alcuni degli ‘altri’ autori antichi e moderni del filosofo napoletano, non senza avere preliminarmente sottolineato il cospicuo ed aggiornato patrimonio librario e di periodici disponibile nelle biblioteche private e pubbliche napoletane a cavallo del Sei-Settecento. Innanzitutto va osservato che dal pure esiguo epistolario vichiano emergono significativi giudizi critici affidati dal filosofo ai suoi corrispondenti, come nella lettera indirizzata a Biagio Garofano nella quale Vico riconosce il rilevante lavoro esegetico degli autori protestanti sulla lingua ebraica. Ulteriore opzione degli auto-

ri, già adottata in passato dalla critica vichiana più avveduta, è di sano scetticismo verso affermazione di Vico di avere eletto a suoi ‘autori’ privilegiati Platone, Tacito, Bacone e Grozio. Infatti, «parlare di ‘altri autori’, del Vico significa anche e soprattutto ricostruire una biblioteca su fonti documentarie, testimonianze dirette ed insime elaborazioni filosofiche ad ampio raggio» (p. 148). In questa prospettiva un prezioso contributo viene dall’edizione critica nazionale delle opere di Vico ed in particolare dalle postille autografe presenti in numerosi esemplari a stampa delle tre edizioni della *Scienza nuova* che mostrano, ad esempio, come alcune delle più controverse delle tesi di Vico, duramente attaccate dai critici cattolici del tempo, siano il risultato di un inteso dialogo filosofico con autori come Lucrezio o Spinoza.

Un caso particolare di fonte vichiana spesso trascurata o sottovalutata sulla quale si richiama l’attenzione è Agostino, che al di là delle implicazione confessionali pone «un più generale problema sui

* 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.], Fabrizio Lomonaco [F. L.], Roberto Mazzola [R. M.], Leonardo Pica Ciamarra [L. P. C.], Monica Riccio [M. R.], Alessia Scognamiglio [A. Scogn.], Alessandro Stile [A. S.].

nessi tra i principi, per così dire, 'metafisici' e teoretico-gnoseologici della filosofia di Vico e la sua concezione della storia, della genesi del mondo umano e delle sue radici così poetiche e fantastiche, come antropologiche e sociali» (p. 154). In Agostino Vico ritrova, infatti, i motivi ispiratori della sua riflessione sulla grazia e il libero arbitrio decisivi alla convergenza, nella storicamente determinata distinzione dei principi, del diritto naturale delle genti con la morale cristiana. In particolare, in Vico come in Agostino, la storia e la giurisprudenza romana manifestano in modo esemplare la matrice religiosa dell'ordinamento civile e il disegno provvidenziale per l'uomo. In Vico, però, la dimensione filosofica della sua nuova scienza della storia, pure aperta alla riflessione critica della 'teologia civile ragionata', solleva nuovi interrogativi e offre nuove soluzioni al nesso tra «verità, temporalità e attualità» della filosofia della storia cristiana. Infatti, la ricostruzione genetica degli autonomi processi dell'incivilimento umano, guidato dalla comune natura delle nazioni, è animato «dalla ricerca di un principio unitario di comprensione della realtà umana che è dato dalla corrispondenza tra strutture delle menti e il farsi della realtà, tra il pensiero e l'autonomo *facere* dell'uomo e delle nazioni, quand'anche governato dal disegno della Provvidenza» (p. 155).

[R. M]

2. CAMPAGNOLA Francesco, *At the Outskirt of Modernity. A Brief History of Giambattista Vico's Reception in Japan*, «Intellectual News» XVI (2010), pp. 179-190.

Al tema della recezione del pensiero di Vico in Giappone l'A. aveva già dedicato un breve intervento apparso su

«Belfagor» nel 2007 (cfr. la scheda in questo «Bollettino» XXXVIII, 2008, 2), incentrato specificamente sulle traduzioni giapponesi di testi vichiani. In questo articolo (una cui redazione più sintetica ma al tempo stesso più ricca di rimandi bibliografici, figura nel volume 2009-2010 dei «Quadernos sobre Vico») riprende l'argomento in una prospettiva più ampia, con l'intento di mostrare «how Vico's philosophy arrived in Japan, and how its role has changed through decades, together with the mutations in self-perception and in the idea of the 'other'» (p. 179), ricercando gli aspetti di continuità e le peculiarità proprie dell'approccio degli studiosi nipponici al pensiero di Vico, che individua nella ricerca di un'alternativa al pensiero analitico di matrice cartesiana in direzione di un paradigma più inclusivo, ma sottolineando anche i legami fra la loro opera e il contesto internazionale degli studi vichiani, rafforzati negli ultimi decenni dallo sviluppo delle relazioni in particolare con le università americane.

L'A. distingue tre fasi della storia della fortuna di Vico in Giappone, secondo una periodizzazione analoga a quella delineata da Toshiaki Kimae (*The history of Vico's reception in Japan*, in *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, a cura di D. Armando, F. Masini, M. Sanna, Roma, 2008, pp. 151-161). La prima fase prende le mosse, alla fine degli anni '20 del secolo scorso, dagli studi in chiave antindividualista di Tetsuro Watsuji e da quelli dell'intellettuale marxista Gorô Hani, e conduce ai lavori, i primi sistematicamente dedicati a Vico, di Iwai Aoki il quale, fra il 1932 e il 1938, dà alle stampe prima una traduzione della crociana *Filosofia di Giambattista Vico*, poi una serie di saggi su Vico, Croce e Gentile intesi quali interpreti filosofici dell'identità nazionale italiana. Anche alla luce delle

posizioni nazionalistiche di Aoki sarebbe interessante sapere di più sul rapporto fra il suo interesse per la filosofia italiana e il contesto diplomatico contemporaneo, e ci si potrebbe domandare se la stessa dicotomia Vico-Cartesio, oltre a rimandare, inaugurando una caratteristica importante della recezione di Vico in Giappone, alla più generale dicotomia «between historical concreteness and mathematic abstraction» (p. 182), non assumesse in Aoki una valenza politica.

A questa prima fase risale anche il primo tentativo di tradurre la *Scienza nuova* in giapponese, da parte di Masatoshi Kuroda, che vide la luce nel 1946, all'indomani della fine della guerra. Parziale (si arresta al capitolo sulla logica poetica) e lacunosa, la traduzione di Kuroda sarà sostituita nel 1976 dalla nuova versione, condotta da Jun'ichi Shimizu e Yoshiaki Yoneyama e promossa da Ikutarô Shimizu. Quest'ultimo appare il protagonista assoluto della 'seconda fase' del 'vichismo' nipponico, e questa volta l'A. pone esplicitamente in relazione l'interesse per Vico – manifestato, prima che nella traduzione sopra menzionata, in una serie di saggi inaugurata da quello del 1972 significativamente intitolato *Il nemico di Cartesio* – con l'evoluzione del pensiero di Shimizu dalle iniziali posizioni pacifiste a un marcato nazionalismo che connota la stessa lettura antirazionalista (e quindi antioccidentale), antimoderna e antinividualistica che egli offre del pensiero vichiano.

Il fascicolo monografico tributato a Vico, nel luglio 1987, dalla rivista «Shisô» (di cui i lettori italiani ebbero notizia grazie una lunga recensione pubblicata da Paolo Villani su questo «Bollettino» nel 1989) segna l'inizio della terza fase della fortuna di Vico in Giappone, caratterizzata da un forte sviluppo tanto delle traduzioni quanto delle ricerche, e domi-

nata dalla figura e dall'opera di Tadao Uemura. Lo stesso Uemura ha raccontato a più riprese (da ultimo in un intervento contenuto nei già citati atti del convegno napoletano su *Vico e l'Oriente*) la propria autobiografia intellettuale e il ruolo preponderante rivestito all'interno di essa dall'incontro con Vico. Il medesimo tragitto – ed è un contributo prezioso per il lettore che non possa accedere agli originali giapponesi – è qui ripercorso sulla base di un esame diretto dei testi di Uemura, in particolare dei suoi volumi *Il dubbio di Vico* (1988), *Vico barocco* (1998) e *Vico. Verso le origini della conoscenza* (2009), l'ultimo dei quali riprende e rielabora i contenuti dei primi due, e della sua intensa opera di traduzione – inaugurata nel 1987 con il *De ratione* (in collaborazione con Chikata Sasaki) e proseguita con il *De antiquissima* (1988) e con la *Scienza nuova* (2007) – che viene analizzata anche in relazione ad alcune particolari scelte linguistiche. All'interno di tale analisi l'A. sembra porre in primo piano gli aspetti epistemologici rispetto a quelli politico-civili dell'approccio di Uemura a Vico, il ruolo delle letture di Husserl, Paci, o della critica di Gadamer, rispetto alle influenze di Gramsci, De Giovanni o dello stesso Said. L'attenzione dello studioso giapponese per il tema civile della *prudencia* è inserita così in un percorso che muove dall'individuazione (in rottura con la tesi dell'isolamento del filosofo napoletano, pur se all'interno della connotazione 'obliqua' del suo pensiero rispetto al filone razionalistico dominante) del carattere 'barocco' della fondazione vichiana del pensiero sulla facoltà dell'*ingenium* e, passando attraverso l'interesse per il problema del 'verosimile', si concentra sul tema della metafora. L'A. sottolinea la declinazione costruttivistica attribuita da Uemura al concetto di metafora in Vico, vista come il momento stesso della creazione del significato: una

declinazione, questa, che si riverbera sull'interpretazione dell'origine del linguaggio e sulla stessa teoria del *verum/factum*. Sintetizzando le varie componenti il pensiero dello studioso giapponese, l'A. suggerisce che per Uemura «all those different civilizations, aporetically founded on common sense, on the original source of poetical and metaphoric act, are united together in one single civilization of humanity by analogy (verisimilitude), rather than by the univocal certainty of mathematical sciences» (p. 188).

Nelle ultime pagine dell'articolo l'A. ritorna sugli elementi di continuità nella recezione giapponese della filosofia vichiana, che estende in certa misura agli altri paesi dell'Asia Orientale (*in primis* la Corea) e che riassume nella questione dell'identità fra Occidente e modernità, proponendo però una distinzione (corrispondenti rispettivamente alle polemiche vichiane contro la *boria delle nazioni* e la *boria dei dotti*) fra un più generale ricorso a Vico in opposizione «to the West, or at least to some aspects of what is normally perceived as Western culture» (p. 189), e un'altra tendenza che si contrappone più in particolare al riduttivismo scientifico cartesiano. La conclusione dell'A., secondo cui l'interesse degli studiosi giapponesi per Vico si lega in primo luogo alla percezione di un'alterità del filosofo napoletano rispetto al *mainstream* della cultura occidentale, appare senz'altro in linea con un'immagine ormai consolidata, mentre desta interesse, e meriterebbe di essere ulteriormente argomentata, l'osservazione secondo cui alcuni di essi avrebbero percepito una similitudine fra il contesto, politicamente e culturalmente subalterno della Napoli barocca, e quello del Giappone dopo la Rivoluzione Meiji.

[D. A.]

3. CAMPAGNOLA Francesco, recensione a *Vico e l'Oriente*, a cura di D. Armando, F. Masini, M. Sanna (Roma, TielleMedia Editore, 2008) in «Belfagor» LXVI (2011) 1, pp. 109-112.

4. CICCARELLI Pierpaolo, *Impossibilità di 'immaginare' e difficoltà di 'intendere'. Il contributo di Vico ad una archeologia del non concettuale*, in «Fogli di filosofia» I (2010), pp. 1-16.

Partendo dal presupposto che il destino della *Scienza nuova* è sempre stato quello di 'subire' una serie costante di attualizzazioni, Pierpaolo Ciccarelli riflette sul perché un tema estremamente attuale della filosofia contemporanea, quale è quello del «non concettuale», si presenti in Vico collocato «in un ambiente concettuale» (p. 2) di carattere metafisico, o per meglio dire ontologico, così poco attuale e contemporaneo. L'ipotesi di lettura dell'A. è pertanto quella secondo cui l'esigenza che induce Vico alla «metafisica ontoteologica» è di carattere critico e non dogmatico, per cui il 'compito' della *Scienza nuova* sarebbe quello di «collocarsi al principio, ossia incominciare laddove il pensiero umano comincia» (p. 9). Nelle pagine finali del saggio, quindi, Ciccarelli richiama l'avvertenza di Vico riguardo l'impossibilità di immaginare e la difficoltà di intendere: è impossibile immaginare come è altrettanto difficile intendere «la funzione di unificazione non concettuale del molteplice che Vico individua nei caratteri poetici con cui parlavano i primi uomini dell'umanità» (p. 10).

[A. Scogn.]

5. COSTA Gustavo, *Celestini e Inquisitori: Galiani, la Bibbia e la cultura napoletana*,

in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» V (2009) 1-2, pp. 593-620.

Per dichiarata volontà dell'A., questo articolo saggia le principali linee interpretative di un suo studio più ampio che di Galiani documenterà gli interessi nel campo della critica biblica del suo tempo, così innovando le ben note ricerche di Nicolini e di Ferrone che non hanno potuto consultare (perché in manoscritti e solo da poco ritornati in luce) le *Theses ex Scriptura sacra* del 1709, le relative *difese* e *censure* (1710), nonché le *denunce* contro Giacomo Laderchi, presentate da Alessandro Burgos e dallo stesso Galiani alla Congregazione del sant'Ufficio (pp. 593-594).

La *querelle* mette in campo temi d'interesse vichiano assai delicati a cominciare dallo scarto cronologico tra il testo ebraico della Sacra Scrittura e la Settanta, per giungere alla diffusa dottrina dei «preadamiti» di Isaac La Peyère che identificava la storia della Bibbia con i soli ebrei, essendo stato il Diluvio limitato alla Palestina (pp. 595-596). Sulla portata politico-culturale di questi temi l'interpretazione del Costa è assai penetrante, quando riconosce che la difesa dell'ortodossia non valse a Galiani l'esonero da critiche e contestazioni. Il che consente di avvicinarlo a Vico, deciso ad «ampliare la cronologia di Galiani» e ad inserire «nella *Scienza nuova*, il 'Supplimento della Storia Antidiluviana', [...], inconciliabile con l'ortodossia cattolica» (p. 600). Non solo, la comparazione tra le distanze galianee dal Cudworth e dal Selden e le polemiche del Vico contro la «cronologia del paganesimo» (p. 601) a favore della «Nuova Arte Critica» – conciliata con le ragioni della «filosofia dell'Autorità» (p. 606) e la condivisione con l'Auluisio della «leggenda della Settanta» (p. 609) – offrono materia teorica e sostegno docu-

mentario alla tesi complessiva di Costa, critico delle interpretazioni ancora fondate sull'inaccettabile opposizione di «un Galiani illuminato a un Vico oscurantista» (p. 603). La temuta condanna pubblica della santa Sede gravò sempre sull'opera del celestino e, insieme, agì da stimolo alla sua funzione culturale, svolta anche a vantaggio del vichismo: «Sta di fatto che non pubblicò più nulla [...] con evidente danno della cultura italiana che perse il contributo di un uomo di talento, capace di far progredire gli studi ecclesiastici. Lo studioso di scienza, di filosofia e di storia ecclesiastica si trasformò in un grande operatore di cultura, che non solo spianò la strada all'Illuminismo del Mezzogiorno, ma vide nascere dalla critica biblica a lui vietata la *Scienza nuova* di Vico» (p. 620).

[F. L.]

6. DE AMORIM Sertorio – NETO Silva, *Considerações sobre a gênese do conceito de barbárie na filosofia italiana*, in *História e Barbárie*, orgs. A. C. dos Santos, C. Pires, I. Helfer, Aracaju, UFS, 2009, pp. 269-288.

Il concetto di barbarie viene affrontato «in un senso ben preciso, cioè come *situazione di crisi*, sequela di un modo di pensare tipicamente francese, per il quale troviamo in Italia l'antidoto nell'*umanesimo* di Petrarca e nel *tardo-umanesimo* di Vico» (pp. 270-271). Con Petrarca infatti l'obbiettivo ultimo era quello «di trarre dagli antichi esempi di nobiltà ed eroismo e dunque imparare come essere ancora degni degli stessi allori» (p. 274). Si trattava perciò di cogliere non elementi stilistico-formali fini a se stessi ma 'l'anima' degli autori del passato. Se Petrarca indi-

viduava nella cultura francese il maggior ostacolo per conseguire tale obiettivo, per Vico è il razionalismo cartesiano a esprimere, con il suo rigetto delle forme immaginative e del *verosimile*, un nuovo contesto di crisi che assurge a livello di «dimensione civica umana», perché invasivo della stessa formazione dei giovani, di chi debba insomma riversare la «robusta fantasia» in quel «senso comune» che è la linfa di ogni contesto civile.

[A. S.]

7. FRANCHINI Raffaello, *Hobbes: il «quinto Autore» di Vico*, in ID., *Scritti per «Criterio»*, Introduzione, testi e indici a cura di R. Viti Cavaliere e R. Peluso, Napoli, Scriptaweb, 2010, pp. 245-258.

Questo saggio fa parte degli scritti di Raffaello Franchini per la rivista «Criterio», oggi raccolti in un volume a cura di Renata Viti Cavaliere e Rosalia Peluso. In esso Franchini riflette sui possibili punti di incontro tra il pensiero di Vico e quello di Hobbes, e lo fa a partire dagli scritti del filosofo inglese che Vico ha potuto verosimilmente leggere grazie alla biblioteca dell'amico Giuseppe Valletta. Da qui seguono, pertanto, una serie di riflessioni a partire da quella su un Vico laico – «non teocratico» (p. 246) – al quale si contrappone invece Hobbes che segue, invece, l'orientamento della chiesa d'Inghilterra. Tracce di letture hobbesiane, secondo l'A., sarebbero maggiormente presenti negli scritti del *Diritto universale* rispetto alla *Scienza nuova*, visto che «le citazioni [...] tacite sono [...] anche quelle che meglio e più convincentemente inseriscono Hobbes tra gli 'autori' del Vico» (pp. 252-253). Vico, infine «cui meglio si adatta la definizione di 'storicista'» (p. 256) è non

meno utilitarista di Hobbes, e non meno attento ai rapporti di forza, mentre la passione del filosofo inglese per la storia è testimoniata dalle tante osservazioni sparse nelle sue opere e dalla traduzione di Tucidide.

[A. Scogn.]

8. GILBHARD Thomas, segnalazione di G. CACCIATORE, *Storia, memoria, immagini tra Vico e Hegel* (in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XXXIII, 2003, pp. 199-208), in «Hegel Studien» XLI (2006), p. 371.

9. GILBHARD Thomas, segnalazione di D. EMUNDT, *Die Ordnung der Geschichte. Gemeinsamkeiten in den Geschichtsphilosophien von Vico und Hegel* (in *Der Gedanke. Sieben Studien zu den deutsch-italienischen Beziehungen in Philosophie und Kunst*, hrsg. v. W. Kaltenbacher, Würzburg 2004, pp. 37-71), in «Hegel Studien» XLI (2006), p. 311.

10. GILBHARD Thomas, segnalazione di J. RENDÓN ALARCÓN, *La historia y el derecho en Vico y Hegel* (in «Cuadernos sobre Vico» XVII-XVIII, 2004-2005, pp. 223-228), in «Hegel Studien» XLI (2006), p. 326.

11. GUIDO Humberto, *Figuras da imaginação: a historia das origens da sociedade civil em Giambattista Vico*, in *História e Barbárie*, orgs. A. C. dos Santos, C. Pires, I. Helfer, Aracaju, UFS, 2009, pp. 127-146.

Il tema centrale della presenza di una Provvidenza nella storia, scrive l'A., può essere esemplificata a partire dalle tre

denominazioni attribuite da Vico alla nuova scienza: «teologia civile motivata dalla provvidenza divina, filosofia dell'autorità e storia delle umane idee» (p. 132). Alla base, vi è il legame strettissimo che lega la provvidenza alla vita sociale, e dunque al concetto di ingegno, che lungi dal costituire, secondo l'uso corrente dell'epoca, l'esibizione da parte delle autorità ecclesiastiche di valori cristallizzati da opporre alle tesi razionaliste riguardo l'universo, il mondo e il governo degli uomini, rappresenta invece per Vico «la capacità umana di creare incessantemente le condizioni di vita nella società» (p. 129). Guido segue i passaggi che conducono Vico a vedere nell'uomo la capacità di costruire prima finzioni geometriche e algebriche, poi favole di idee e di eroi e poi nuovamente di creare «grandezze matematiche con cui interpretare l'universo e il mondo fisico» (p. 134). E il mondo delle nazioni, che procede secondo «le singolarità del corso della storia» riceve da Vico uno sguardo rivolto alle «uniformità delle umane idee relative alle utilità e alle necessità, entrambe poste alla base del diritto naturale delle genti primitive» (p. 135). Ebbene, se è indiscutibile che la riflessione metafisica «sia preposta alla scoperta dell'originario pensiero umano nato nel mondo barbaro [...], Vico affermò che da sola la riflessione metafisica non è capace di attingere l'evento storico originario del mondo civile, per cui è indispensabile la ricerca filologica, muovendo da dove i primitivi cominciarono a pensare umanamente» (p. 137). Dunque, solo «l'unione delle forze filosofiche e filologiche rende possibile lo svelamento del contenuto sopito del linguaggio degli antichi che passò per successive alterazioni attraverso le trasformazioni linguistiche» (p. 138). Nel suo complesso dunque, scrive Guido, «per Vico le età storiche anteriori all'età

degli uomini si configurano come l'apprendistato della ragione che avrebbe condotto le genti a celebrare i governi umani, i quali devono essere conservati con giustizia. La difesa delle istituzioni umane regolate dalla ragione si pone a fondamento di una nuova soggettività, propria dei tempi moderni, che delega all'individuo quel potere su se stesso con cui ciascuno esprime liberamente l'ideale della ragione: la concordia tra gli uomini e le nazioni».

[A. S.]

12. GUIDO Humberto, *Vico*, in *Os Filósofos. Clássicos da Filosofia*, vol. I «De Sócrates a Rousseau», a cura di R. Pecoraro, Petrópolis RJ, Editora Vozes, 2008, pp. 313-336.

In questa interessante raccolta di selezionati profili di pensatori antichi e moderni la breve ma densa sezione su Vico si colloca dopo le pagine dedicate a Locke, tra Leibniz e Hume. E il tema della collocazione storica del filosofo napoletano è uno degli assi centrali della presentazione di Humberto Guido, attento a ricostruire, in acuta sintesi, «o filósofo e o seu tempo», analizzando gli interessi della cultura napoletana tra Seicento e Settecento, dominata «[...] pe los embates entre conservadores e inovadores, um prolongamento da querela dos antigos e modernos que no Renascimento se limitava à literatura e que durante os Seiscentos passou a abarcar a esfera científica» (p. 313). Questa lettura consente di richiamare protagonisti e problemi tra scienza e filosofia a cominciare da Galileo e dal galileismo nell'Italia e nella Napoli del Vico (secondo un'impostazione ben nota in Italia grazie ai contributi fondamentali di Badaloni); consente, altresì, di

sottolineare il senso del ritorno degli antichi modelli (*in primis*, di Platone, Epicuro e Lucrezio), opposti ai moderni Hobbes, Spinoza e agli 'ateisti' napoletani in un clima tipico di 'ecletismo' culturale che appare al Guido sintetizzare la pluralità delle esperienze culturali in gioco, irriducibili al meccanicismo e al cartesianesimo. Lo attestano le scelte del filosofo napoletano, sintonizzate sui contenuti della cultura barocca: «Vico recebeu a influência do barroco em contraste com a tendência do Século das Luzes que adotava o cânone cartesiano de clareza e distinção. O estilo barroco se mostrava em consonância com o ecletismo napolitano, permitindo que aquela cidade se destacasse no período de refluxo da cultura italiana que, depois de Galileu Galilei, deixaria de ser o centro propagador de novas idéias, por força da reação católica à Reforma religiosa» (p. 314). Vico può, allora, essere considerato il rappresentante di un illuminismo, impegnato a rivalutare l'eredità dell'umanesimo europeo e a riabilitare gli *studia humanitatis*, filosoficamente ripensati con statuto scientifico circa il «conhecimento [...] das origens do mundo civil». Così si intitola il paragrafo dedicato alla *Scienza nuova* e a due principali direzioni speculative: la prima tesa a ripensare la «concepção tradicional de História e de Metafísica», la seconda, fondata sulla proposta di una storia «definida como metafísica da mente humana» (p. 315). In essa maturano i contrasti e, insieme, le acquisizioni del modello machiavelliano della storia come «propedeutica morale» e ampio «repertorio di situazioni» (*ibid.*) che Vico sviluppa in autonomia, enfatizzando il significato filosofico di un «vocabolario mentale comune» in grado di oltrepassare l'astratto scientismo della prima età moderna e il relativo «scetticismo» con «novos valores sociais» nel-

l'economia e nella politica, nella religione e nel diritto (p. 316). A quest'ultimo ambito sono dedicate osservazioni acute e penetranti, quando mantengono alto il confronto critico con le teorie neogiustinianistiche della cultura vichiana (innanzitutto con Grozio dopo il giusnaturalismo classico, medievale e tomistico), guardando alle proposte del filosofo del *Diritto universale* sulla lingua antica della religione e del diritto e le successive interpretazioni nelle *Scienze Nuove*, fino all'ultima, quando «para adentrar a sabedoria poética que conservou os princípios da vida em sociedade durante a barbárie» (p. 318). Si tratta di un motivo che, a giudizio del Guido, si sviluppa su coordinate già presenti nel libro II del *Diritto universale* (di cui si offrono brani significativi in appendice, pp. 327-334), favorendo la comprensione della vichiana «nova arte crítica», dell'originale sintesi di filologia e filosofia, riferita al mondo del *certum*, delle «necessidades e utilidades humanas da vida sociável» (p. 320) e della «Provvedenza Divina», intesa «como o movimento dialético da história», una «força imanente que sustenta as ações humanas, fazendo frutificar a racionalidade e a sociabilidade» (pp. 321-322). Ma la presentazione di questi e di altri temi del pensiero di Vico non si arresta al compito, pur meritorio, di farne uno dei grandi protagonisti della «investigação social do seu tempo» (p. 320), da sottrarre alla fisionomia di pensatore di retroguardia o a quella non meno insoddisfacente di filosofo solitario e incompreso, destinato a precorrere Hegel, secondo la nota tesi crociana (p. 321). Guido, infatti, non si sottrae alla tentazione di definirne l'«attualità» con un discorso che si riferisce a Edmund Leach, studioso di Lévi-Strauss, per evocarne la critica al materialismo moderno. A questo si oppongono la verità della «poesia do pensamento pri-

mitivo» e l'invito a considerare l'uomo qual è senza astratte 'sovrastutture'. E ciò viene da pensare anche avvicinando Vico a Marx e alla grande tradizione della cultura occidentale (p. 323) cui si affiancano, infine, con audaci intuizioni storiografiche, le riflessioni antipositivistiche sulla «tópica sensível» di Roland Barthes (p. 324). Certo si tratta di osservazioni stimolanti che hanno il sapore di suggestioni personalissime di letture; si sforzano di indicare oggi possibili aperture sul problema Vico, ma non possono rispondere al tema che la sezione finale propone, trattando di «percurso e influências» (p. 323).

[F. L.]

13. IACONO Alfonso M., *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Bruno Mondadori, Milano, 2010, pp. 194.

Questo libro accoglie il concetto vichiano di *verosimile* all'interno di un'ampia disamina delle diverse declinazioni della *mimesis*.

Lungo un percorso articolato e poliedrico, la rappresentazione viene letta nella sua valenza di sostituto, di copia, di imitazione, con una particolare attenzione per lo spazio che sempre si crea tra il modello e la copia, tra la rappresentazione e la realtà rappresentata, spazio caratterizzato non soltanto dalla somiglianza ma anche dalla differenza; spazio nuovo, anche, 'mondo intermedio' che nasce da un atto creativo, non di rado però condannato alla definizione di illusione, inganno, falso. È la condanna platonica, ed è, sul piano della ridefinizione della ragione moderna, la condanna di Descartes. Proprio l'assimilazione cartesiana del verosimile al falso costituisce, com'è noto, l'obiettivo polemico di Vico,

il quale compie invece operazione tutta diversa. Riconoscendo infatti al verosimile il suo essere 'intermedio tra il vero e il falso', collegandolo al senso comune, Vico ne recupera la particolare prossimità al vero; in tal modo ci si può interrogare sulla verità di ciò che 'è creduto vero', dandovi dignità epistemologica. Quella del senso comune è certo una verità 'soggettiva', ma condivisa, che dunque porta con sé il punto di vista dell'altro; e il rapporto, il confronto con l'altro, costringe a ridefinire il rapporto tra realtà e verità, conducendo ad una prospettiva 'interna' della verità, non oggettivante.

[M. R.]

14. LONG Andy – STRONG Tom, *Social Constructionism Sources and Stirrings in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge U. P., 2010, pp. 402.

Fonti e spunti del «costruzionismo sociale» – ossia l'idea che «noi siamo esseri umani costruiti mediante l'essenziale immersione in un mondo esperienziale condiviso con altre persone» (p. 5) – sono il tema di questo ampio studio di psicologia, che interpella dalla fenomenologia all'ermeneutica, dal marxismo alla psicologia evoluzionista, da Wittgenstein a Bateson a Foucault ai teorici contemporanei, e dedica il proprio capitolo di apertura a Giambattista Vico. Qui (pp. 12-29), la presentazione del pensiero di Vico insiste particolarmente – con ampio ricorso alla lettura di I. Berlin – sul suo anticartesiano e sul carattere storico della conoscenza e della stessa umanità dell'uomo e sottolinea l'emersione in Vico di «una nuova forma di conoscenza», che va aggiunta alle «forme tradizionali della conoscenza deduttiva (*a priori*) ed empirica (*a posteriori*) [...]», ossia quel-

la della immaginazione ricostruttiva», necessaria a «comprendere le persone» nella loro individualità e differenza (p. 19). Segue un'esposizione del carattere sociale del linguaggio, fondato sul 'senso comune', la quale, come la stessa analisi della «idea di costruzione» in Vico e la rilettura del suo concetto di 'provvidenza' nel senso di un processo eccedente le responsabilità individuali, i cui risultati sono effetto di imprevedibili interazioni tra le persone e nel tempo, accentua fortemente le 'anticipazioni' in lui riconoscibili di tendenze di pensiero a venire. Vico quindi anticipa Marx e Engels nel principio che «l'ordine delle idee deve seguire quello delle istituzioni»; anticipa la «etnometodologia di Harold Garfinkel e la sociologia drammaturgica di Erving Goffmann» nell'idea che noi si possa conoscere molto di più dell'esperienza umana di quanto non si possa conoscere della natura non-umana (p. 15); anticipa il concetto di comprensione di Dilthey e il *Methodenstreit* neokantiano d'inizio Novecento nell'idea già citata della «immaginazione ricostruttiva» (p. 19); anticipa Foucault nel principio «incredibilmente moderno che i modi condivisi della comprensione costruiscono la forma di quel che è ciò che viene compreso», nonché «presagisce recenti prospettive riguardo alla relazione tra relazioni sociali e risorse discorsive» (p. 21); anticipa, ancora, nell'idea di un «giudizio pre-riﬂessivo», la fenomenologia e Wittgenstein, come pure gli «attuali lavori di Harré e Shotter» (p.28). Segue una discussione degli spunti che, secondo gli Autori, possono essere utilmente mutuati da Vico a vantaggio della pratica terapeutica, come la consapevolezza «che ogni senso comune assunto come dato di fatto, o ogni narrazione che ci colpisce come vera, non è che uno dei molti modi possibili di mettere insieme il modo in cui

l'esperienza è o deve essere», donde l'invito alla mossa terapeutica di fare spazio ad altri significati possibili, mediante «quel che filosofi successivi descriveranno come la 'decostruzione'» dei significati «fossilizzati o feticizzati» (p. 26).

[L. P. C.]

15. LUNGU Gabriela, *Poetry: Primitive Form of Language in the Philosophy of Giambattista Vico*, in «Revista Românească pentru Educatie multidimensională» II (2010) 3, pp. 27-34.

Il saggio (in lingua rumena, nonostante il titolo in inglese) si sofferma sulle tematiche del linguaggio e della poesia nel pensiero di Vico e propone un'interpretazione dei loro rapporti che fa centro in particolare sulla prima età dell'umanità. Qui, sottolinea l'A., tra linguaggio e poesia vi è un rapporto di identità, fondato sul carattere creativo e non denotativo della parola. La poesia, in qualità di primo linguaggio dell'uomo, è ciò mediante cui egli crea il proprio mondo.

[L. P. C.]

16. MONTANO Aniello, *Giambattista Vico poeta dell'alba*. Napoli, Arte tipografica editrice, 2008, pp. 12.

Questo raffinato e breve saggio di Aniello Montano costituisce il testo della prolusione per l'inaugurazione di una mostra su Napoli e la sua storia organizzata nel 2008 dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. «Vico è 'poeta dell'alba' per quel suo tentare di capire l'individuo 'nel suo momento sorgivo, quale è prima di ogni sistemazione teorica, quale è nel

suo darsi nell'esperienza, nel suo farsi nell'esperienza» (p. 11). Di Vico «poeta dell'alba» – secondo una felice definizione di Giuseppe Capograssi – l'A. ricostruisce pertanto in maniera icastica ed efficace i rapporti interpersonali e culturali con gli intellettuali napoletani, le frequentazioni accademiche, oltre che le influenze assorbite dalle letture dei libri che Vico poteva leggere nella biblioteca di Giuseppe Valletta.

[A. Scogn.]

17. ORIGO Gaetano, *D'Andrea, Vico e Spaventa lettori e interpreti della filosofia moderna*, Roma, Bibliosofica, 2009, pp. 141.

L'A., in maniera davvero molto confusa e attraverso un linguaggio eccessivamente roboante cerca di proporre un confronto tra D'Andrea, Vico e Spaventa. Punto di partenza della riflessione è la constatazione che D'Andrea e Vico possono essere entrambi considerati interpreti della filosofia moderna e protagonisti della scena giuridica del Settecento grazie a «due referenti storico-filosofici che penetrano fecondamente nella [loro] ricerca» (p. 79), e cioè l'atomismo e l'ingegno inventivo. Successivamente l'A. ripercorre i tratti principali del pensiero di Spaventa, mettendone soprattutto in rilievo quelli in comune con la filosofia di Vico: «Spaventa non si lascia sfuggire alcunchè, per dimostrare non solo l'originalità delle meditazioni del filosofo napoletano, ma altresì la precursoricità di un indirizzo nuovo offerto dal Vico nei confronti della medesima tradizione italiana che si arricchisce ulteriormente, espletando orgogliosamente l'indirizzo filosofico-filologico esatto dall'ingegno quando è esaltato come verace potenza creativa» (p. 42).

[A. Scogn.]

18. PEREIRA FILHO Antonio J., *O riso de Ulisses: Sabedoria e Barbárie em Vico*, in *História e Barbárie*, orgs. A. C. dos Santos, C. Pires, I. Helfer, Aracaju, UFS, 2009, pp. 76-89.

L'A. inserisce la riflessione di Vico su sapienza e barbarie nel contesto economico del tempo, quando l'espansione mercantile aveva rivelato la fragilità delle istituzioni feudali e il contatto con il Nuovo Mondo aveva mostrato la profonda diversità dei costumi. Di qui la scoperta dell' 'altro', del 'selvaggio', e la varietà di prospettive in cui inquadrare questo fenomeno. Vico prende le distanze tanto dal modello contrattualistico hobbesiano quanto da quello sostanzialistico proprio dei teorici del diritto naturale, accentuando la stretta relazione tra 'natura umana' e situazione concreta, storica, temporale, dove per *natura delle cose* intende l'idea di *genesi storica* o *nascimento*, e dove, spinozianamente, 'l'ordine delle idee deve procedere secondo l'ordine delle cose'. Analogamente, Vico non può non rigettare l'immagine cartesiana di una mente 'pura' nel momento in cui difende l'idea di una mente 'incarnata' nel tempo e nella storia, «luogo di rotture e differenze espresse nell'attività simbolica che inaugura il mondo della *prassi*, o mondo umano» (p. 80). Di qui la posizione vichiana rispetto al mito, considerato come prima forma di linguaggio, e dunque in antitesi sia a una forma di contrattualismo originario della società, sia all'atto creativo di isolati legislatori. Esiste invece uno sviluppo, irregolare e apparentemente anomalo, che costituisce il corso delle nazioni, nel quale vanno individuati i momenti cruciali di passaggio. Uno di questi può essere esemplificato dal celebre Canto IX dell'*Odisea*, che vede contrapposti Polifemo e Ulisse; ebbene, nell'ottica vichiana siamo di fronte a «due mentalità o 'or-

dine di idee' mostrate in due forme di espressione linguistica: la parola mitica, originaria, gestuale e violenta – rappresentata dal gigante – e il discorso retorico di Ulisse, anch'esso tuttavia accompagnato da violenza» (p. 83); un discorso che presenta quelle tracce di ironia, che per Vico appartiene al tempo della riflessione. Dunque nell'incontro descritto da Omero la lotta di Ulisse «contro le potenze mitiche primitive è segnata da una rottura con il mondo espressivo di una mentalità arcaica che non vede un intervallo o una distanza tra il nome e la cosa» (p. 84). Polifemo è vittima della sua incapacità di uscir fuori da una dimensione esclusivamente corporea, e non può che soccombere davanti all'astuzia che si nutre di un nuovo rapporto con la vita civile. Va perciò sottolineata la parola come «forza attiva, dinamica e liberatrice che opera nel tempo imprimendo il suo carattere di valore e di norma» (p. 86), nonché il rapporto tra poesia a prosa come forme legate alla *praxis*. In questo senso l'A. accenna al rapporto con Hegel, chiarendo però che l'obbiettivo del filosofo tedesco era di cercare nella storia gli elementi che avessero una relazione immediata con l'Assoluto, laddove per Vico si tratta di andare alle radici rintracciabili o immaginabili di un processo che rivela progressivamente la coscienza umana.

[A. S.]

19. SÁNCHEZ ESPILLAQUE Jessica, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, Sevilla, Fénix Editora, 2010; *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Sevilla, Fénix Editora, 2009.

Usciti in rapida successione i due libri rappresentano momenti distinti dell'unitario progetto dell'A. di rivisitare il com-

plesso fenomeno – artistico-letterario, scientifico-filosofico e storico-culturale – rappresentato dal Rinascimento alla luce della tesi di Ernesto Grassi della natura essenzialmente filosofica dell'«umanesimo retorico» e della sua attualità per quanti cercano risposte adeguate non solo alla crisi delle discipline umanistiche bensì alla più generale condizione problematica della società contemporanea dominata dalla 'ragione tecnologica'. In questa prospettiva l'A. si confronta criticamente con il dibattito storiografico e le interpretazioni filosofiche del Rinascimento, fortemente segnate dalla contrapposizione tra continuità e rottura, sottolineando i limiti di un approccio meramente letterario all'umanesimo retorico rinascimentale che, secondo l'A. rappresenta un modello di pensiero 'integrale' in grado superare il razionalismo astratto e la distinzione tra scienze positive e *studia humanitatis*. La proposta filosofica dell'A., abbozzata nello studio metodologico e storiografico sul Rinascimento, si precisa ulteriormente nel denso saggio dedicato ad Ernesto Grassi e la filosofia dell'umanesimo; in particolare sul contesto storico e speculativo dell'intreccio del problema sulle origini del pensiero moderno, che Grassi indica non in Cartesio e nel problema del fondamento della conoscenza bensì nel problema della parola. La riabilitazione dell'umanesimo retorico rinascimentale nell'opera grassiana viene ricostruito dall'A., nel primo capitolo, a partire dai primi scritti degli anni Venti e Trenta del Novecento animati dall'esigenza di unire teoria e *praxis* e in costante dialogo con il dibattito filosofico europeo. Dopo il trasferimento nel 1928 a Friburgo, in particolare, in Grassi si manifesta chiara l'esigenza di un ripensamento dei fondamenti del filosofare alla luce della critica heidiggeriana della tradizione metafisica occidentale e della rivendicazione della premi-

nenza della parola metaforica sulla ragione astratta. L'A., passa poi ad investigare i testi e i problemi filosofici che occuparono Grassi per i successivi quarant'anni. Nel secondo capitolo l'esegesi della riabilitazione filosofica grassiana dell'umanesimo retorico va di pari passo con la correzione dell'interpretazione dell'antiumanismo del maestro che, per il filosofo milanese, sottolineando la superiore funzione conoscitiva della parola poetica come luogo di disvelamento dell'essere risulta consentanea alla sua proposta di indicare nella logica inventiva dell'umanesimo retorico rinascimentale un'adeguata risposta all'astratta ragione e all'idealismo del razionalismo moderno. Alla lettura heideggeriana dell'umanesimo quale semplice antropologia, Grassi contrappone lo storico comparire dell'Essere nel e per il linguaggio poetico come problema centrale dell'umanesimo, almeno fino all'avvento del neoplatonismo che ne segna la fine.

L'A., nel terzo capitolo, scandaglia alcuni dei problemi filosofici fondamentali dell'umanesimo retorico rinascimentale presenti nelle opere di Bruni, Valla, Vives, Poliziano, dalle quali emerge la funzione filosofica della facoltà immaginativa ed ingegnosa delle mente umana, riflessa nella capacità disvelatrice della metafora e della narrazione poetica, la distinzione tra filosofia critica e filosofia topica. «Este umanismo retórico establece un nuevo modo de filosofar noético no 'metafísico' (esencialista) que parte de la palabra y no del ente, razón por la que los humanistas (para primero diferenciarse de los escolásticos y después de los racionalistas), prefieren llamarse 'gramáticos', o sea 'filólogos' en lugar de 'filósofos'». (p. 169).

Alla retorica intesa come mera arte di persuadere, l'A., sulla scia di Grassi, contrappone la ragione poetica della tradizione umanista italiana culminata nella 'filosofia ingegnosa' di Vico che come è noto, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, diviene centrale nella riflessione del filosofo milanese, avviata fin dal 1940, sulle origini del pensiero moderno.

Vico opera una vera e propria inversione della concezione metafisica tradizionale con il rifiuto di concezioni filosofiche aprioristiche fondate sugli enti di ragione; il *verum-factum* vichiano, infatti, trasforma completamente il concetto di verità non più identificata con il processo razionale ma con lo svelarsi del reale storia. L'immaginazione rende il soggetto capace di trarre la struttura dell'Essere dal nascondimento per mezzo della metafora realizzata dell'*ingenium*.

Per l'A., l'interpretazione grassiana dell'umanesimo italiano e del pensiero vichiano costituisce il punto di partenza per superare, nella prospettiva di un auspicabile ed auspicato 'umanesimo integrale', la distinzione e contrapposizione tra le scienze della natura e le cosiddette scienze umane frutto della separazione tra le parole e le cose nell'età della «barbarie della riflessione».

[R. M.]

20. VANZULLI Marco, recensione a R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico* (Napoli, Liguori, 2006), in «Filosofia Politica» XXII (2008) 2, pp. 301-302.

NORME PER I COLLABORATORI

1. Gli articoli devono pervenire alla redazione in lingua italiana e in duplice copia, rispettivamente a stampa e in formato elettronico (preferibilmente servendosi del programma di scrittura Word di Windows). Non devono di norma superare le 40 cartelle per i *Saggi*, pari a 130.000 battute (cioè un totale di caratteri comprensivo di spazi e note), le 25 per le *Schede e spunti*, pari a 80.000 battute, le 10 per le *Recensioni*, pari a 37.000 battute, e le 3 per le schede dell'*Avvisatore bibliografico*, pari a 4.500 battute. Per la sezione *Saggi* si richiede agli Autori un breve *abstract* in lingua inglese.

2. I *Saggi* e le *Schede e spunti* possono essere suddivisi in paragrafi, ma non in sottoparagrafi. Non si rimanda a bibliografie poste a fine articolo. Le *Recensioni* non hanno apparato di note.

3. Le prime bozze dei *Saggi* saranno inviate agli Autori che si impegnano a restituirle nei tempi indicati dalla redazione. Sono escluse integrazioni ai contributi in bozza.

4. Per le citazioni vanno rispettati i seguenti criteri esemplificati:

Per le note dei *Saggi* e delle *Schede e spunti*:

G. VICO, *Le orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982.

ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.

R. WESTFALL, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, 1989.

G. RAVASI, *Simbolo ed ermeneutica biblica*, in *Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Milano, 1988, pp. 3-30.

M. A. RIDONI, *Un dialogo del Tasso: dalla parola al geroglifico*, 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 (1711)</i>
<i>Risp. II</i>	<i>Risposta (1712)</i>
<i>Sn25</i>	<i>Scienza nuova (1725)</i>
<i>Sn30</i>	<i>Scienza nuova (1730)</i>
<i>Sn44</i>	<i>Scienza nuova (1744)</i>
<i>Sin.</i>	<i>Sinopsi del Diritto universale</i>
<i>De uno</i>	<i>De uno universi iuris principis et fine uno</i>
<i>Vita</i>	<i>Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo</i>

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

XXX (2000)

F. TESSITORE, *Trent'anni*; A. VARVARO, *In memoria di Giorgio Fulco*; G. FULCO, *Precisazioni e interrogativi per un ammiratore di Vico*; L. BIANCHI, «E contro la politica de' Governi di Baile, che vorrebbe senza Religioni poter reggere le Nazioni»: note su Bayle nella corrispondenza di Vico; M. SANNA, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda lockiana»*; A. STILE, «La corpulenza del Padre Malebranche»; P. TOTARO, *Il «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.

XXXIX (2009) 2

ENRICO NUZZO, *Spazi e tempi del Mediterraneo nella storia vichiana della civiltà. Il Diritto universale.*

SCHEDE E SPUNTI

ANGELA CATELLO, ALESSANDRO STILE, *Tiepolo, Vico e il 'mito di Venezia'; MASSIMO CACCIARI, GIUSEPPE CACCIATORE, ENRICO NUZZO, MANUELA SANNA, CARLO SINI, FULVIO TESSITORE, Note su Vico. Storia, linguaggio, natura, di Vincenzo Vitiello; ANDREA SANGIACOMO, Vico e la vocalità del linguaggio nella storia della critica.*

XL (2010) 1

FULVIO TESSITORE, *Quarant'anni; FABRIZIO LOMONACO, I quarant'anni del «Bollettino del Centro di studi vichiani».*

SCHEDE E SPUNTI

FACOLTÀ E COSCIENZA. 'MODERNITÀ' DEL DE ANTIQUISSIMA: MANUELA SANNA, *Dallo scire al conscire: un moderno itinerario cognitivo; GERI CERCHIALI, La 'natura integrale' dell'uomo. Coscienza e facoltà nel De antiquissima itaorum sapientia; ROSARIO DIANA, Depotenziamento del cogito e disappartenenza dell'io. In margine al De antiquissima; LEONARDO PICA CIAMARRA, Su un ritratto apocrifo di Vico diffusissimo in rete.*

XL (2010) 2

GIUSEPPE CACCIATORE, *Ricordo di Stephan Otto*; FULVIO TESSITORE, *Di Vico e di altri storicisti anti-illuministi*; PAOLO CRISTOFOLINI, *La Pratica di questa Scienza. Un problema di interpretazione storica*; GUSTAVO COSTA, *Monsignor Celestino Galiani e G. B. Vico*

SCHEDA E SPUNTI

Note su Tra religione e prudenza. *La 'Filosofia pratica' di Giambattista Vico, di Enrico Nuzzo. Contributi* di GIUSEPPE CACCIATORE, MAURIZIO CAMBI, MAURIZIO MARTIRANO, FULVIO TESSITORE; *Note su* Filosofia e politica nel pensiero italiano fra Sette e Ottocento. Francesco Mario Pagano e Gian Domenico Romagnosi, *di Carla De Pascale. Contributi* di FABRIZIO LOMONACO, LAURA MOSCATI, FULVIO TESSITORE, CARLA DE PASCALE

MATERIALI PER L'EDIZIONE CRITICA

GIORGIO PINTON, *The Maximilian Wildenstein's De uno and De constantia*

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)
- 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)
- VIII. *La Scienza nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini, con la collaborazione di Manuela Sanna (Napoli, A. Guida, 2004)
- XI. *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di Manuela Sanna (Napoli, Morano, 1992)
- XII/1. *Varia. Il 'De mente heroica' e gli scritti latini minori*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (Napoli, A. Guida, 1996)
- XII/2. *Le iscrizioni e composizioni latine*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (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, 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)*
49. Raffaele Ruggiero, *Nova scientia tentatur. Introduzione al Diritto universale di Giambattista Vico*

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

Comitato direttivo: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, 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 VII, 2010, 1/2

TESTI

AUTORI VARI

*Varj componimenti per le nozze degl'illustrissimi et eccellentissimi Signori D. Adriano
Carafa duca di Traetto, conte del S.R.I. grande di Spagna, etc. e D. Teresa Borghesi de'
prencipi di Sulmona, di Rossano, etc.*

Riproduzione facsimile dell'edizione Napoli 1719

Nota editoriale

Indice del volume

SAGGI

SILVIA CAIANIELLO, *La federazione delle parti. Sul concetto di individuo in Rudolf
Virchow*

RUDOLF VIRCHOW, *Atomi e individui* (1859)

ROBERTO EVANGELISTA, *«Imperium in imperio». Il rapporto uomo-natura in Spinoza*

GIUSEPPE D'ANNA, *Ontologie della resistenza. note sul concetto di materia
in N. Hartmann e G. Lukács*

STRUMENTI

DAVID ARMANDO, *Raccogliere lettere. Le «Vico collaborations» di Jack W. Stauffacher
e Dennis Letbetter*

LEONARDO PICA CIAMARRA, *«New Science Theater». Intervista a Martin Reckhaus*

PAOLO LA MARCA, *«Tetsugaku Manga». La filosofia occidentale nei fumetti giapponesi*

Finito di stampare nel giugno 2011
dalla GRAFICA EDITRICE ROMANA srl
Via Carlo Maratta, 2/b - Roma
Tel./Fax 06.57.40.540
graficae1@graficaeditriceromanasrl.191.it
