

BOLLETTINO DEL CENTRO  
DI  
STUDI VICHIANI

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

Anno XLI  
2/2011

Terza serie



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno XLI - 2/2011 - 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](mailto:clienti@storiaeletteratura.it)  
IBAN: IT58C0306903200100000064728  
BIC: BCI TIT MM

**[www.storiaeletteratura.it](http://www.storiaeletteratura.it)**

BOLLETTINO DEL CENTRO  
DI  
STUDI VICHIANI

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

*diretto da*

Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Giarrizzo, Fulvio Tessitore

*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](mailto:stile@unina.it).



## SOMMARIO

MANUELA SANNA, FULVIO TESSITORE, In ricordo di Giangaleazzo Visconti	p.	7
LEON POMPA, Reflections on the Ideal Eternal History	»	15

## SCHEDE E SPUNTI

STEFANIA DE TOMA, «Ecco l'origine delle scienze umane». Aspetti retorici di una 'contesa' intorno al <i>De antiquissima italarum sapientia</i>	»	35
ROSARIO DIANA, Disappartenenza dell'Io. Berkeley e Beckett	»	55

## RECENSIONI

G. VICO, <i>La méthode des Etudes de notre temps</i> , a cura di A. Pons (Manuela Sanna)	»	73
JOSÉ M. SEVILLA, <i>Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega</i> (Fulvio Tessitore)	»	76
FABRIZIO LOMONACO, <i>New Studies on Lex Regia: Right, Philology and Fides Historica in Holland between the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries</i> (Diego Lucci)	»	82
«Cuadernos sobre Vico» XXIII-XXIV (2009-2010) (Raffaele Carbone)	»	85
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	»	93



## IN RICORDO DI GIANGALEAZZO VISCONTI

Entrai in quello che allora si chiamava «Centro di studi vichiani» proprio l'anno nel quale era appena uscito il volume delle *Orazioni inaugurali*, primo dell'edizione critica vichiana inaugurata da Pietro Piovani, ma conobbi Giangaleazzo Visconti qualche anno dopo essere venuta in contatto con questo suo lavoro. L'ipotesi di un'edizione critica nazionale delle opere di Giambattista Vico era stata da non moltissimo formulata, nel secondo volume del «Bollettino del Centro di studi vichiani» del 1972, dietro la spinta tenace di uno studioso che doveva proprio alla lettura di Vico gran parte della sua formazione intellettuale, vale a dire Pietro Piovani. Ci si poteva chiedere, all'epoca, quanto e se fosse necessaria un'edizione critica delle fatiche vichiane, già tutte pubblicate e commentate generosamente da Benedetto Croce, e soprattutto da Fausto Nicolini. A partire da quella *Bibliografia vichiana* del 1904 nella quale Benedetto Croce aveva raccolto carte e documenti che fecero parte dopo la sua morte di quella preziosissima *collectio viciana*, che si consulta ancora intatta nella suggestiva casa napoletana di Croce. Quando, a partire dal 1911, si associò all'impresa anche Fausto Nicolini, che collaborò da allora in poi a tutti i lavori vichiani progettati da Croce, si delineò in maniera più che chiara quel che avrebbe da allora in poi condizionato la lettura di Vico da parte delle successive generazioni. La grafia vichiana divenne chiara ed accessibile anche attraverso un'agevole e moderna – nonché spregiudicata – punteggiatura, un carattere unico in luogo delle continue diversificazioni d'autore, al fine inequivocabile di offrire un Vico di più agevole lettura a eterogenei strati di lettori. La proposta di Piovani mirava, con una richiesta di seria scientificità, a mettere in crisi questa operazione culturale,

proponendo di far emergere, con un'edizione critica provvisoria ma rigorosamente attendibile, un itinerario filosofico e uno filologico insieme. Così come Vico stesso avrebbe voluto.

L'edizione critica di Vico in quegli anni riparte, come necessario in un approccio ecdotico rigoroso, dal testo vichiano e dall'allestimento scrupoloso di commentari, note e studi critici dedicati all'autore. L'animato dibattito che trovò posto sul «Bollettino» a partire dal 1973 plaudeva alla richiesta di Piovani e concordava con convinzione alla necessità di proporre non tanto, o almeno non soltanto, comprensibile, quanto piuttosto fedele alle sue ultime volontà, quasi sempre laboriose e tormentate. «La filologia è arida» – per dirla con parole di Visconti – «se si chiude nel suo tecnicismo, ma se, vichianamente, è unita alla filosofia, allo studio dell'uomo e del suo progredire nella storia, diventa luce che illumina, e con la parola che sorge dall'anima mette in contatto le anime fra loro». Riportare alla luce e conferire adeguata dignità alle opere latine del filosofo napoletano, che, proprio perché latine, rischiano di non essere prese in giusta considerazione, fu uno dei suoi più espliciti e chiari propositi. E Piovani capì subito che per portare a termine questo tipo di operazione occorreva un latinista esperto e, soprattutto, duttile, che fosse per l'appunto in grado di mettere armonicamente insieme il piano filosofico con quello filologico.

Conobbi dunque Visconti solo in seguito, quando era oramai al lavoro sui volumi successivi alle *Orazioni*; a partire dai *Varia* fino al più recente sulle *Iscrizioni e composizioni latine*, cominciammo a prendere l'abitudine di sentirci o di scriverci. In quei periodi nei quali veniva spesso ricoverato in ospedale, pregava qualcuno dei suoi familiari o amici di farlo per lui; sopra tutti, il nipote Mario. Spesso aveva bisogno di aiuto nelle biblioteche napoletane, per le infinite ed estenuanti verifiche cui sottoponeva i testi, e che gli risultavano difficili per la lontananza e anche per quei tanti acciacchi dei quali sempre si lamentava. Inutile dire che io lo aiutavo molto volentieri. Non soltanto perché mi ricopriva di ringraziamenti e riconoscimenti, o perché mi faceva divertire promettendomi sempre di comporre un ditrambo per tessere le mie lodi, ma evidentemente perché il contraccambio era ingente, nel senso che imparavo moltissimi segreti di un mestiere che conoscevo ancora poco, provenendo da studi molto teorici. Prima di tutto, la cura di cui ha bisogno una buona edizione critica, e il tempo spaventosamente lungo che occorre per licenziarla. Soprattutto, per sentirla davvero conclusa.

Ho imparato anche che un lavoro deve essere controllato fino alla fase finale, fin nelle minuzie, e questo veniva fuori anche dal tempo e dall'energia che senza risparmiarsi Visconti dedicava alle stampe delle immagini, che questo ultimo suo volume raccoglieva numerose. «Siamo nel terzo millennio» – era solito dire quando tuonava contro i cattivi risultati che gli venivano presentati per qualcuno dei suoi, come li chiamava, «disavventurati volumetti». Sulla resa tipografica e la risoluzione delle immagini era severissimo: avrebbe senz'altro rinunciato alla pubblicazione di fatiche durate molti anni se non lo avessero soddisfatto. Nel volume su *Le iscrizioni e le composizioni latine* del 2004 trovano posto iscrizioni e versi latini spesso trascurati proprio perché appartenenti alla produzione latina di Vico, per la prima volta raccolti in una veste autonoma; e gli epigrammi e le composizioni sono offerti insieme, accanto alle iscrizioni e ad altre composizioni latine, in un elegante volume che mette a disposizione anche le immagini allegoriche che accompagnavano i testi.

L'edizione delle *Orazioni* fu senza dubbio il lavoro più importante che mise a punto per il Centro, impostato filologicamente sulla scia del saggio di Salvatore Monti, al quale era legato da grande e corrisposta stima, *Sulla tradizione e sul testo delle Orazioni inaugurali di Vico*, uscito nel 1977. Un forte debito peraltro Visconti, per sua stessa ammissione, lo contrasse con gli studi di Marcello Gigante, che sempre ricordò con affetto profondo.

Nel 1982 presso Il Mulino esce dunque il volume delle *Orazioni inaugurali I-VI*, che pubblica le sei lezioni inaugurali tenute da Vico tra il 1699 e il 1707 dopo aver ottenuto la cattedra di retorica all'Università di Napoli. Questi testi vengono decisamente stroncati dalla perenne insoddisfazione del Vico stesso nella sua *Autobiografia* e condannati così dal suo stesso autore a non essere mai pubblicati, ma non per questo distrutti. Il testo originale è stato perduto, e per la prima volta viene da Visconti pubblicata la versione dei manoscritti conservati presso la Biblioteca «V. Emanuele III» di Napoli: il ms. XIII B55, che contiene anche le *Emendationes* ai cinque discorsi, e il ms. XIII B36, che include anche la dedica autografa di Vico a Marcello Filomarino. Queste correzioni al testo – secondo la ricostruzione di Nicolini – non si riferiscono alla trascrizione che ne è stata tramandata, quanto piuttosto a una redazione precedente e sicuramente dispersa. Nell'attento riordinamento che Visconti propone degli esemplari delle *Orazioni* emerge con esemplare chiarezza quella stessa smania di toccare e ritoccare che

caratterizza in particolare il travaglio delle varie redazioni della *Scienza nuova*. Anche in questo caso, ci troviamo di fronte a un Vico che continua a correggere senza tregua e anche a ricopiare. Visconti ribadisce con la sua edizione come e perché le *Orazioni* abbiano costituito «il primo germe, il primo avvio del cammino del suo pensiero» nel suo costante rifacimento.

Sotto la guida solerte e preziosa di Antonio Garzya, da Visconti adottato come punto di riferimento non formale, il suo *numen prae-sens*, Visconti passa al setaccio la tradizione relativa alle stampe, dal Settecento in poi, del testo delle *Orazioni*, inaugurando così anche un'impronta molto peculiare dell'edizione vichiana promossa dal Centro di studi vichiani. Ma il contributo forse più originale che Visconti ha offerto nella prova ecdotica è stato quello relativo all'ortografia e all'uso, da parte di Vico, dei termini latini nella loro diretta derivazione dai termini greci, come *auctoritas - causa - coelum*. Di questi darà poi un'ampia disamina nel saggio presentato al convegno su *L'edizione critica di G.B. Vico: bilanci e prospettive* tenutosi a Napoli nel 1996, dimostrando in maniera convincente come fosse stretto il legame, e tenace, fra il pensiero filosofico di Vico e la forma, mutevole nei tempi e nelle opere, delle lezioni adottate di alcuni termini. Visconti fece sua, in questo caso, la convinzione passatagli da Garzya, che «tutti i problemi di critica testuale e di ecdotica sono problemi storici e ciascuno di essi va affrontato nel suo particolare». Secondo Visconti il problema della forma rappresenta, per l'editore critico, il problema che genera un maggior numero di incertezze e di dubbi, soprattutto per il suo carattere mutevole nel tempo.

La forma *caussa*, per esempio, per Vico rigorosamente con la doppia *-ss* per sottolineare la discendenza diretta da *cavissa* nel suo uso più specificamente segnalato dal Voss, serve a Visconti a far emergere la natura più propriamente giuridica del termine nelle mani di un Vico *iuris peritus*, anzi, come lo vuole Visconti, giurisdizionalista. La dittografia *coelum - caelum* nella sua derivazione dal bulino, dallo scalpello, e insieme dal corpo dell'aria, indicato in quest'accezione soprattutto nel *De antiquissima*, nella fase più giovanile di produzione, per essere poi soppiantata, nella maturità e dopo la lettura di Agostino, dalla forma *caelum*, ad indicare l'immensità. Dubbi su questo uso del termine Visconti ne ebbe in particolare moltissimi, e frequentissime furono le discussioni relative alle occorrenze nella *Scienza nuova* e continuo il ricorso alla rilettura dei manoscritti. Ma dove maggiormente si snoda la

convinzione del parallelismo assoluto tra forma di pensiero e forma grafica è per Visconti nella grafia dei termini *auctor* e *auctoritas*, che vengono messi in costante collegamento con il *nosse - velle - posse* di Dio e la *vis veri* posseduta dall'uomo.

E Visconti ne era consapevole, questa ricerca frutto del lavoro paziente dell'editore critico «non è una ricerca inutile forse: la storia della diversità – nel tempo – della grafia di uno stesso termine è anche la storia della evoluzione – nel tempo – del pensiero di un autore e della sua personalità». Autore che, anche se maneggiava poco il greco, sapeva muoversi con il latino meglio di quanto non lo dipingesse la tradizione otto-novecentesca. Non buona – è vero - la conoscenza di Vico relativamente alla lingua greca, come non buona fu quella del fratello, Giuseppe Vico, indicato dalla tradizione come lo scriba dei testi vichiani non pubblicati: Visconti annota che «il buon notaio infatti ignorava o aveva poca dimestichezza col greco, e per questo, ogni qual volta trovò nel testo che doveva trascrivere un termine greco, fu costretto a lasciare nel ms. D uno spazio bianco». Mentre Giambattista, nelle correzioni, cercava di eliminare il più possibile i termini greci, dove ne aveva la possibilità. Sul latino il parere di Visconti era del tutto differente, imputando gli «strafalcioni» che Nicolini trovava nella trascrizione non a Vico, bensì alla tradizione otto-novecentesca, come risulta dalla scrupolosa disamina che Visconti offre delle *lectiones* ripristinate. Un esempio che valga per tutti è quello del ripristino, nell'*Orazione II*, di una lezione non utilizzata dalla tradizione a noi contemporanea, che aveva proposto una correzione di *Archimedes* e *Scipiones* in *Archimedem* e *Scipionem*, interpretando il nominativo come un refuso per giustificare una concordanza con i passi successivi. Per Visconti questa concordanza era, senza ombra di dubbio, una concordanza logica e non grammaticale, nel rispetto di una consuetudine con un latino di matrice umanistica che prevede, pur nel rispetto delle norme sintattiche, sue proprie specificità. La conservazione della lezione attestata dalla prima stampa permette a Visconti di mettere in primo piano, contro le versioni più accreditate, i concetti astratti di cultura e dignità umana, primi cenni di quelle connotazioni che saranno, per il Vico più maturo, gli universali fantastici.

Il volume *Varia* del 1996, curato sempre da Visconti, comprende la dissertazione *De mente heroica* e gli scritti latini minori, tra i quali spicca senza dubbio la traduzione e il testo critico delle *Vici vindiciae*, che curò assieme a Teodosio Armignacco, suo fido collaboratore, ed è

parallelo a quello dei *Minora* del 2000, che comprende le opere minori di Vico di spiccata natura storica d'occasione, come il *Panegirico a Filippo V* (1702), il distico composto *Per il ritorno in Ispagna di don Francesco Benavides* (1697), la composizione funebre del 1707 per i funerali di Carlo di Sangro e Giuseppe Capece e quella per la morte di Caterina d'Aragona (1697), l'allocuzione per Carlo di Borbone (1734). Scritti che tradiscono in maniera eloquente la posizione politica di Vico e l'inserimento del suo cattolicesimo all'interno del dibattito sul giurisdizionalismo, tema a Visconti molto caro.

È senz'altro da ricordare che a questi volumi è stata affiancata, nella collana degli «Studi vichiani», l'edizione critica del *Commento all'Arte Poetica di Orazio*, curata da Guido De Paulis, dove viene sostenuta l'ipotesi che sia il codice delle *Animadversiones*, attribuito canonicamente al Vico, che gli appunti conservati in un quadernetto del XVIII secolo presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, siano note di allievi che frequentavano lo stesso corso di lezioni negli stessi anni. Lo studio di questa operetta fu suggerito a de Paulis dallo stesso Visconti, che non smetteva mai – come ricorda proprio de Paulis nella sua introduzione – di trasmettere a chiunque gli fosse vicino, il suo amore per Vico e per la «stupenda humanitas latina». Amore per Vico che si rifletteva nella partecipazione emotiva forte, oltre alla specifica competenza di filologo e di esperto di lettere classiche, che Visconti profondeva nello studio di un autore del quale volle sempre salvaguardare una lettura filologica e filosofica insieme anche in opere non particolarmente amate e stimate dalla tradizione dominante.

MANUELA SANNA

Manuela Sanna ha illustrato l'intensa operosità del Visconti quale editore del Vico latino, e non serve ripetere quanto è stato detto bene, con precisione e, insieme, con affettuosa devozione verso un anziano collega. Io mi soffermerò soltanto sull'umanità dell'uomo di valore, che ho conosciuto ed apprezzato fin dai primi anni '70, quando già da molto autorevole ed apprezzato docente di Liceo, accettò di passare nell'Università di Salerno, dove allora insegnavo ed ero preside di Facoltà. Visconti compì la sua opzione senza temere una *deminutio* (almeno secondo quanto potevano pensare gli ignari) per avere più tempo da dedicare agli studi scientifici, con impegno assorbente e non

sempre coniugabile coi pesi didattici della scuola liceale. Del resto egli era ben conscio che non si sarebbe separato del tutto dalla scuola di provenienza, grazie alla stima dei Colleghi e all'affetto degli Scolari, bensì avrebbe ampliato la sfera del suo insegnamento dalle aule universitarie. Fu così e fu un gran bene anche per l'Università di Salerno che allora nasceva come università di Stato e doveva costruire un fruttuoso rapporto con la rete dei buoni licei di Salerno e del salernitano: impegno che costò fatica, vista la sostanziale ostilità che, allora, Salerno, o meglio la sua classe dirigente nutriva per una nuova, rigorosa, attiva Università pubblica, destinata – come è avvenuto, specialmente ad opera di chi allora (nella seconda metà degli anni '60) non risparmiò impegno – a superare il vecchio istituto di Magistero pareggiato, divenuto una piccola succursale di Napoli, un piccolo binario morto, dove riscattare piccole frustrazioni provinciali. Visconti fu di quei salernitani che capirono dove batteva l'avvenire e collaborarono con gli 'invasori' romani o napoletani, venuti a Salerno per dotare questa antica, nobile, bellissima città di una struttura determinante per la modernizzazione della città in anni che si annunciavano impetuosi e importanti per avanzare e non ristagnare. Chi scrive ha conosciuto bene, da protagonista, lo scontro che allora si consumò (quando il Provveditore agli studi si riteneva che godesse di autorevolezza superiore al Rettore della nascente Università pubblica) e poi si ripeté quando si trattò di edificare la nuova sede, l'attuale magnifico campus, portando le strutture universitarie fuori da immobili per civili abitazioni neppur completati o da vecchie scuole medie dismesse e simili sconcerie. Altro che Salerno gran madre di civiltà!

Credo che fui io a presentare a Piovani il prof. Visconti, conosciuto e stimato da Marcello Gigante e Antonio Garzja, quale possibile collaboratore dell'allora avviata edizione critica di Vico. Non mi sbagliavo. Il volume delle *Orazioni inaugurali I-VI* (che Visconti curò esemplarmente e pubblicò nel 1982, scomparso, purtroppo, Piovani da due anni) non è solo importante in sé, come la critica ha riconosciuto. È ancor più importante perché fu il primo, cronologicamente, volume dell'edizione critica del Vico latino. Esso cioè ha stabilito il 'canone' per i successivi, al quale si sono attenuti – anche dove lo hanno integrato – gli altri volumi degli scritti latini, in buona parte curati dallo stesso Visconti o con la sua generosa collaborazione e rigorosa vigilanza. Già, perché Visconti fu non solo un grande uomo di scuola, fu anche un uomo generoso, disponibile, umile e, lo dico senza retorica, tutto dedito alla Scuola, suo oggetto di rispetto, di venerazione, di amore.

L'umiltà di Visconti – la quale, per altro si coniugava col carattere difficile di chi aveva precisa nozione della propria competenza, del proprio valore e della dignità del proprio lavoro di docente e di 'uomo intero'. Essa non aveva nulla del servilismo ipocrita. L'umiltà di Visconti era l'espressione del rispetto che Visconti nutriva per chi rivestisse ruoli prestigiosi nell'Università. Io, che sono stato suo Preside e poi Rettore a Napoli, posso dare testimonianza vissuta di ciò che sto affermando. In tali casi il Visconti, uomo sobrio e riservato, era capace di sfidare la retorica (sempre colta e raffinata) pur di esprimere, senza risparmi, la propria devozione, la propria gratitudine a chi lo aveva aiutato o confortato nel lavoro pionieristico. Non poche volte, come direttore dell'edizione critica di Vico, ho dovuto sostenere con lui vere battaglie per fargli togliere qualche aggettivo ridondante o qualche frase, non dico quelle rivolte a me, che qualche volta sono riuscito a cancellare d'imperio, ma anche quelle dedicate a studiosi che Visconti annoverava tra i propri maestri. Ed erano battaglie che vincevo non perché lo convincessi, ma perché cedeva deluso, si arrendeva all'autorità e solo per mostrare quanto questa fosse perfida, pur se esercitata da un preside o da un rettore che egli stimava. Credo di ricordare che in qualche lettera in proposito egli abbia adoperato perfino la parola 'obbedisco', che stava ad indicare non solo la sottomissione coatta ma, ancor più, la tracotanza del potere, subita contro voglia. L'umiltà di Visconti era il segno, la prova della sua consapevolezza critica della difficoltà della ricerca (e specie quando si tratti di edizioni critiche), che non dovrebbe suggerire a nessuno di ostentare sicurezza, sacrificando qualcosa del dubbio, che è dovere morale, che dovrebbe essere il costume dell'uomo di studio. Io l'ho conosciuto così il prof. Visconti e perciò l'ho sempre rispettato, mi sono sentito suo amico, cercando di contrastare le sue dichiarazioni autentiche, sincere eppure eccessive di 'onore' che diceva ricavare dal rapporto con me. E così desidero ricordarlo nel Suo Liceo.

Sono convinto che il prof. Visconti non avrebbe gradito altra forma di omaggio che quella di sottolineare la sua dimensione di uomo di scuola, quella di umile operaio nella vigna degli studi, che, accanto agli affetti familiari ed amicali, furono la sola occupazione della sua vita. Quella per la quale egli riteneva che, fortunata o sfortunata, valesse la pena di vivere, comprendendo il significato del vivere onesto e laborioso.

FULVIO TESSITORE

## REFLECTIONS ON THE IDEAL ETERNAL HISTORY

In this article I want to explore some of the difficulties involved in Vico's account of the progressive rationality exhibited in the course of the historical development of each nation. At the root of his problems, I shall argue, lies a defective account of human nature, which explains his failure to reach a satisfactory reconciliation of at least two aspects of thought represented by reference to two of the four thinkers he presented in the *Autobiography*<sup>1</sup> as profound influences upon him, Plato and Tacitus. As he writes:

Up to this time Vico had admired two only above all other learned men: Plato and Tacitus; for with an incomparable metaphysical mind Tacitus contemplated man as he is, Plato as he should be. And as Plato with his universal knowledge explores the parts of nobility which constitute the man of intellectual wisdom, so Tacitus descends into all the counsels of utility whereby, among the infinite irregular chances of malice and fortune, the man of practical wisdom brings things to good issue<sup>2</sup>.

Although it might seem unusual to describe Tacitus, normally classified as an historian, as possessed of an 'incomparable metaphysical mind', Vico's reason is quite clear. If metaphysics is the study of reality, then Tacitus is engaged in a metaphysical enterprise in so far as he is inquiring into the reality of human nature: the way men are and how

<sup>1</sup> *The Autobiography of Giambattista Vico* [hereafter *The Autobiography*], tr. by M. H. Fisch and Th. G. Bergin, Ithaca-New York, 1963.

<sup>2</sup> Ivi, p. 138.

they reach decisions in the world of chance in which they live. Nevertheless, to associate Tacitus's investigations into these matters as resulting from the employment of a metaphysical mind is highly revealing: for it shows that Vico was beginning to think that metaphysics must, in some or other way, relate to matters that are normally taken to belong to the empirical world. To Plato, however, is reserved a loftier vision: that of the man of intellectual wisdom. By meditating on the thought of these two great minds, Vico proceeds, he was foreshadowing the later idea of «an ideal eternal history to be traversed by the universal history of all times [...]»<sup>3</sup>. In a subsequent remark, he explains what it was in Plato's philosophy that particularly interested him. After a passage in which he has criticized Descartes for his inability to explain 'the operations of the human mind', he adds:

This reading therefore served only to confirm him still further in the doctrines of Plato, who from the very form of our human mind, without any hypothesis, establishes the eternal idea as the principle of all things on the basis of the knowledge and certainty that we have of ourselves. For in our minds there are certain eternal truths that we cannot mistake or deny and which are therefore not of our making [...]. But for the eternal truths which are not of our making and have no dependence on our bodies, we must conceive as principle of all things an eternal idea, altogether separate from body, which, in its consciousness, when it wills, creates all things in time and contains them within itself, and by containing them, sustains them. By this principle of philosophy Plato<sup>4</sup> establishes, in metaphysics, abstract substances as having more reality than corporeal ones. From it he derives a morality well adapted throughout for civil life, so that the school of Socrates, both in itself and through its succes-

<sup>3</sup> Ivi, p. 139.

<sup>4</sup> It is not possible in an essay of this length to trace the sources in Plato from which Vico derived these claims. But for an interesting investigation of Vico's debt to Plato, see N. DU BOIS MARCUS, *Vico and Plato*, New York, 2001. Du Bois presents a convincing case to show that Vico's conception of a necessary sequence of political states, although different in detail from Plato's sequence, was undoubtedly influenced by it. But when it comes to the question of whether these are coherent conceptions, she concludes that Vico went beyond Plato in identifying history as the temporal unfolding of a Platonic idea. This requires us to understand the difficult conception of an eternal idea that is flexible rather than static. But she does not tackle the problem of how even such a flexible Platonic idea, as she conceives it, can relate to the *contingent* events of history without rendering the latter as being determined rather than the consequence of human choice, as Vico claims. The problem of the relation of the eternal and the contingent remains unresolved in this interpretation.

sors, furnished the greatness of Greece in the arts both of peace and of war. And he approves the Timaeian physics, which is that of Pythagoras and holds the world to consist of numbers [...]»<sup>5</sup>

This again is a revealing passage in two ways. First, it gives an initial idea of Vico's conviction that a proper understanding of human nature must be derived from a correct account of the very form of the human mind, leading to the discovery of certain eternal truths. This is clearly an anticipation of the metaphysics of the human mind, on which the necessary progression of forms of states, religions, legal systems and culture and all the aspects of society traced in the *Scienza nuova* depend. This seems to connect his understanding of Plato's metaphysics with the implication, in the earlier reference to Tacitus, that metaphysics must have a bearing on matters and practices in the real world. Secondly, how this is to be understood is shown by the way in which Plato is credited with deriving the morality of Socrates from certain eternal truths, thus implying that what might seem to be a purely historical and contingent state of affairs can be seen as embodying a necessary sequence, derived from the very form of the human mind. This clearly anticipates the theory propounded in the final section of the third *Scienza nuova*, stated in the aptly titled conclusion of the work: On An Eternal Natural Commonwealth, In Each Kind Best, Ordained By Divine Providence, in which Vico traces the necessary sequence of states, which he claimed to have established.

II. I shall proceed now to the conception of the ideal eternal history as it was finally presented in the *Scienza nuova* of 1744, where it is described as «an ideal eternal history traversed in time by the histories of all nations»<sup>6</sup>. The «universal history» of the anticipatory conception has now been changed to «the histories of all nations». This was a consequence of Vico's rejection of a diffusion theory of culture deriving from some common source in favour of his own theory that the culture of each nation had its own autonomous roots, which his historical studies had led him to favour.

By this stage in his reflections, however, his views had been further influenced by his criticisms of his «three princes of natural law»,

<sup>5</sup> *The Autobiography*, p. 127.

<sup>6</sup> *Scienza nuova* 1744 [hereafter *Sn44*], 393.

Grotius, Pufendorf and Selden, whose theories of an original state of nature were all vitiated, he claimed, by their failure to understand one of his cardinal theories: that the nature of things lies in the way they have arisen and developed historically<sup>7</sup>, in other words, their failure to appreciate that man was an essentially historical being. Vico did not dissent from the natural law theorists' view that there had been an original state of nature, though he did criticize them severally, giving specific reasons for disputing particular features in their accounts<sup>8</sup>. But their common and by far most serious fault was that they had failed to take «their start from the beginnings of the gentes, where their subject matter starts»<sup>9</sup>. Thus, they had assumed that the men of their original state of nature were those of their own times, i.e. «men enlightened by fully developed natural reason», a mistake which had led them to a whole series of conceptual errors in their interpretations of ancient law. Vico's claim was not that there has never been an original state of nature but that none of the sorts of state described by the natural law theorists could possibly have been an originating state.

III. Before discussing the main features of Vico's own account of an originating state, it is necessary to enquire why he felt that he needed to establish an ideal eternal history. One reason was that it would provide him with an outline of the shape of the past. This would act as a guide to make it possible to interpret all available empirical evidence in such a way as to trace the historical course by which from a genuine, or at least credible, originating state, the civil, political and juridical structures and forms of thought of his own times had arisen. Plainly, if such an enterprise could be achieved it would give us not only a knowledge of our own nature but a better understanding of our own and past times.

But it would not have been sufficient for the overarching theory merely to provide us with a guide to the past, no matter how intelligible the reading of human history to which it might give rise. If this were its only status, it would then be an open question why anybody should accept it as the correct guide rather than other potential guides. A

<sup>7</sup> Ivi, 147: «The nature of institutions is nothing but their coming into being (*nascimeto*) at certain times and in certain guises. Whenever the time and guise are thus and so, such and not otherwise are the institutions that come into being».

<sup>8</sup> Ivi, 395-397.

<sup>9</sup> Ivi, 394.

number of these were already available such as, for example, the alternative variations of providential theory offered by Joachim of Flora, Bossuet and St. Augustine, along with classical models offered by such as Polybius, and, more recently, Bodin's non-providential theory of sovereignty. Indeed, Vico recognized Bodin explicitly as a rival to his own theory of the nature of the state by devoting an entire chapter of the *Scienza nuova* to a refutation of Bodin's account of the succession of political states<sup>10</sup>. To be accepted as correct, then, though it was necessary that it should give rise to an intelligible view of a way in which our present world *might have arisen*, this would not suffice to show that it was the way in which, in fact, *it had*. What was required in addition was a further unarguable support: that it should be based upon a sound metaphysics, i.e. one which could ground the main features of his history of humanity<sup>11</sup>. Hence Vico's recourse to his metaphysics of the human mind, of which he offers several descriptions, different aspects of which are to be found in Books I and IV of the *Scienza nuova*.

IV. I shall start here with the most concise statement he provides:

Men at first feel without perceiving, then they perceive with a troubled and agitated spirit, finally they reflect with a clear mind<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> I have argued elsewhere that Vico's theory, despite its invocations of providence is not truly providential in that it does not require a single substantial thesis drawn solely from orthodox Christian belief. See, my *Theism and Vico's Philosophy and History of Humanity*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo*, ed. by F. Ratto, Sansepolcro, 1999.

<sup>11</sup> *Sn44*, 331: «But in the night of thick darkness enveloping the the earliest antiquity, so remote from ourselves, there shines the eternal and never failing light of a truth beyond all question: that the world of civil society has certainly been made by men and that its principles are therefore to be found within the modifications of our own mind». This famous pronouncement underlies the requirement for his metaphysics of the human mind, and supports his account of what he took from Plato in the *Autobiography*.

<sup>12</sup> Ivi, 218. The translation of Vico's *avvertire* here as 'perceiving' is not particularly happy. *Avvertire* could have a variety of literary meanings ranging from 'to consider' to 'to look at carefully'. The Latin *advertere*, which Vico may have drawn on has the sense of 'turning [the mind] towards' and hence of 'directing one's attention towards'. For my present purpose the exact meaning of these three cognitive states here is not important, since, as we shall see, they become irrelevant if my over-all thesis is correct.

This trio of stages of mental functioning displays a clear *direction of development*, which provides the underlying modes of thought in the poetic, heroic and human periods of human history. This is shown much more fully in the summary given in Book IV, where he provides an excellently clear account of these three kinds of natures, poetic, heroic and human<sup>13</sup>, which underlie and govern the character of all the political institutional and cultural practices of each period. Thus he gives the main features of three successive kinds of natures, to each of which correspond three different kinds of customs three kinds of natural law, of natural law, of governments and so on, for all the matters belonging to the life of an historical society, which are expounded in detail in the main body of the work.

To gain a clearer idea of the first originating state, I want now to attend in detail to the way in which, having conveniently and wisely removed the early Christian world from consideration, Vico proceeds in the following well-known description of the founders of the gentile world:

From these first men, stupid, insensate and horrible beasts, all the philosophers<sup>14</sup> and philologians should have begun their investigations of the ancient gentiles, i.e. from the giants in the proper sense in which we have just taken them<sup>15</sup> [...]. And they should have begun with metaphysics, which seeks its proofs not in the external world but within the mind of him who meditates it. For, since this world has certainly been made by men, it is within these modifications that its principles should have been sought. And human nature, so far as it is like that of animals, carries with it this property, that the senses are its sole way of knowing things<sup>16</sup>.

Hence poetic wisdom, the first wisdom of the gentile world, must have begun with a metaphysics not rational and abstract like that of learned men now, but felt and imagined as that of the first men must have been who, without power of ratiocination were all robust sense and vigorous imagination. This meta-

<sup>13</sup> Ivi, 916-918.

<sup>14</sup> This includes, of course, the three princes of natural law.

<sup>15</sup> This is a reference to Vico's claim that, after their renunciation of the true religion practiced by Noah, the descendents of Ham, Japhet and Noah, abandoned the practice of marriage and lived in conditions of communal promiscuity, leading to their failure to provide their off-spring with any form of mental and physical education, as a result of which, for purely physical reasons after the Flood, they grew to the disproportionate size of giants.

<sup>16</sup> Ivi, 375.

physics was their poetry<sup>17</sup>, a faculty born with them (for they were furnished by nature with these senses and imagination)<sup>18</sup>.

V. In discussing this passage, it is necessary to take account of Croce's well-known remarks in his ground-breaking monograph<sup>19</sup>, about the view of human nature it presents. In this work Croce advanced two fundamental criticisms which bear on Vico's account of the progressive rationality of the life of a nation. One was of the concept of the imaginative universal, which, he argued, lacked any true form of the universality required for real thought, and thus deprived poetic man of concepts, with the result that Vico was unable to explain how rationality arose from such a non-rational basis<sup>20</sup>. Since I have already developed

<sup>17</sup> Vico's concept of poetry is ambiguous as between a capacity and the products of that capacity. What he means in this context is made clear subsequently when he explains how these men, by means of their 'wholly corporeal imagination' created the world in which they believed they lived and because they created by using their imagination, they were called 'poets', which is Greek for 'creators' (*ivi*, 376). Thus poetry here refers to a creative imagination, which is furnished by nature. He then proceeds to talk of three social functions which he attributes to poetry: to invent sublime fable suitable to the popular understanding; to perturb to excess, with a view to that end; and to teach the vulgar to act virtuously, as the poets have taught themselves. But it is difficult to see how these intentional attributes of poetry could be provided by nature in the same way as the faculty of poetry is said to be, or that they could exist other than in an educational context, which cannot operate in the putative brutish environment. The difficulty is compounded when Vico frequently invokes the same three properties of poetry even when discussing literary products such as plays and poems, which employ and depend upon well understood conventions, the use of which Vico reserves for his 'human' times. It is difficult, therefore, not to conclude that in his desire to show that all human practices sprang by necessity from rudimentary natural mental functions, Vico has inserted anachronistically in the earlier stages some features of a later age. Croce notes this point in the chapter on Vico in Part 2 of his *Aesthetic*, but dismisses it as an aberration on Vico's part.

<sup>18</sup> *Sn44*, 375.

<sup>19</sup> B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico* (1911), Bari 1965. I shall confine my remarks largely to Croce's analysis in this work for Croce referred to Vico in so many different ways in relation to his own philosophy of spirit that it would not be feasible here to attribute to him a single definitive view of Vico. For an interesting and scholarly tracing of some of Croce's writings on Vico, see the essay, by M. H. FISCH, *Croce and Vico*, in *Thought, Action and Intuition* as a Symposium on the Philosophy of Benedetto Croce, eds. L. M. Palmer and H. S. Harris, Hildesheim and New York, 1975, pp. 184-233.

<sup>20</sup> CROCE, *op. cit.*, pp. 59-61

this criticism extensively elsewhere<sup>21</sup>, I shall not pursue my arguments concerning it further here. In an associated criticism, however, which is the matter of my present concern, Croce argued that the faculties Vico ascribed to poetic man were so inadequate as a description of any kind of human being as to amount to an abstraction. The first age of man, he continued, was composed not of one philosophical category (i.e. poetry), but of men of flesh and bone, who could not have had existed on the basis of Vico's description, which favoured his imaginative abilities (poetry) at the expense of almost all the other faculties that Vico allowed them. Although poetry may well have been prevalent, Croce conceded,

all the others would have needed to function along with it, imagination and intellect, perception and abstraction, will and morality, singing and counting<sup>22</sup>.

His over-all conclusion was that Vico had conflated one philosophical category, poetry, with the totality of abilities required, at the least, to maintain man's physical being.

Croce does not defend his list of the extra faculties that Vico should have attributed to our basic human nature but it is evident that he believes that poetic man would have had to possess all the faculties that we ourselves have, including, crucially, the 'powers of ratiocination' (Croce's 'intellect' and 'abstraction') that Vico denies. If he is correct in this, it follows that Vico's claim that human nature has become increasingly more rational over the course traced by the ideal eternal history cannot be accepted. And if this is so, it remains to be seen how much of Vico's great scheme can be salvaged.

VI. It is important, however, to note that Vico does not, in fact, limit poetic man's basic nature to the power of our creative imagination; he asserts:

human nature, *so far as it I like that of animals*, carries with it this property, that the senses are its sole way of knowing things<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> See my *The Imaginative Universal*, in this «Bollettino» XXXV (2005).

<sup>22</sup> CROCE, op. cit. p. 58. My italics.

<sup>23</sup> *Sn44*, 394.

This acknowledgement that we are part of the animal kingdom might seem to absolve him from the charge that he has not allowed poetic man faculties sufficient to ensure the basic necessities of his material life. For animals are capable of acquiring the wherewithal necessary for their own sustenance and that of their progeny, though they do not appear to do so only through fear of the terrifying religions that poetic man had imagined as posited by Vico. But to see how far the admission of the fact that we are parts of the animal kingdom might help Vico here, it is necessary to turn to the account of the nature of animals he gave in *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*. Before doing so, it is worth noting that Descartes had already categorized animals as purely mechanical automata. He did this on the basis of the ontological and epistemological distinctions he drew between mind and body<sup>24</sup>. But although Vico could not accept the way in which Descartes drew this distinction, it is instructive to note that, for entirely different reasons, he came to the same conclusion. In Chapter Five, Part II, he addressed the nature of animals directly, having already in Part I, given a completely naturalistic account of the working of air, blood and the body in humans. In a difficult passage, contorted by his efforts to align his views with those of the ancient Italians, he claims that the ancients held that animals were immobile, despite the fact that they moved, and that this must have meant that they believed that animals were distinguished from humans because they «lacked their own inner principle of movement and were moved only by external objects serving as a mechanism»<sup>25</sup>. Despite the dubious hypothetical argument by which he reaches this conclusion, it amounts to his sharing with Descartes the belief that animals were simply mechanisms or automata.

But if it might seem that, on this view of the nature of animals, his admission that we share with them the power of sensing the world

<sup>24</sup> «It is [...] a very remarkable fact that although there are very many animals that exhibit more skill than we do in some of their actions, we at the same time observe that they do not manifest any at all in many others. Hence the fact that they do better than we do, does not prove that they are endowed with mind, for in this case they would have more than any of us, and would do better in all other things. It rather shows that they have none at all, and that it is nature which acts in them according to the disposition of their organs [...]» (*Philosophical Works of Descartes*, tr. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Dover, 1931, p. 119).

<sup>25</sup> G. VICO, *On The Most Ancient Wisdom of the Italians*, tr. by L. M. Palmer, Ithaca-New York, 1988, p. 87.

would not help Vico to expand the faculties of poetic man sufficiently as to enable him to secure his physical survival along with that of his progeny, the matter can be pursued in another way: by giving a different and less mechanistic reading to the admission that early man had the power of sensing the natural world. The key to this lies in recognizing that sense perception is not simply a blind causal transaction between our senses and the natural world, and that it requires various powers of discrimination. If we ask what is required to sense the different necessities of life, we need various powers of discrimination which enable us to distinguish between various different *kinds* of things, such as, for example, between fresh and poisonous liquids or salt water in order not to perish from fatal dehydration. Water is not, of course, the only source from which we can provide for this need. It can be derived from many fruits and berries and other products of the botanical world. And the same applies, of course, to our ability to supply our need for various animal products. But the basic point here is that what Vico, possibly following Locke, treated as a simple causal transaction between our senses and the material world, is a skill which requires powers of discrimination, involving the ability to perceive various things of different kinds. This ability is precisely what Vico called *ingenium* in *De antiquissima*, a faculty he there identified with human nature but one which unfortunately, although consistently with his view of the mechanistic theory of animal nature, he explicitly denied of 'brutes'<sup>26</sup>. Thus, by failing to analyse sense perception in itself, and producing different accounts of the way in which it operates in humans and in animals, he has made it impossible to use this reading to defend him from Croce's criticism: that poetic man, lacking concepts, could have had no ability to think<sup>27</sup>.

VII. We must return now to the implications of this view for Vico. I shall start by considering the most drastic of them. First, as mentioned earlier, it means that his entire description of the lifestyle of poetic man

<sup>26</sup> Ivi, p. 97. In this work Vico failed to realise that his account of our active mental capacities was not compatible with the naturalistic view of the workings of the body, which he endorsed, possibly influenced by the theories of Leonardo di Capua.

<sup>27</sup> Since the extent to which our rational abilities presuppose unconscious abilities which we may share with animals is very much in question in cognitive psychology at the present time, I shall not attempt here to pursue further the possibilities inherent in Vico's recognition that we are parts of the animal kingdom.

must be rejected, as a false empirical hypothesis about the origins of human society. It may well be that he was in good company here since his three princes of natural justice were in agreement with him that there had been an original state of human nature, but this only means that they, along with Lucretius, a prime influence, were equally mistaken in thinking that there had ever been such an original state of society. It follows that insofar as Vico's account of that state was predicated as the first phase of his metaphysics of the human mind, starting from a crude and barbaric nature which progressively develops into man's true and proper nature, «modest, benign and reasonable» which recognises «conscience, reason and duty as laws»<sup>28</sup> the whole historic sequence based on this, must also be rejected. And so, in turn, must the ideal eternal history, understood as a metaphysical pattern underlying and determining the outline and shape of human history. Hence, in effect, Vico's attempt to present empirical history *sub specie aeternitatis* must be seen as a heroic but misguided vision.

More happily, however, not all of the key conceptions in the *Scienza nuova* need be rejected as a consequence of these errors. The first point to be observed is that Vico's underlying reason for introducing a constraint to give a shape to human history remains an invaluable insight. We can see this if we turn to the famous formulation in which he gives his reason for introducing the need for his metaphysics of the human mind. Here we must note the remarks that precede and explain his procedure. These are given in the first paragraph of Section Three of Book One, entitled Principles. Having set out the One Hundred and Fourteen Elements, which he takes to be basic to his entire Science, Vico then challenges the reader to compare his theses to the writings of the philologists and philosophers and, confident that his will be found to be both more comprehensive and consistent, he concludes: «So for the purposes of this inquiry, we must reckon as if there were no books in the world»<sup>29</sup>.

In effect, therefore, he has renounced any appeal to the learning of his day, other than that to be found in Plato and Tacitus. But this certainly does not mean that he intends to disregard all the empirical evidence of the day. Rather what he means is the he is going to take nothing on trust, without submitting it to a severe metaphysical analysis. In

<sup>28</sup> *Sn44*, 918.

<sup>29</sup> *Ivi*, 330.

this sense, his procedure is akin to that of Descartes, who, appalled by what he took to be the manifest confusions he found in the empirical learning of his day, concluded that he could make no advance in knowledge unless he could find a basis for it beyond all doubt. This is what he claimed to have found in his consciousness of his own thinking, underwritten by the necessity of a benevolent god. Unfortunately, by then deciding to treat all truth-claims which might possibly be false as actually being false, he denied himself of all sorts of empirical truths and confined the world of knowledge to necessary truths, thus betraying an entire misunderstanding of the nature of empirical knowledge<sup>30</sup>. It is in search of a similarly indubitable basis that Vico now introduces his fundamental metaphysical claim:

But in the night of thick darkness enveloping the earliest antiquity so remote from ourselves, there shines the eternal and never failing light of a truth beyond all question: that the world of civil society has certainly been made by men and that its principles are therefore to be found within the modifications of our own human mind. Whoever reflects on this cannot but marvel that the philosophers [...] should have neglected the study of the world of nations or civil world, which, since men had made it, man could come to know<sup>31</sup>.

V. It has frequently been pointed out that the men who created the world of nations are not identical with those who could come to know it, for the former are the historical agents of the past, whereas the latter can only be the members of the later societies, historians or philosophers, for whom the *Scienza nuova* has been written and who could profit from it. Much has been written to try to show how it would be possible for the members of later societies to come to understand the world of poetic man, as that is described by Vico. It could, of course, be understood in the way we might, for example, describe the procedures of an extremely unusual contemporary tribe – or, indeed, the moves and ploys in a game of chess – *without knowing the rules that govern these activities*. This would be tantamount to a purely mechanical description of meaningless movements. But if this were how we are meant to understand the world of poetic man, there would have been no need to invoke the structures of an ideal eternal history to put us in

<sup>30</sup> *Philosophical Works of Descartes*, cit., pp. 143-157.

<sup>31</sup> *Sn44*, 331.

a position to do so. However, if we accept Croce's claim that poetic man could not have operated without concepts in the way we ourselves do, the difficulty is removed. Certainly we do not inhabit the world of poetic man but, as I have argued earlier, there could have been no such world. But setting that aside, if we accept that, though we cannot somehow get inside the vast imaginations of poetic man, there remains a sense in which we can understand his activities<sup>32</sup>. But we do this by ascribing to him the rationality that Vico denies. So we can understand the measures he takes, even in Vico's empirical hypothesis, to assuage his fear of the gods, but we do this by assuming these to be guided by an instrumental rationality, involving the ability to work out what would be the consequences, given the assumed nature of the gods, of offering them blood sacrifices and of taking all the other protective and placatory measures that Vico describes. Thus a world such as Vico describes could have been a world of humans, but only had he not incorrectly denied them the ability to reason. But, had he realized that the ability to reason and to possess concepts is as basic to human nature as the other capacities he ascribes to it, he would then have had no need for an ideal eternal history, incorporating a series of allegedly more rational types of behavior and institutions to explain how the institutions and practices of his own society arose.

VI. I want now to turn to the question of how human history is possible. It is clear that Vico's account of the human world becomes much more plausible when he reaches first the heroic and then the human age. And the reason for this is that he is here dealing with documentary evidence. He now has the works of poets, historians and jurists to draw upon and he deals with them in exemplary fashion, in his interpretations of Homer, and of the changing nature of the Roman state and Roman law. He not only reveals considerable personal ingenuity in challenging the interpretations given in the works of others but also shows genuine understanding of the nature of historical research by developing a series of excellent canons of rules to serve as the relevant methodology. But because he was here dealing with the practices and activities of clearly rational agents, the claim that this is possible only because it is supported by its location as a phase in a necessary meta-

<sup>32</sup> Vico, himself seems uncertain how far, with our allegedly civilised and more intellectual minds we are capable of entering into the mind of poetic man.

physical pattern ceases to have any justification. But I remarked earlier that Vico's achievements cannot be limited to his work in the fields of history and historical methodology and I would now like to amplify what I take to be correct in his account of how historical change occurs. There are two points to be noted here. First, if we accept that we share the inherent rationality of human nature, it does not follow that the historical world has been static. Human nature itself may not have changed, but that is compatible with changes in human institutions<sup>33</sup>. So a static conception of human nature is compatible with change in the institutions and practices that figure in history, i.e. with genuine historical change.

Secondly, Croce's criticism of Vico's concept of human nature makes it possible to understand one of Vico's more puzzling claims: his insistence that men, i.e. the agents in human history, created their institutions 'with intelligence', a claim that would be difficult to reconcile both with the earlier parts of the sequence of kinds of human nature built into the ideal eternal history and with the all too frequent assertion that in doing so they were simultaneously serving the aim of providence<sup>34</sup>. But if we approach the interpretation of history on the assumption that the agents of history share our rationality, along with such other features of human agency as desires intentions and so on<sup>35</sup>,

<sup>33</sup> I am reluctant to suggest that all such change has been 'progressive' partly because 'progress' is an essentially contested concept but also because some of the tyrannical political structures and activities of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries lend considerable support to Vico's claim that a strong seam of self-interest remains a prime motivating factor in human behaviour. This is summarised at *Sn44*, 1108: «Men mean to gratify their pleasures and abandon their offspring and they inaugurate the chastity of marriage from which the families arise. The fathers mean to exercise without restraint their paternal powers over their clients and the subject them to the civil powers from which the cities arise. The reigning orders of nobles mean to abuse their lordly power over the plebeians and they are obliged to submit to the laws which establish popular liberty». There is no suggestion here of any motive other than the wilful intention to abuse positions of political powers. See also *Sn44*, 341, where Vico writes: «But men, because of their corrupted nature, are under the tyranny of self-love, which compels them to make private utility their chief gain. Seeking everything useful for themselves and nothing for their companions, they cannot bring their passions under control to direct them towards justice». The rest of this passage continues in the same vein as that quoted above.

<sup>34</sup> *Sn44*, 342, 177-178.

<sup>35</sup> It is notable that all attempts to decipher obscure or ancient scripts, be they alphabetic or ideographic, depend on the assumption that these are the products of

we are entitled to accept what we discover, on the strength of good historical practice, as what it is: the truly contingent, and therefore *potentially unpredictable*, course of history. To accept this constraint is not to say that that history does not make sense, for though there is always the possibility, in a contingent world, of human miscalculations as to how to secure desired ends or of unforeseen circumstances, physical or moral, intervening to thwart even the best of calculations, this does not mean that it cannot be understood in relation to human beliefs and practices.

VII. I wish now to arrive at some concluding points. The first is that, apart from attempting to found human history on a faulty metaphysics of human nature, as did Vico, the very idea of limiting history by any substantive theory of human nature at all is faulty<sup>36</sup>. For history is about the contingent past and not just about the past as it impinges on, and is seen through, human activities. The development of geological history is evidence of the way in which taking the past in this wider sense can explain certain features of the human past, such as migrations and changing modes of subsistence. This is not to deny that we may well have a greater interest in the more limited conception of the human past as such, or that the latter may well be a necessary mode of access to the former, as the necessity of utilizing written human records suggests. Indeed, had we never had access to accounts of contingent events or societies through written remains, it is unclear how we would have begun to have much idea of the past at all<sup>37</sup>. The second is that, though

nations who, however much their concepts may differ from that of those attempting the decipherment, share with them the same basic structures of rational agency.

<sup>36</sup> It is well known that Vico went to great lengths to give special explanations for events that appeared to be exceptions to what the ideal eternal history demanded. See W. H. WALSH, *The Logical Status of the Ideal Eternal History*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, eds. G. Tagliacozzo and D. Ph. Verene, Baltimore, 1976, pp. 141-154. Walsh draws attention to a number of such moves, pointing out how frequently he has resorted to a hypothetical explanation of what 'must have happened'. But although this is true of Vico's actual procedures, the basic fault is not that he was unwilling to accept the validity of counterevidence. It lies in the idea of constraining the relations between the various *res gestae*, which are contingent, by a theory of the *necessary* direction of human history determined by a metaphysical theory of human nature.

<sup>37</sup> Vico and his contemporaries were unfortunate in having few of these available and this explains why they attempted to limit their state of nature theories to relative-

Vico was mistaken in limiting an account of history by a substantial metaphysical theory of human nature, he was not wrong in insisting that there must be some applicable limits. When «in the night of dense darkness enveloping the earliest antiquity so remote from ourselves» he appeals to «the modifications of our own human mind» to provide a basis for studying the world of nations, he is correctly pointing out that our knowledge of history cannot be free of all constraints, especially if, as he later claims correctly, man is an essentially historical being. Although, as I have argued above, this is unacceptable if it is construed to mean that human nature itself develops, or even changes, in history, Vico is correct in the underlying claim that our knowledge of history cannot be wholly unconstrained, for where there are no constraints anything is possible. Thus, even if the only constraints were that insofar as human beings figure in the historical past, they must be as recognisable to us as the humans that we now are, this purely formal requirement would still leave the past as an open field about which, with sufficient ingenuity, anything whatsoever could be asserted with an equally common lack of authority or entitlement to be believed.

The question of how Vico's insight can be used correctly means that we must come to a different understanding of his claim that man is an essentially historical being. The fundamental mistake in his development of this thesis was, as I have argued, that it was incompatible with accepting that the facts of history, i.e. what actually happened, are contingent. This means that his attempt to reconcile a metaphysical Tacitus with Plato was doomed from the start, especially as, via the ideal eternal history, he proceeded to give pride of place to a platonic metaphysics. In effect, he tried to base his insight that man's nature is historical upon a substantive non-historical principle. He was, nevertheless, correct in claiming that the starting point of historical knowledge must come from within our own human nature, though this must

ly recent times. It also explains Vico's attempt to limit his own world of poetic man to some period after the Universal Flood, as a result of his taking the sacred scriptures as the oldest extant story. This therefore forced him to produce a fairly brief temporal hypothesis to try to bring his account rather rapidly up to the Greek and Roman periods, rather than the many thousands of years that modern historical and archaeological research now suggest that human societies have existed. Vico can hardly be criticised for this but the fact of his having to do so must be acknowledged in any attempt at a critical assessment of the main features of his philosophy of humanity.

be taken to refer to the contents of our historically generated consciousness, rather than the necessary truths he found in Plato. If we accept the thesis that history, including human history, is contingent, the thesis that man is a historical being must then involve acknowledging that the content of human consciousness is itself historical and that this also is a contingency. This cannot mean only that such consciousness is simply a blind *causal* consequence of the deeds and facts of the past, but rather that our knowledge of the past depends upon the way in which our beliefs about it have been acquired internally and critically by our predecessors who lived through, recorded and passed on critically endorsed beliefs about it<sup>38</sup>. It may only be a contingency that we have acquired beliefs not only about the institutions and events of the past but also about much else, such as the theories and laws developed in the natural sciences, but it is a contingency of the first consequence, without which we would have had no determinate idea of the past or that it had had a shape and, hence, of our temporal and cultural place in relation to it<sup>39</sup>. Learning how our consciousness has come to have its present content is the lesson that Vico's insight makes available to us.

LEON POMPA

<sup>38</sup> This is implied by Vico's claim that the agents of the past created their institutions 'with intelligence'.

<sup>39</sup> I have argued this point at length in Chapter IV of my *Human Nature and Historical Knowledge*, Cambridge, 1990, Pb. 2002. It is mentioned, and to a certain extent endorsed, by Professor Bruce Haddock in his *A Vichian Defence of Ideal Eternal History*, in *Il Mondo di Vico/Vico nel Mondo*, cit., pp. 219-230. There are, of course, a variety of ways in which our beliefs about the past come configured to us in our consciousness of it but these depend upon the different subject matters concerned, be they personal, institutional, political, national, cultural and so on. But it is clear that not anything is possible and that we are not free to configure the shapes in which we have received these beliefs, or impose shapes upon them at will, as is so often claimed. The question of the importance of the acquisition of our beliefs about a determinate past is not to be confused with the problem of the metaphysical status of time and of the necessity of a conception of temporal priority, which Kant did so much to explore in the First Critique.

*REFLECTIONS ON THE IDEAL ETERNAL HISTORY. This essay argues that a defective account of human nature lies at the roots of Vico's theory of the progressive rationality exhibited in the course of the historical development. Namely, a failed reconciliation of a metaphysics of reality (embodied for Vico by Tacitus) and metaphysics of eternal ideas (embodied by Plato) produces false empirical hypotheses about the origins of human society and about the historic sequence. By rejecting the very idea of basing the understanding of history upon a substantive non-historical theory, the essay aims to radicalize Vico's insight that man is an essentially historical being in the acknowledgment that the content of human consciousness is itself historical.*

## SCHEDE E SPUNTI



«ECCO L'ORIGINE DELLE SCIENZE UMANE».  
ASPETTI RETORICI DI UNA 'CONTESA' INTORNO AL *DE ANTIQUISSIMA*  
*ITALORUM SAPIENTIA*

Quando Vico racconta, nella *Vita scritta da se medesimo*, della genesi e pubblicazione del *De antiquissima italorum sapientia*, soggiunge che nel 1711 «si attaccò la contesa tra' signori giornalisti di Vinegia e l'auttore [...]: la qual contesa da ambe le parti e onorevolmente si trattò, e con molta buona grazia si compose»<sup>1</sup>. Dunque, il filosofo napoletano sembrerebbe accennare alla polemica in modo fugace e sobrio, nient'affatto collerico e «acre» – secondo la definizione che Vico dà del suo stesso carattere<sup>2</sup> e che pare confermata dalla narrazione di altri episodi consimili: si consideri, ad esempio, la disputa con gli eruditi di Lipsia che diede l'impulso alla composizione delle *Vici vindiciae*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 42.

<sup>2</sup> D'altro canto, è noto che le riflessioni vichiane s'incanalarono nello studio dei *mores* piegato alla strutturazione dell'argomentazione: è stata osservata una vicinanza tra la teoria delle passioni di Juan-Luís Vives e la rivalutazione della topica proposta da Vico, sebbene Vives fosse diffidente nei confronti delle passioni più violente, che «inquinano la purezza della conoscenza», e invece Vico ritenesse che l'irruenza degli affetti fosse alla base del «terrore di una divinità dispotica», capace di frenare gli istinti. Pare interessante notare che i due filosofi condividevano «la protesta contro il primato della logica» e la convinzione che solo la retorica potesse incanalare gli affetti, in quanto essa «consente di comunicare con tutti, colti e ignoranti che siano». Per di più, con specifico riferimento al sentimento della collera, «che ha alle spalle una ricca letteratura a lei favorevole», sono celeberrime le parole di Vico nell'orazione *In morte di Donn'Angela Cimmino*, parole con le quali Vico avvicina la nobildonna a numerosi personaggi dell'antichità greco-latina contraddistinti da un animo generoso. Si veda A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004, pp. 78-82 per i riferimenti a Vives e pp. 207-212 per quelli all'orazione funebre.

<sup>3</sup> Sul *pamphlet* si rinvia a P. GUARAGNELLA, *Riso e malinconia nelle «Vici vindiciae»*,

Nel 1711 il «Giornale de' Letterati d'Italia» pubblicò due articoli in cui venivano mossi a Vico tre rilievi: sulla presunta identità fra *verum e factum, causa e negotium*; sulla sua metafisica, enunciata ma non dimostrata; sulla scarsità di prove per diverse affermazioni e tesi. Per quanto cortesi, le obiezioni alla gnoseologia e alla metafisica vichiane furono decisamente cogenti, se l'autore decise di rispondere con alcune lettere che costituiscono parte integrante e chiarificatrice del *De antiquissima*. L'estensore della recensione è, pare ormai certo, Bernardo Trevisan, «erudito molto stimato dallo Zeno, che si occupava quasi sempre della rubrica filosofica della rivista, al quale Vico prese l'iniziativa di spedire una copia del volume appena uscito, forse proprio pensando alla possibilità di ricevere una recensione»<sup>4</sup>.

Consideriamo il testo del primo articolo del «Giornale de' Letterati» – non trascurando di rilevare preliminarmente che l'analisi intrapresa vuole richiamarsi a un filone di studi di retorica, che costituiscono un utile strumento per interpretare la storia delle idee e gli stili di pensiero in età moderna. Nella sua recensione Trevisan entra immediatamente in argomento, riconoscendo, com'era prassi, la qualità dell'interlocutore, specificando che il fine di «questo dotto signore» è far conoscere la «filosofia degli antichi popoli dell'Italia» ma, poiché essa non si può evincere dalla loro cultura tramandata per iscritto, Vico «promette d'andarlo raccogliendo dall'origine e dal significato di vari vocaboli della latina favella». L'accuratezza del recensore emerge dai dettagli che rileva sin dalle prime battute, dai riferimenti puntuali al testo vichiano, nonché a una sorta di 'immedesimazione' con l'oggetto di studio: «Impercioché», scrive Vico nel proemio,

postomi a considerar l'origini della lingua latina, molte voci io v'osservai così dotte, che certamente non possono provenire dall'uso del volgo, ma forse da qualche dottrina intrinseca alla nazione che le usava<sup>5</sup>.

in *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, a cura di A. Battistini e P. Guaragnella, Lecce, 2007, pp. 357-374.

<sup>4</sup> M. SANNA, *Introduzione* a G. VICO, *De antiquissima italarum sapientia*, Roma, 2005, p. XVIII. Devo alla cortesia di Corrado Viola la segnalazione di P. ULVIONI, *Atene sulle Lagune. Bernardo Trevisan e la cultura veneziana tra Sei e Settecento*, Venezia, 2000, in partic., alle pp. 145-147, la disamina della disputa dalla prospettiva del recensore veneziano.

<sup>5</sup> B. TREVISAN, *Primo articolo*, in *Le Polemiche relative al «De antiquissima italarum sapientia»*, a cura di C. Greco, in G. VICO, *Metafisica e metodo*, con introduzione di A. Murari, Milano, 2008, p. 319.

Il recensore poi passa ad enucleare la suddivisione dell'argomentazione vichiana in tre libri, Metafisica, Fisica e Morale: com'è noto, Vico ultimò soltanto il primo. La scienza umana viene paragonata a «una notomia dell'opere della natura», poiché l'uomo non conosce l'intero concepito da Dio, ma procede «per via di divisione». L'impiego, in questo contesto, del lemma 'notomia' non può non indurre a ricordare l'influenza di Antonio Vallisneri, organizzatore di cultura nonché medico e fisiologo. In questo contesto ci si limita a rilevare che la produzione e la riflessione vallisneriane, grazie all'influenza del pensiero di Malebranche e di Leibniz, superarono i limiti del dualismo e del meccanicismo cartesiani<sup>6</sup>.

Torniamo alle parole di Trevisan, il quale – facendo eco all'enfasi di Vico – dichiara il principio ormai noto come *verum ipsum factum*:

Ed ecco l'origine delle scienze umane: delle quali la metafisica contempla l'ente, l'aritmetica l'uno e le sue moltiplicazioni, la geometria la figura e le sue misure, la meccanica il moto intorno al centro, la fisica il moto dal centro, la medicina il corpo, la logica la ragione, e la morale la volontà<sup>7</sup>.

tuttavia, solo «le due scienze più utili, perché le più certe, la geometria e l'aritmetica», insieme alla meccanica che da loro si genera, «son facitrici, e dunque sono le più vere, poiché assomigliano alla scienza divina, nella quale il vero e 'l fatto son convertibili»<sup>8</sup>.

È interessante rilevare quanto l'argomentazione sia serrata e strettamente concatenata: ogni paragrafo del resoconto di Trevisan prende in esame uno specifico capitolo dell'opera vichiana ed è introdotto da locuzioni quali: «Divide egli questa sua opera filosofica in tre libri»; «Quindi e' passa a dimostrare»; «Di là scende al secondo capitolo»; «Segue il terzo capitolo»<sup>9</sup>; al punto che si ha l'impressione di trovarsi di

<sup>6</sup> Si vedano gli studi di D. GENERALI, in partic. *Il testo tra comunicazione scientifica e strategie editoriali. Il caso di Antonio Vallisneri*, in *Edizioni e traduzioni di testi filosofici. Esperienze di lavoro e riflessioni*, a cura di M. L. Baldi e B. Faes de Mottoni, Milano, Angeli, 2006, pp. 183-205 e il volume collettaneo da lui curato: *Antonio Vallisneri: la figura, il contesto, le immagini storiografiche*, Firenze, 2008.

<sup>7</sup> *Primo articolo*, cit. p. 320.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 320-321.

<sup>9</sup> Su questa visione spaziale rinvio a E. RAIMONDI, *Il romanzo senza idillio. Saggio sui «Promessi Sposi»*, Torino 1974, in partic. il capitolo *Verso il realismo*, lì dove lo studioso rileva che la 'rivoluzione gutenberghiana' «riduce via via le parole a segni, a cose di uno spazio silenzioso. Il testo tipografico diviene un recipiente quantificabile, un

fronte alla dimostrazione di un teorema matematico. Non per caso, Trevisan si serve, avviandosi alla conclusione, di una enumerazione che tiri le fila del discorso:

molte cose utilissime al trattar delle scienze egli deduce: 1. esser migliore il metodo della sintesi per le scienze che quel dell'analisi; 2. quell'arti giugnere più certamente al suo fine, le quali propongono alla mente l'idea di ciò che deesi fare, che quelle le quali procedon più tosto per via di conghietture; 3. molto esser pericoloso lo starsi troppo sulle cose generali, né d'esservi via più sicura per incamminarsi all'acquisto della verità che 'l saper accordare l'universalità dell'idea a tutte le particolarità delle circostanze che incontransi in qualsisia cosa singolare<sup>10</sup>.

La parte più strettamente valutativa dell'articolo di Trevisan è demandata al paragrafo conclusivo, nel quale egli riconosce – non è chiaro quanto sinceramente, o quanto per rispetto formale nei confronti di Vico, in passato recensito positivamente dalla stessa rivista – l'acume delle osservazioni, insistendo però sulla loro ingente quantità e lo scarso approfondimento:

una grandissima parte delle cose in questo libro sottilissimamente trattate, senza né pur accennarle, trasandate abbiamo; imperciocché il suo dotto autore pone affollate, nonché in ogni pagina, quasiché in ogni linea speculazioni innumerabili con tal brevità, che 'l volerle toccar tutte, comeché leggermente, e' sarebbe il fare un estratto eguale nella mole a tutto 'l libro». Dunque, aggiunge Trevisan, vien da pensare che, «nel compilar questo libricciuolo, abbia avuto l'autore in pensiero il darci anzi un'idea e un saggio della sua metafisica che la sua metafisica stessa, scorgendovisi specialmente cose moltissime semplicemente proposte, che sembrano aver bisogno di prova<sup>11</sup>.

sistema di nozioni da registrare o estrarre, al limite un'enciclopedia degli oggetti [...]. Si sviluppa così una cultura visuale, in termini di osservazione e di oggetti misurabili, portatrice di un nuovo spirito scientifico» (p. 24).

<sup>10</sup> *Primo articolo*, cit., p. 321.

<sup>11</sup> Ivi, p. 323. Va osservato che la retorica è sempre valutativa, cfr. il seguente passaggio di C. PERELMAN, *Il dominio retorico. Retorica e argomentazione*, tr. it. Torino, 1981, p. 46: «Ogni argomentazione implica una selezione preventiva, selezione dei fatti e dei valori, la loro descrizione condotta in un modo particolare, in un certo linguaggio e con un'insistenza che varia a seconda dell'importanza ad essi accordata. Scelta degli elementi, scelta di una modalità di descrizione e di presentazione. Giudizio di valore o di importanza, tutti questi elementi vengono considerati come espressione di un partito preso tanto più giustificatamente quanto più chiaramente si vede quale altra scelta, quale altra presentazione, quale altro giudizio di valore si potrebbe contrapporre loro».

In risposta Vico, dopo le incipitarie attestazioni formali di stima e deferenza nei confronti di Trevisan, sin dall'apertura della sua risposta puntualizza:

1. che le locuzioni, fondamenti principali, anzi unici della mia metafisica, hanno appo i latini avuto i sentimenti che io dico; 2. che la mia metafisica in quel libricciuolo è compita sopra tutta la sua idea; 3. che non vi manca nulla di pruova<sup>12</sup>.

Dunque Vico sviluppa le dimostrazioni in forma tripartita. Per il tipo di studio che ci si ripropone in questa sede, paiono più interessanti le chiuse dei tre punti rilevati da Trevisan, tutti esaminati da Vico con dovizia di citazioni e attestazioni. Le tre chiuse, difatti, sono i luoghi in cui l'autore napoletano pare più dolorosamente colpito dalla negativa opinione del filosofo veneto e sono quelli in cui reagisce alla recensione con tono risentito. Il primo punto viene così concluso:

Credo già, se io non vado errato, che abbastanza sincerato io mi sia per uomo che abbia punto di rossore, il quale tratti col mondo letterato con quella buona fede, alla quale è precisamente obbligato colui che ragiona e scrive senza addurre luoghi, testimoni ed autorità; e così cotesto vostro dubbio potea riposare sul credito che intorno a ciò era vostra gentilezza di avermi<sup>13</sup>.

Ora, la reazione polemica di Vico alla recensione ricevuta dal «Giornale de' Letterati» e la discussione che ne seguì sono testimonianza, è stato giustamente osservato, degli «intensi dibattiti promossi dalla rivista veneziana sul problema della natura della forza e sulla determinazione delle sue leggi, animate da uno spirito che sarebbe riduttivo considerare cartesiano»<sup>14</sup>. Ma è pur vero che la famiglia di lemmi impiegati dal filosofo napoletano denotano un coinvolgimento non solo

<sup>12</sup> G. VICO, *Prima risposta*, in *Le Polemiche relative al «De antiquissima italarum sapientia»*, cit., p. 324. Ha rilevato Paolo Rossi che «l'osservazione [di Trevisan] non era scevra di malignità, ma non conteneva, sui punti metafisici, rilievi precisi o richieste di chiarimenti. Tuttavia Vico [...] si rese conto che dietro quella brevità si nascondevano dissensi molto forti» (P. ROSSI, *Ritratto di uno zenonista da giovane*, in ID., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999, p. 117; ma sul dibattito intorno ai «punti metafisici» si rende necessario il rinvio all'intero saggio (pp. 109-154 del volume cit.).

<sup>13</sup> Ivi, p. 327.

<sup>14</sup> R. MAZZOLA, *Vico e Zenone*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Napoli, 2000, p. 316. Ma sulle sfaccettature filosofiche del trattato vichiano si rinvia a *Studi sul «De antiquissima Italarum sapientia» di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, 2002.

schiettamente intellettuale: Vico rimprovera a Trevisan di non avergli prestato il credito dovuto come a colui che sia solito trattare con altri uomini di lettere. A questo scopo, il filosofo napoletano fa ricorso a termini improntati alla sfera dei comportamenti: autenticità e schiettezza – *rossore, sincerarsi, buona fede* – segnalerebbero il suo comportamento, laddove *dubbio* e mancanza di *gentilezza* connoterebbero l'atteggiamento dell'erudito veneziano<sup>15</sup>. A questo punto verrebbe fatto di domandarsi quanto fosse 'sincera' la 'serenità' di Vico nel riprodurre l'episodio nella sua autobiografia: si potrebbero inquadrare quegli aggettivi così cerimoniosi in un'ottica forse diversa, se si ponesse mente al fatto che fu una personalità dello stesso *entourage* veneziano, Giovanartico di Porcia, a progettare una silloge di autobiografie illustri, delle quali quella vichiana sarebbe stata la capofila<sup>16</sup>.

Consideriamo ora il secondo nodo argomentativo. Esso si appunta sull'importanza che per Vico hanno le scienze matematiche, in quanto esse «sono le uniche scienze che inducono il vero umano, perché quelle unicamente procedono a simiglianza della scienza di Dio»<sup>17</sup>, ricsando Vico l'idea che siano scienze «contemplative», in quanto «esse sole tra tutte sono le vere scienze operatrici e provano dalle cause»<sup>18</sup>. Ora, il *De antiquissima italorum sapientia* è stato definito «un coacervo di reviviscenze, di intuizioni e di proposte, in cui subito apparve difficile rinvenire un interno filo unitario, e che però sono rette da un esplicito anticartesanesimo». Il trattato vichiano, oltre che una reazione polemica alla 'voga' del cartesianesimo, costituisce «una proposta per superare in termini metafisici la crisi in cui era caduta la fisica nei due indirizzi dominanti, quella di tipo matematico e sperimentale di matrice galileiana e quella legata alla geometria che si rifaceva a Cartesio»<sup>19</sup>. Vico

<sup>15</sup> Analoghe considerazioni si ritrovano nelle già menzionate *Vici vindiciae*: cfr. R. RUGGIERO, *Le rivendicazioni di Tacito: in margine alle «Vici vindiciae»*, in questo «Bollettino» XXX (2000), pp. 185-197. Ma si tratta di una tipologia discorsuale che evidentemente affonda le sue radici nel *Galateo* di Giovanni della Casa e (come si avrà modo di illustrare più oltre) nelle apologie e confutazioni di matrice galileiana.

<sup>16</sup> Cfr. C. DE MICHELIS, *L'autobiografia intellettuale e il progetto di Giovanartico di Porcia*, in *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, 1982, pp. 91-106 e G. PIZZAMIGLIO, *Il 'catalogo' ritrovato. Giovanartico di Porcia e la storiografia letteraria nel primo Settecento*, in *Tra storia e simbolo: studi dedicati a Ezio Raimondi dai direttori, redattori e dall'editore di «Lettere italiane»*, Firenze, 1994, pp. 163-180.

<sup>17</sup> *Prima risposta*, cit., p. 328.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 330.

<sup>19</sup> A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 20.

avverte il «pericolo filosofico di un'imminente definitiva scissione tra mente e natura, implicita nella distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*», e dunque matura «l'esigenza di ridefinire gli ambiti propri di ciascuna scienza all'interno di un'unità differenziata, anche se gerarchicamente subordinata, entro le coordinate di una metodologia scientifica che segua le linee direttrici dell'induzione baconiana, alla luce di una concezione [...] zenonista del rapporto tra matematica e fisica»<sup>20</sup>. Dunque non a causa di «retrive nostalgie passatiste», bensì per superare questo dualismo, Vico ritorna a considerare l'antichissima sapienza italica, «discendente dal mitico Pitagora della Magna Grecia, e ripensata in anni in cui era ancora vivo il ricordo di Telesio, Bruno e Campanella, mentre stava nascendo, accanto all'antiquaria, la moderna archeologia, che di lì a pochissimo avrebbe avuto uno dei suoi primi banchi di prova a Pompei e a Ercolano»<sup>21</sup>.

Quasi in crescendo, la seconda chiusa appare persino più cogente della prima. Con sarcasmo Vico riprende l'espressione impiegata da Trevisan per giustificare la sua sintesi:

Questo è il ristretto, o, per meglio dire, lo spirito della nostra metafisica, tutto brevemente compreso, senza far bisogno ch'il ristretto uguagli la mole del libro<sup>22</sup>.

Il filosofo accusa poi il recensore di indurre, con «un mozzo e confuso ragguaglio», a una incompleta, dunque erronea, comprensione coloro che non abbiano già affrontato personalmente la lettura del trattato:

Dal quale ogni dotto può agevolmente fare adeguato concetto, come tutte le cose cospirino in un sistema di metafisica già compiuta<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> R. MAZZOLA, *Vico e Zenone*, cit., p. 312. Sulla presenza delle scienze filosofiche nei dibattiti promossi dalla rivista veneziana rinvio a F. M. CRASTA, *L'eloquenza dei fatti. Filosofia, erudizione e scienze della natura nel Settecento veneto*, Napoli, 2007.

<sup>21</sup> A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 21. Cfr. in merito P. CASINI, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, 1998 e la lettura che ne dà R. MAZZOLA, *Vico e l'antica sapienza italica*, in questo «Bollettino» XXX (2000), p. 199-211. Cfr. pure M. TORRINI, *Vico nella scienza del suo tempo*, in *Pensar el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, 3 voll. a cura di E. Hidalgo-Serna et alii, Napoli, 2001, vol. III, pp. 571-587.

<sup>22</sup> *Prima risposta*, cit., p. 333.

<sup>23</sup> *Ibid.*

Proprio quelle «innumerabili speculazioni, di che ogni linea, non che pagina è affollata» – scrive Vico ritorcendo contro Trevisan le sue precise parole – dovevano persuadere il recensore che l'opera vichiana non si presentasse come un semplice abbozzo. Vico rivendica la propria autentica sete di sapere e di divulgare la conoscenza, laddove il recensore sembrerebbe tratteggiare la figura di un autore inutilmente magniloquente: «senza che io il meriti, Ella mi tratta da uomo, che con titoli magnifici voglia destare la curiosità ne' dotti, e poi fraudare la loro aspettazione». Tuttavia, Vico affetta magnanimità e 'perdona' il «pregiatissimo signor» Trevisan, ritenendolo abbagliato dalla «picciolezza del libricciuolo»<sup>24</sup>. Nell'autobiografia Vico scriverà infatti che il «vero filosofo» deve sforzarsi di «dissimulare o compatiere» gli «errori d'ingegno o di dottrina o 'l mal costume de' letterati» suoi colleghi<sup>25</sup>. L'autore napoletano procede con un ammonimento, si direbbe, pedagogico di dividere gli scrittori in due 'specie'. Una è costituita da «coloro che vogliono giovare la gioventù; ed a costoro è necessario esplicar le cose da' primi termini, esporre spianatamente le altrui opinioni, e rapportarne tutte le ragioni appuntino, o per fondarsi in quelle o per confutarle»; costoro, aggiunge Vico, sono «i voluminosi; e, in rapportargli, è lecito, anzi debito trasandare moltissime cose, cioè dire, tutto l'altrui». L'altra 'specie' include coloro che «non vogliono gravare l'ordine de' dotti di più fatica, né obbligargli che, per leggere alcune poche lor cose, abbiano a rileggere le moltissime che hanno già lette in altri; e costoro pubblicano volumi piccioli, ma tutti pieni di cose proprie»: com'è intuibile, pur rimettendosi al «giudizio de' dotti», Vico si ritiene autore appartenente alla seconda schiera<sup>26</sup>.

Sembrerebbe di sentire un'eco di questo ragionamento quando, nell'autobiografia, Vico enumera, tra le critiche che gli vengono rivolte dai rivali, quella di esser «buono ad insegnar a' giovani dopo aver fatto tutto il corso de' loro studi, cioè quando erano stati da essi [i rivali] già resi appagati del lor sapere»<sup>27</sup>. Vico pare dunque imputare al suo recensore un'estrema superficialità di giudizio – non potendo credere che un lettore così raffinato abbia bisogno di spiegazioni passo per passo quasi fosse uno studente, oppure valuti opera di pregio solo un trattato compilativo e non originale.

<sup>24</sup> Ivi, p. 334.

<sup>25</sup> *Vita scritta da se medesimo*, cit., p. 84.

<sup>26</sup> *Prima risposta*, cit., p. 334.

<sup>27</sup> *Vita scritta da se medesimo*, cit., p. 84.

La chiusa del terzo punto sembra invece più neutra, perché quasi spossata dalla congerie di dimostrazioni atte a smentire l'idea di Trevisan che non ci fossero sufficienti prove filologiche per le teorie esposte nel *De antiquissima*:

Questa è la ricerca che, per soddisfarvi, ho fatto delle moltissime cose che a voi sembrano aver bisogno di pruova. Non so vedere le altre: priegovi a farmene accorto [...] <sup>28</sup>.

Torna la suddivisione tripartita, quasi una coazione a ripetere la metodica imposta dall'interlocutore, nel tentativo di spiegare i concetti di «vera cagione» e di «virtù».

Veda non le vostre difficoltà tutte si possano sciogliere, con farsi da capo ad una o a tutte e tre queste definizioni, e poi le mi scriva <sup>29</sup>.

Torna la rituale professione d'umiltà, in virtù della quale non esiste il detentore della sapienza, che – dall'avvento della 'nuova scienza' in poi – va negoziata, conquistata tramite sperimentazioni e successivi confronti con altri studiosi. I termini solitamente esacerbati del filosofo napoletano il quale si percepiva, o amava percepirsi, come la voce di uno che grida nel deserto qui mancano, probabilmente allo scopo di non inasprire una cerchia di letterati influenti e favoriti dal primo mercato librario italiano <sup>30</sup>.

Senonché la piccata risposta di Vico induce Trevisan ad una nuova recensione, che pare iniziare in forma di scusa: chiunque «con animo passionato vorrassi pigliare la briga di legger[e] tutto il sesto articolo» del tomo V del «Giornale», scrive Trevisan, si renderà conto che l'articolo contiene «molti segni di stima» all'indirizzo di Vico. Il recensore, tuttavia, nota come «quel dotto signore» si sia ritenuto «aggravato ed offeso da chi distese l'estratto» relativo al suo libro, perché in alcuni casi ha dato «una sinistra interpretazione a quelle lodi che degnamente si danno a lui dalla nostra sincerità»; in altri casi invece si è risentito «troppo acerbamente [...] d'alcune piccole cose che da noi con tutta

<sup>28</sup> *Prima risposta*, cit., p. 339.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Doveroso il rinvio agli studi di M. INFELISE, in partic. a *Prima dei giornali: alle origini della pubblica informazione*, Roma-Bari, 2002.

modestia gli vengon opposte». Dunque il recensore – adoperando un *noi* che non solo dà il senso di un collettivo di studiosi, della *redazione* di un giornale, ma evita pure che la polemica trascenda all'ambito personale – si ritiene in dovere di pubblicare tanto le «doglianze» di Vico quanto «modestamente le nostre difese», per mostrare «il rispetto che professiamo alla sua [di Vico] persona, acciocché non paia che da noi vilipendasi essa *Risposta* e 'nsieme l'autor suo»<sup>31</sup>. Balzano agli occhi i lemmi che insistono sulla sincerità e sulla modestia del recensore, atteggiamenti che scaturiscono dal dominio – saremmo tentati di dire 'razionale' – di quella passione che invece offusca il giudizio di Vico, rendendolo ingiusto nei confronti tanto delle lodi quanto delle obiezioni ricevute.

È anche interessante osservare come Trevisan sembra attribuire a Vico la tripartizione argomentativa («*egli* riduce a tre dubbi tutto ciò che *a lui sembra* che da noi nella sua metafisica si riprovi») che scaturisce invece proprio dalla sua recensione. Lo scopo emerge dalla sua successiva dichiarazione: in realtà, il dubbio da lui avanzato nei confronti dell'antropologia vichiana si riduce a uno solo, «cioè che in quel suo libricciuolo contieni anzi un'idea di metafisica che una metafisica perfetta»<sup>32</sup>. Il recensore veneziano riprende l'affermazione vichiana secondo cui i dotti non hanno bisogno di pubblicazioni prolisse e in prima battuta sembra corroborarla, sostenendo – come molti letterati del Settecento – che si stampassero un sovrannumero di pubblicazioni, non sempre di buon livello: anche noi, scrive Trevisan,

siamo del medesimo parere, che, scrivendosi ad uomini dotti, non fia giusto l'obbligarli a spendere tanto di tempo nella lettura oziosa e noiosissima di certi libracci che vanno uscendo alla giornata, carichi sol di cose più e più volte da altri già ricantate, poco e nulla giuogendovi del suo<sup>33</sup>.

D'altronde, Scipione Maffei, presentando il «Giornale de' Letterati», aveva scritto ironicamente che «quanto poi ai libri che si divulgano, potrebbe darsi caso talvolta che il prurito di più scrivere si apprendesse appunto a talenti mediocri»<sup>34</sup>. Tuttavia, Trevisan rileva che

<sup>31</sup> *Secondo articolo*, cit., p. 340.

<sup>32</sup> Ivi, p. 341.

<sup>33</sup> Ivi, p. 342.

<sup>34</sup> S. MAFFEI, *Introduzione al Giornale de' Letterati*, t. I, 1710, in *Giornalismo letterario del Settecento*, a cura di L. Piccioni, Torino, 1949, p. 46; ma si veda pure *Giornali veneziani del Settecento*, a cura di M. Berengo, Milano, 1962. Sulla convinzione che

la brevità induce all'oscurità, specie se si tratta di nuove teorizzazioni, e rovescia l'accusa vichiana appoggiandosi ad un autore, Quintiliano, che costituiva il cardine gnoseologico e professionale del docente di Retorica presso lo Studio di Napoli:

noi giudichiamo che, quando uno in qualche scienza scrive, con nuovi principi e nuovo metodo, cose la maggior parte non più udite, come il signor di Vico professa di scrivere, egli è in obbligo di trattarle alquanto stesamente; acciocché, siccome alletta i leggitori colla novità, così col troppo affoltare le cose non li confonda, specialmente per consiglio di Quintiliano, essendo talora più spediente il dire il molto anche soverchio con tedio, che il porsi al pericolo del tacere il necessario<sup>35</sup>.

Poi il recensore veneto ripercorre tutte le proprie obiezioni, rinnovandole ed approfondendole, proprio per sottolineare come siano le argomentazioni stesse di Vico ad obbligarlo a «dire ciò che nell'estratto sopradetto erasi taciuto da noi, per non parere che fare volessimo più da critici che da giornalisti». Un obiettivo, quest'ultimo, chiaramente ispirato alle linee-guida della presentazione maffeiana della rivista, ove si legge che

Quanto al giudizio, ch'è il carico più importante de' giornalisti, si serberà ogni moderazione per non offendere chi che sia, avendo cura solamente di non promuovere quelle opinioni, che alla perfezione delle belle lettere e delle scienze non si credesser giovevoli<sup>36</sup>.

Nel *Secondo articolo* di Trevisan, molto cogente è la sezione relativa alla distinzione tra *animus* e *anima* nel lessico latino, e molto stringenti le obiezioni – anche stavolta rese con un elenco numerato – che culminano con un attacco a Vico, reo di aver accusato il «Giornale» di aver

proliferassero pubblicazioni di scarso valore, si legga questo passo di una lettera di Apostolo Zeno a Ludovico Muratori (2 dicembre 1740): «Egli è verissimo che non si è mai stampato tanto in Italia, quanto da pochi anni in qua e che ogni giorno e libri di nuova stampa si veggono e altri per via di associamenti ne vengono minacciati. Ma in tanta copia di stampa, quanta penuria di nuovi autori! Toltone quattro o sei, tutti gli altri sono o disattenti copisti o miserabili traduttori, per i quali l'Italia, in luogo di salire e avanzar di credito, va perdendo quel tanto che prima aveva meritato».

<sup>35</sup> *Secondo articolo*, cit., p. 342.

<sup>36</sup> S. MAFFEI, *Introduzione al Giornale de' Letterati*, cit., p. 48.

«mal intesa o mal riferita la sua dottrina dell'anima»<sup>37</sup>, laddove sarebbe stato l'autore del *De antiquissima* a non esplicitarla compiutamente<sup>38</sup>. Si noti, a questo proposito, che il recensore porta a sostegno delle sue tesi non soltanto i passaggi testuali vichiani di non solida dimostrazione, ma pure i luoghi della propria recensione, per insistere sulla reazione acrimoniosa di Vico.

Trevisan, in conclusione, rimarca come il suo intento non fosse sterilmente polemico:

tutte le sopradette cose non adduconsi da noi per genio di volerle contraddire e impugnare come false, o almeno come improbabili; ma solo intendesi di semplicemente accennarle come bisognose di qualche sorta di spiegazione e di prova<sup>39</sup>.

Trevisan continua suggerendo a Vico, «in cui abbiam sempre considerato la gentilezza uguale alla dottrina», di riunire in un unico volume il *Liber metaphysicae*, la sua prima risposta, le obiezioni della rivista ed una eventuale sua controreplica; solo così, infatti, sarebbe emersa nettamente «non più una brevissima idea di metafisica, ma una metafisica intiera e in tutte le sue parti perfetta». Al consiglio per così dire 'tecnico' di provare ad indagare nelle tradizioni etrusca e magnogreca, più che in quella latina, al fine di risalire all'antichissima sapienza italiana, segue una stiletta di carattere comportamentale e – diremmo pure – euristico:

Termineremo alla fine questo nostro ragionamento, facendo nostra scusa con quel cortese signore, se, nonché in un sol dubbio, ma in tutti i nostri dubbi, non ci siamo noi «riposati su quel credito», il quale intorno a ciò era, non già «nostra gentilezza», ma quasi quasi nostro debito l'averlo a lui; e pregandolo insieme di considerare che oggidì s'è appresa questa massima: che è assai pericoloso nelle cose filosofiche il volere fondare il suo sapere anzi sul credito di chi che sia, che sulla forza ed evidenza delle ragioni<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Sul tema rinvio ad A. STILE, *Il sapere dell'animus*, in *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, cit., pp. 221-234.

<sup>38</sup> *Secondo articolo*, cit., p. 346.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 352.

<sup>40</sup> *Ibid.* Per una lettura storica del termine 'oggi' rinvio a E. RAIMONDI, *Anatomie secentesche*, Pisa, 1966.

L'enfasi sulla parola *oggi* pare sarcastica: non ci si può più permettere di poggiare sulle 'autorità', che siano attestate in virtù della tradizione o della reputazione individuale. È forse opportuno ricordare che molto recente e tutt'altro che concluso era il dibattito sul principio d'autorità, specie in ambito scientifico, tra partigiani degli Antichi e sostenitori dei Moderni, al punto che il medico e fisiologo bolognese Marcello Malpighi poteva scrivere ancora nel 1689:

L'autorità fu un mezo per persuadere ne' secoli passati, dove tutto il sapere consisteva nel ripetere et interpretare la dottrina d'Aristotele, d'Hippocrate, di Galeno e di somiglianti autori accreditati, ma ne' correnti tempi, dove si sono scoperti errori ne' predetti autori e cose evidenti a loro non conosciute, anzi opposte alle loro dottrine, non ha altra forza che d'un asserto particolare d'un huomo che, per conseguenza, è sottoposto all'inganno<sup>41</sup>.

È stato opportunamente rilevato che la cultura veneta ricusava la filosofia metafisica e guardava, invece, alla cultura filosofica inglese di scuola empirica, che meglio si confaceva a un *milieu* pluralistico e antidogmatico quale quello veneto<sup>42</sup>. Se si pone mente al fatto che uno dei «quattro autori» di Vico sarà, nella *Scienza nuova*, proprio Francis Bacon, sorprende forse meno la precoce lettura di Vico in ambito veneziano, lettura testimoniata dalla recensione, apparsa sul primo tomo del «Giornale de' Letterati» nel 1710, del *De Ratione* e dovuta, è stato rilevato, alla peculiare collocazione di Vico nel dibattito anticartesiano che tanto interessava un ambiente culturale reduce dalla polemica Orsi-Bouhours. Vico si inserì nella disputa attaccando il rinato dogmatismo dei 'moderni' – non per caso, egli scrive nella *Seconda risposta* al «Giornale» che Cartesio

<sup>41</sup> M. MALPIGHI, *Risposta [...] alla lettera intitolata: De recentiorum medicorum studio dissertatio epistolaris ad amicum*, in *Scienziati del Seicento*, a cura di M. L. Altieri Biagi e B. Basile, Milano-Napoli, 1980, p. 1096. Su Malpighi si vedano almeno *Marcello Malpighi scienziato universale*, a cura di R. A. Bernabeo e C. Pallotti, Bologna, 1995 e *Marcello Malpighi anatomist and physician*, a cura di D. Bertoloni Meli, Firenze, 1997. Sia inoltre permesso il rinvio al mio saggio *La scuola galileiana. Stile e metodologia scientifica della Risposta allo Sbaraglia di Marcello Malpighi*, in *La prosa di Galileo. La lingua la retorica la storia*, a cura di M. Di Giandomenico e P. Guaragnella, Atti del Convegno Polignano a Mare (Bari) 9 febbraio 2002, Lecce, 2006, pp. 337-357.

<sup>42</sup> Si ricordi che la lettura degli empiristi inglesi in ambito veneziano è da far risalire già all'allievo di Paolo Sarpi, Fulgenzio Micanzio: cfr. V. GABRIELI, *Bacone, la Riforma e Roma nella versione hobbesiana di un carteggio di Fulgenzio Micanzio*, in «English Miscellany» VIII (1957), pp. 195-250.

ha fatto quel che sempre han soluto coloro che si son fatti tiranni, i quali son cresciuti in credito col parteggiare la libertà; ma, dopo essersi assicurati nella potenza, sono divenuti tiranni più gravi di quei che oppressero<sup>43</sup>;

e appellandosi al metodo galileiano<sup>44</sup>, rivissuto attraverso l'esperienza investigante<sup>45</sup>, ove il probabilismo si traduceva nell'indagine sperimentale dei fenomeni, secondo un criterio euristico che, trasposto dalle scienze della natura alle scienze dell'uomo, invoca un ritorno agli studi letterari, eruditi e retorici<sup>46</sup>. Da questo si rileva la distanza con Trevisan e dunque l'inconciliabilità delle loro posizioni: «Trevisan si richiama a Descartes in nome di uno stretto collegamento con la filosofia dei *novatores* e anche per questa ragione rinuncia al latino» e sceglie – diversamente da Vico – il volgare come lingua della comunicazione filosofica e scientifica. Ma, ciò che più importa, Trevisan «ritiene che l'opzione filosofica cartesiana non escluda, ma anzi consenta, senza troppe contraddizioni, di mantenere una sostanziale continuità di fondo con i modelli filosofici e le tradizioni del passato. Il valore atemporale del metodo assicura infatti la possibilità

<sup>43</sup> *Seconda risposta*, cit., p. 382.

<sup>44</sup> Non per caso, il nome di Galilei torna proprio nella *Seconda risposta* (p. 383) a proposito dei rapporti tra fisica e metafisica. Rossi puntualizza, tuttavia, che «solo enfatizzando *il fatto* che Vico nomina e ricorda Galilei come grande geometra e trascurando *il contenuto* del discorso di Vico, è stato possibile interpretare questo passo come espressione di una vicinanza di Vico a Galilei o di una presenza di temi galileiani capaci di incidere sulla filosofia vicina. In realtà Vico si serve del discorso galileiano solo ed esclusivamente per mostrare come esso, in quanto si muove soltanto sul piano della matematica e della geometria, va incontro a un fallimento» (ROSSI, *op. cit.*, p. 143).

<sup>45</sup> In merito si vedano almeno M. TORRINI, *L'Accademia degli Investiganti, Napoli 1663-1670*, in «Quaderni storici» XLVIII (1981), pp. 845-883 e *Le scienze nel Regno di Napoli*, a cura di R. Mazzola, Roma, 2009.

<sup>46</sup> M. AGRIMI, *Presenza di Vico nella cultura veneziana del primo Settecento (la politicità del «De ratione»)*, in *Vico e Venezia*, cit., pp. 45-75. Si veda C. PERELMAN, *Il campo dell'argomentazione: nuova retorica e scienze umane*, Parma, 1979: «L'errore di Descartes è stato quello di credere che ci siano delle nozioni chiare e distinte i cui rapporti diano luogo a delle proposizioni evidenti, e che queste nozioni possano essere afferrate grazie ad una intuizione infallibile, che poggia su una natura semplice a proposito della quale l'errore è impossibile» (p. 16). La visione cartesiana dà «la concezione d'una scienza che progredisce in modo puramente quantitativo, aumentando il numero delle sue verità evidenti, senza dover mai rimettere in discussione nessuna di esse» (p. 17): ne risulta «il carattere asociale e astorico della conoscenza scientifica» poiché, «opponendosi a ogni pluralismo metodologico, il metodo cartesiano esige l'eliminazione dalla nostra conoscenza di tutto quel che è apporto individuale, soggettivo, sociale o storico: in una parola, contingente» (p. 18).

di 'contenere' in un unico sistema una mole, in realtà assai indigesta, di autori che egli tenta di conciliare in una sorta di eclettismo filosofico, nella convinzione che l'esistenza di una verità perenne possa tenere insieme da una parte Platone e Aristotele e dall'altra Descartes e Galileo»<sup>47</sup>.

Nel segno di Galileo si apre la *Seconda risposta* di Vico a Trevisan. Il filosofo napoletano si giustifica, scrivendo di non aver voluto «dar briga a voi, i quali tanto bene meritate delle lettere italiane» e temendo anzi di essere d'esempio a chiunque resti insoddisfatto delle recensioni ricevute; «e perché non sapea di certo qual signore di voi avesse concepito l'estratto di quel mio libricciuolo, e, anche avendolo saputo, per vostro e suo riguardo non l'avrei né men fatto, perché non è lecito di scovrire chi vuole star nascosto», poiché ha bisogno della libertà che si confà agli «storici veritieri e giudici spassionati de' letterati viventi»<sup>48</sup>. Pur con un tono apparentemente ossequioso, sembra di risentire le parole sarcastiche del *Saggiatore* galileiano, quando lo scienziato pisano rimprovera al gesuita Orazio Grassi di averlo accusato mantenendo nascosta la propria identità:

talora son gentiluomini che deponendo, così sconosciuti, il rispettos decoro richiesto a lor grado, si fanno lecito [...] di poter d'ogni cosa parlare liberamente con ognuno, prendendosi insieme altrettanto diletto che ognuno, sia che si voglia, possa con essi motteggiare e contendere senza rispetto<sup>49</sup>;

però, chiosa sarcastico Galileo,

molte volte coloro che vanno in maschera [...] son persone vili che sotto quell'abito vogliono farsi stimar signori e gentiluomini e valersi per qualche lor fine malevolo e doloso» e aggiunge che «alle maschere, quando anco fossero principi, si può tirar le meluzze e i torsoli»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> F. M. CRASTA, *Un dialogo interrotto. Il «Giornale de' Letterati d'Italia», Vico e le polemiche sul «De antiquissima italorum sapientia»*, in *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo: scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*, convegno di studi, Padova-Venezia-Verona, 17-19 novembre 2010, *Atti* in corso di stampa.

<sup>48</sup> *Seconda risposta*, cit., p. 353.

<sup>49</sup> G. GALILEI, *Il saggiatore*, edizione critica e commento a cura di O. Besomi e M. Helbing, Padova, 2005, p. 103.

<sup>50</sup> Ivi, p. 104. Su questa specifica figura si vedano almeno A. BATTISTINI, *Galileo e i gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Milano, 2000 e P. GUARAGNELLA, *Teatri di comportamento. La «regola» e il «difforme» da Torquato Tasso a Paolo Sarpi*, Napoli, 2009, in partic. le pp. 93-124.

Vico torna ad insistere sulla sua buona fede e precisa che la sua risposta deriva da una consultazione con il «signor Matteo Egizio, che trascelsi tra tutti, perché il conosceva ben affetto alla vostra assemblea», il quale gli suggerì di rendere ragione ai suoi commentatori di quanto aveva scritto, ma non certo di contrattaccare. Vico conclude infine il suo *incipit* tornando a dire della sua personalità, che gli preme di definire lontana da ogni «acerbezza, perché fui sempre di sentimento che le cose appartenenti alle scienze trattar si debbano con sedatissima maniera di ragionare». A questo punto della *Risposta* Vico introduce un procedere per massime, che differenzia l'argomentazione di questo testo dal precedente – probabilmente proprio in ragione della maggiore 'osservanza', e forse pure lucidità: «osservo ne' costumi che chi ha potenza non minaccia e chi ha ragione non ingiuria». La ragione di questo procedere, vorremmo dire, aforistico viene spiegata subito dopo: è necessario che le dispute filosofiche siano costellate di «certi piacevoli motti» per «ristorarsi di tempo in tempo del duro travaglio dell'intenzione», ma pure perché

diano a divedere gli animi de' ragionatori esser placidi e tranquilli, non perturbati e commossi; e, ove abbiamo a riprendere, vi entri a farlo la gravità, con la quale possiamo *pungere* [sottolineatura mia: si tratta di un verbo ricorrente nelle dispute galileiane] civilmente, non offendere da villani, acciòché i filosofi, i quali contendono di cose che non soggiacciono all'appetito, si distinguano dal volgo, che difende le sue cose con la compassione e con l'ira<sup>51</sup>.

Il motto di spirito, dunque, come strumento di distinzione dei dotti, come manifestazione di grazia, di castiglionesca «sprezzatura»<sup>52</sup>, e di moderazione nei dibattiti<sup>53</sup>. Ma questo non è aspetto esclusivamente peculiare della riflessione intorno al *De antiquissima*: difatti, nelle *Institutiones oratoriae* Vico sostiene che «acuta docent, arguta fallunt».

<sup>51</sup> *Seconda risposta*, cit., p. 354.

<sup>52</sup> Sull'architetto di Castiglione si vedano almeno C. OSSOLA, *Dal «Cortegiano» all'«Uomo di mondo». Storia di un libro e di un modello sociale*, Torino 1987; A. QUONDAM, «Questo povero Cortegiano». *Castiglione, il Libro, la Storia*, Roma, 2000; U. MOTTA, *Castiglione e il mito di Urbino. Studi sulla elaborazione del «Cortegiano»*, Milano, 2003.

<sup>53</sup> Verrebbe fatto di pensare a S. FREUD, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, tr. it. Torino, 1975, p. 162: vi si trova la definizione di 'motto di spirito' come spinta liberatoria nei confronti del giudizio critico. Cfr. a questo proposito S. AGOSTI, *Motto di spirito e lavoro poetico*, in *La comunicazione spiritosa. Il motto di spirito da Freud a oggi*, a cura di F. Fornari, Firenze, 1982, pp. 259-266.

Per di più, nel *De ratione*, da parte di Vico «il bagaglio dell'*ingenium* retorico barocco ('acutezza' e 'arguzia') viene sì opposto al mentalismo cartesiano, ma resta una perplessità di fondo, la preoccupazione morale e gnoseologica di cancellare la distinzione tra 'vero' e 'falso'»<sup>54</sup>. È noto che Vico amasse appoggiarsi al suggerimento ciceroniano, secondo il quale per istruire «le *sententiae* debbono essere acute (*acutae*), argute (*argutae*) nel dilettere, e severe (*graves*) per muovere gli animi». Certo, Cicerone aveva pure scritto, nel *De oratore*, sull'uso e l'abuso degli scherzi (*facetiae*) nell'oratoria, trovando per l'umorismo un fine serio, se non elevato; la tradizione, almeno sino a Emanuele Tesauro<sup>55</sup>, aveva considerato la facezia salutare per il singolo e per la società. Non è così per Vico: secondo lui «gli *acuta* derivano dalla verità ed hanno successo quando riescono ad insegnare, gli *arguta* sorgono dall'allegria ed hanno successo quando illudono; ed essendo una specie del genere 'ridicolo', un tipo di ovvia ed inoffensiva deformità (Aristotele, *Poetica*, 1449 a 13-37), gli *arguta* non sono del tutto falsi: tuttavia, essi sono costruiti sul capovolgimento delle aspettative, ed in questo senso sono massime rovesciate che frustrano l'innato desiderio di verità della mente»<sup>56</sup>.

Si diceva di come la *Seconda risposta* vichiana paia più serena e dunque più concentrata nel rispondere 'di fioretto' all'interlocutore veneziano, anziché ribattere colpo su colpo alle 'punture'. Ad esempio, il filosofo napoletano si scusa di aver frainteso l'osservazione di Trevisan, secondo cui Vico avrebbe steso solo una 'idea' di metafisica, e adopera la tradizionale assimilazione del pensiero teoretico all'atto dell'edificare: gli pareva, scrive Vico, di esser stato rimproverato per aver costruito un edificio senza fondamenta che «sembra più tosto una pianta o disegno che un edificio compiuto, ed in molte delle parti già alzate manca de' finimenti»<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> R. RUGGIERO, *Spunti giurisprudenziali nel «De Ratione»*, in *Momenti vichiani del primo Settecento*, a cura di G. Pizzamiglio e M. Sanna, Napoli, 2001, pp. 78-79.

<sup>55</sup> E. TESAURO, *Il cannocchiale aristotelico*, a cura di E. Raimondi, Torino, 1978 (ora cfr. l'edizione anastatica dell'impressione del 1670, pubblicata a cura di G. Menardi per i tipi della Editrice artistica piemontese di Savigliano nel 2000, con saggi di M. L. Doglio e M. Guglieminetti tra gli altri). Cfr. inoltre P. FRARE, *Per istraforo di prospettiva: il «Cannocchiale aristotelico» e la poesia del Seicento*, Pisa-Roma, 2001.

<sup>56</sup> M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica*, tr. it. Bologna, 1991, pp. 209-210; per un approfondimento rinvio al già cit. P. GUARAGNELLA, *Riso e malinconia nelle «Vici vindictiae»*.

<sup>57</sup> *Seconda risposta*, cit., p. 361.

Ancora più suggestivo, in questa direzione, pare un altro passo della *Seconda risposta*. Nel tentativo di spiegare la propria opposizione al metodo geometrico così come viene impiegato dal «secolo, cioè i cartesiani filosofi di questo secolo»<sup>58</sup>, Vico si esprime in forma aforistica:

Il metodo geometrico vero opera senza farsi sentire, ed, ove fa strepito, segno è che non opera: appunto come negli assalti l'uom timido grida, e non ferisce, l'uomo d'animo fermo tace e fa colpi mortali<sup>59</sup>.

Ancora Vico prosegue paragonando il «vantatore di metodo, ove il metodo non tragge necessità di acconsentire», quando egli impiega altisonanti frasi come 'questo è assioma', 'questo è dimostrato', ad un «pittore, che ad immagini infirmi, le quali per sé non si potesser distinguere, scrivesse sotto: 'questo è uomo', 'questo è satiro', 'questo è leone', 'questo altra cosa'»<sup>60</sup>. Questi passi esemplificano la scrittura immaginifica di cui si serve il filosofo napoletano: potrebbe azzardarsi la definizione di ipotiposi della sua stessa antropologia. Vico usa un metodo 'poetico', ossia metaforico, nel momento stesso in cui ne spiega il funzionamento, intersecando nella prassi *rhetorica docens* e *rhetorica utens*. Non per caso, la caratteristica peculiare dell'opera vichiana è stata recentemente individuata nel cosiddetto «stile della simultaneità»: uno stile grazie al quale la «narrazione filosofica» diventa una «filosofia della

<sup>58</sup> Ha opportunamente rilevato M. MOONEY, in *Vico e la tradizione della retorica*, cit., che l'opposizione vichiana a Descartes non è solo di natura epistemologica, ma pure civile: i giovani delle accademie sarebbero diventati, seguendo l'esempio dell'orgoglioso individualismo cartesiano, «dei novelli, e pericolosi, anacoreti», perché l'analisi logica e matematica di stampo cartesiano «operava in senso opposto alle capacità richieste da un'effettiva pubblica azione» (p. 142). La critica cartesiana, espressione filosofica o universale dell'analisi, si contrapponeva secondo Vico all'antica arte retorica della topica (p. 176), grazie alla quale la mente può imparare non solo a trovare connessioni fra cose apparentemente irrelate, ma anche a classificare con larghezza in virtù del suo essere «copiosa», a considerare ogni possibile aspetto di un argomento, garantendo dunque la possibilità della verità.

<sup>59</sup> *Seconda risposta*, cit., p. 380.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 380. Valga qui come mera suggestione il rinvio all'arte di René Magritte e al commento di M. FOUCAULT, *Questo non è una pipa*, tr. it. Milano, 1988, in partic. p. 43: «Due principi hanno dominato la pittura occidentale dal XV al XX secolo. Il primo afferma la separazione tra rappresentazione plastica (che implica la somiglianza) e referenza linguistica (che la esclude). Si fa vedere mediante la somiglianza, si parla attraverso la differenza».

narrazione», in cui «i materiali dell'*inventio* e il lavoro della *dispositio* mostrano un irresistibile impulso a trascolorare gli uni nell'altro»<sup>61</sup>.

Ancora nell'area semantica del buon comportamento si iscrive un passaggio del *Secondo articolo* di Trevisan, che si riflette nella *Seconda risposta* di Vico. Scrive Trevisan:

Certamente pare che 'l signor di Vico commetta contro di noi quell'ingiustizia che [...] era solito commettere Aristotile contro certi filosofi, a cui egli a torto attribuiva qualche grosso errore, per poi mostrare d'averli gagliardamente confutati<sup>62</sup>.

C'è dell'evidente ironia nell'assimilare Vico a un pensatore della statura di Aristotele, peraltro soltanto da un punto di vista caratteriale. Si ricordi, inoltre, che si tratta di un pensatore estremamente incisivo in epoca pre-moderna e contro le cui *auctoritates* i fautori della 'nuova scienza' dovettero aspramente lottare, ma un pensatore 'superato' al momento della stesura di questa scrittura. A questa postilla, Vico replica di esser stato frainteso sulle sue teorie relative alla circolazione del sangue:

quantunque addolcite la puntura del mal costume con quelle parole [...] io però mi contento del mio poco sapere ingenuo che esser comparato di mal costume ad un gran filosofo<sup>63</sup>.

Com'è noto, nel 1712 il «Giornale» diede notizia della pubblicazione in volume delle *Risposte* di Vico; tale ragguaglio contiene la postilla secondo cui non è il caso di produrre una ulteriore replica: e per non offendere Vico, «che nostro parzialissimo si dichiara», e per porre fine a un dibattito altrimenti interminabile – il che implica che il recensore non fosse affatto convinto delle nuove ragioni addotte dal filosofo napoletano<sup>64</sup>.

In conclusione, è lecito affermare che Vico si giovò del dibattito per «passare dalle etimologie di tipo intellettualistico ad altre mitopoietiche». Con la mediazione della cultura veneta, Vico si mostra con un volto europeo, informato delle linee di pensiero più originali del suo tempo; peraltro, il *milieu* veneziano non solo mette Vico in comunica-

<sup>61</sup> S. SINI, *Figure vichiane. Retorica e topica della «Scienza nuova»*, Milano, 2005, pp. 41-43.

<sup>62</sup> *Secondo articolo*, cit., p. 347.

<sup>63</sup> *Seconda risposta*, cit., p. 377.

<sup>64</sup> B. TREVISAN, *Ultimo articolo*, in *Le Polemiche relative al «De antiquissima italarum sapientia»*, cit., p. 385.

zione con la cultura europea a lui coeva, ma gli permette pure di acquisire una maggiore notorietà di quella che poteva assicurargli il centro partenopeo – sebbene, come ricorda nella *Vita*, fosse spesso contattato come rinomato retore. D'altronde, com'è noto, in Italia non esisteva un centro culturale unico e il confronto poteva assumere connotati multiformi, «anche perché la corte non era più la sede primaria di cultura e alla figura abbastanza comune del cortigiano stavano subentrando il pubblicitista, come il veneziano Apostolo Zeno, il docente universitario, come il padovano Antonio Vallisneri, l'antiquario, come il veronese Scipione Maffei»<sup>65</sup>. Peraltro, i periodici veneti «divennero, nel pieno della fioritura settecentesca, l'espressione d'un più largo e generale dibattito, e il segno del faticoso diffondersi d'una nuova cultura non escluse le polemiche di parte avversa»<sup>66</sup>.

STEFANIA DE TOMA

«ECCO L'ORIGINE DELLE SCIENZE UMANE». *RETHORICAL ASPECTS OF A 'QUARREL' ABOUT DE ANTIQUISSIMA ITALORUM SAPIENTIA*. In 1711 the «*Giornale de' Letterati d'Italia*» published two articles in which Vico's *De antiquissima* was criticized for not being clear and demonstrative about his newly-conceived metaphysics. Albeit the Venetian philosopher Bernardo Trevisan meant these objections to be respectful, Vico must have felt closely attacked if he decided to answer with two letters that, in fact, complete his treatise.

The present essay dwells on the rhetorical aspects of the debate and relies on the latest linguistic analyses: which focus on Vico's use of a 'poetical', that is metaphorical, language in the very moment in which he tries to explain how it influences the human mind and speech.

<sup>65</sup> A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 26.

<sup>66</sup> G. TORCELLAN, *Un problema aperto: politica e cultura nella Venezia del '700*, in *ID.*, *Settecento veneto e altri scritti storici*, Torino, 1969, p. 319.

DISAPPARTENENZA DELL'IO.  
BERKELEY E BECKETT

1. Il lavoro che qui si presenta trova la sua collocazione nell'impianto generale e nel percorso di una linea di ricerca individuata ed argomentata in un saggio precedente, pubblicato in questo «Bollettino»<sup>1</sup> e intitolato: *Depotenziamento del cogito e 'disappartenenza' dell'io. In margine al De antiquissima*. Di quest'ultimo contributo – nel quale si esaminava la polemica anticartesiana svolta da Vico nel *Liber metaphysicus* e si metteva in evidenza come, nel serrato confronto teoretico con Descartes, Vico, forte del suo criterio di verità fondato nel *verum-factum*, guadagnasse un concetto attualissimo dell'io, segnato al suo interno da un dissidio strutturale e da una inaggirabile opacità di sé a se stesso – quello che ora si pubblica costituisce, secondo quanto già si scrisse allora<sup>2</sup>, uno sviluppo possibile, una diramazione prevedibile, che è anche chiaro indizio di una rotta designata.

La connessione – qui al centro del nostro interesse e della nostra riflessione – fra George Berkeley, filosofo dell'immaterialismo, uno dei numi tutelari dell'empirismo moderno, e Samuel Beckett, drammaturgo dell'assurdo e voce fra le più significative della *Weltliteratur* novecentesca, non è il risultato di una convergenza teoretica preterintenzio-

<sup>1</sup> «BCSV» XL (2010) 1, pp. 115-124. Nelle note che seguono l'indicazione fra parentesi tonde, collocata dopo il titolo dei testi di letteratura primaria, si riferisce all'anno della prima edizione.

<sup>2</sup> Ivi, p. 124. Come è stato in precedenza, anche questa curvatura berkeleyano-beckettiana impressa al tema della disappartenenza dell'io è stata oggetto di un seminario da me tenuto, per gli studenti di filosofia dell'Ateneo Federiciano, nella Biblioteca dell'Ispf-Cnr di Napoli il 28 giugno 2011.

nale, riscontrata *a distanza e dall'esterno*, fra i due grandi irlandesi, ma il frutto di un richiamo esplicito di Beckett al 'Nuovo principio' berkeleyano e di un suo fecondo utilizzo – reso ancora più *virtuoso*, come vedremo, da un grave *vizio* di infedeltà teorica alle tesi di Berkeley – nella definizione dell'assetto filosofico che genera l'intera costruzione drammaturgica (dallo svolgimento dell'azione ai movimenti della macchina da presa) dell'unica opera cinematografica di Samuel Beckett, *Film*, del 1965.

Ciò detto, vorrei utilizzare il prossimo paragrafo come occasione per ritornare a riflettere sui capisaldi dell'idealismo di Berkeley e quello successivo per chiarire e ripensare l'adozione da parte di Beckett del fondamento della filosofia berkeleyana e la sua contestualizzazione in un orizzonte di pensiero radicalmente diverso da quello nel quale fu concepito. È in questa operazione beckettiana che germoglia una nuova forma di disappartenenza dell'Io.

2. Il presupposto basilare del pensiero di Berkeley, quello secondo cui l'«*esse est percipi*», fu esposto ed argomentato nel *Trattato sui principi della conoscenza umana*, pubblicato in prima edizione a Dublino, nel 1710, e poi in una seconda edizione riveduta a Londra, nel 1734<sup>3</sup>. Era stato però elaborato, pensato e rimuginato negli *Appunti* del filosofo, una sorta di «brogliaccio disordinato del *Trattato* stesso»<sup>4</sup> risalente agli anni giovanili compresi fra il 1706 e il 1708<sup>5</sup>. Seguendo una consuetudine teoretica consolidatasi in molta trattatistica filosofica di età moderna (pensiamo, tanto per fare un esempio, alle *Meditazioni* cartesiane), anche in questo lavoro berkeleyano – un testo agile e ben scritto, concepito da un autore che, pur animato in gioventù dall'ambizione di ideare «qualcosa di nuovo» e di originale<sup>6</sup>, non fu mai dominato

<sup>3</sup> Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710) [d'ora in poi, *Trattato*], in ID., *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, tr. it. Torino, 1996 [d'ora in poi, *OF*], p. 199. Quella presente in *OF* è la traduzione della seconda edizione. Va, inoltre, ricordato che il *Trattato*, così come noi lo conosciamo, corrisponde alla sola prima parte dell'intera opera progettata dall'autore; la seconda parte, in corso avanzato di stesura, andò perduta – racconta lo stesso Berkeley (Lettera di Berkeley a Samuel Johnson del 25 novembre 1729, in *Corrispondenza filosofica tra George Berkeley e Samuel Johnson* (1729-1730), in *OF*, p. 474) – nel corso dei viaggi del filosofo in Italia (1716-1720).

<sup>4</sup> M. M. ROSSI, *Saggio su Berkeley*, Bari, 1955, p. 58.

<sup>5</sup> G. BERKELEY, *Gli appunti (Commonplace Book)* (1871), a cura di M. M. Rossi, Bologna, 1924.

<sup>6</sup> ROSSI, *op. cit.*, p. 54.

dalla perversa intenzione di «affliggere il mondo con grossi volumi»<sup>7</sup> – gli intenti più squisitamente gnoseologici si coniugano con quelli polemici, ontologico-metafisici e teologici. A testimoniare l'intrico dei problemi teorici nei quali Berkeley – ed altri immediatamente prima e dopo di lui – si muoveva, intrico del quale si cercherà qui rapidamente di mostrare l'ordito, può forse bastare leggere il sottotitolo esplicativo del *Trattato*, «nel quale si indagano le *principali cause* di errore e di *difficoltà nelle scienze*, e inoltre i fondamenti *dello scetticismo, dell'ateismo* e dell'irreligiosità»<sup>8</sup>.

Agli occhi di Berkeley, le «difficoltà nelle scienze» avevano come loro «principali cause»: 1) la distinzione cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*, che, ponendo l'eterogeneità ontologica delle due entità, rendeva assai problematico concepire l'azione della sostanza spirituale su quella materiale e viceversa; 2) la distinzione, di matrice galileiana, fra *qualità primarie* dei corpi (estensione, figura, movimento), dotate di realtà esterna e indipendente dalla conoscenza che se ne poteva avere, e *qualità secondarie* (colore, sapore, ecc.), risultanti dalla relazione dell'oggetto esterno con il soggetto percipiente, e dunque esistenti solo nell'animo di quest'ultimo.

A queste «difficoltà» Berkeley cominciava a rispondere constatando che gli unici veri oggetti della nostra conoscenza sono le 'idee', intendendo con ciò «ogni immediato oggetto del senso o dell'intelletto, nel significato ampio con il quale questo termine [idea] viene usato comunemente dai moderni»<sup>9</sup>. Lasciandosi alle spalle la lunga *Introduzione*, il *Trattato* si apriva, dunque, andando immediatamente al cuore della questione: «A chiunque esamini gli oggetti della conoscenza umana – leggiamo –, risulta evidente che si tratta [...] di *idee*»<sup>10</sup>. Con ammirevole chiarezza, il filosofo – nelle vesti di Philonous – spiegava poi nei *Dialoghi*:

Io vedo questa ciliegia, la tocco, ne gusto il sapore, e sono certo che un nulla non può essere visto, toccato o gustato: dunque, questa ciliegia è *reale*. Togli

<sup>7</sup> Lettera di Berkeley a Samuel Johnson del 25 novembre 1729, in *Corrispondenza filosofica...*, cit., p. 475.

<sup>8</sup> *Trattato*, p. 173 (corsivi miei).

<sup>9</sup> *Id.*, *Saggio per una nuova teoria della visione* (1709) [d'ora in poi, *Saggio*], in *OF*, p. 110.

<sup>10</sup> *Trattato*, p. 198 (corsivo mio). Poche pagine dopo, Berkeley dichiara perentoriamente: «Non può esserci niente di simile a un oggetto esterno» (ivi, p. 206).

le sensazioni di morbidezza, di succosità, di rosso, di aspro, e toglierai anche la ciliegia. Questa non è un essere distinto dalle sensazioni: una ciliegia, dico, non è altro che una congerie di impressioni sensibili, o di idee percepite dai diversi sensi. Queste idee vengono unite in una sola cosa (ovvero ad esse è attribuito un unico nome) dalla mente, perché si è osservato che vanno sempre insieme<sup>11</sup>.

Ridurre l'intero mondo oggettivo (compreso quello interiore, fatto di passioni, sentimenti, ricostruzioni mnemoniche, fantasie dell'immaginazione, ecc.) alle 'idee' che ce lo rappresentano, significava in primo luogo individuare un orizzonte (quello ideale, appunto) dal quale non era possibile uscire – dal momento che, per ciò che concerne le 'cose sensibili', altri contenuti della conoscenza, oltre alle idee, non ve ne sono –; in secondo luogo, conduceva Berkeley a polarizzare diversamente il processo della conoscenza, che vedeva contrapposto un oggetto, non più assunto come una realtà esterna ed autonoma rispetto al conoscere, perché – al contrario – interamente compreso ed esaurito nell'idea percepita, dunque (se è consentito l'ossimoro, e qui lo è) un oggetto 'soggettivo' ad un soggetto percipiente. In questo modo, rendendo omogenea la natura dell'oggetto e quella del soggetto della conoscenza, entrambi spirituali e soggettivi – ovvero facendo del primo un puro e semplice contenuto del secondo –, riducendo le due *res* – quella *cogitans* e quella *extensa* – alla sola sostanza spirituale («non vi è altra sostanza al di fuori dello *spirito*, o ciò che percepisce»<sup>12</sup>), nella quale si collocano le idee, Berkeley risolveva la prima delle «difficoltà» che abbiamo indicato, sconfessandone le «principali cause»: non era più necessario domandarsi come lo spirito potesse agire sulla materia e viceversa, dal momento che quest'ultima, privata del rango di sostanza, destituita di ogni autonomia ontologica rispetto al soggetto percipiente e del tutto ricondotta all'idea che esso ne poteva avere, non offriva più alcuna ragione a suffragio di una sua possibile esistenza indipendente dal contenuto soggettivo nel quale si manifestava. Nel mondo di Berkeley la materia si polverizzava nel nulla, inghiottita dalla sua stessa inutilità.

<sup>11</sup> ID., *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous che hanno lo scopo di dimostrare chiaramente la realtà e la perfezione della conoscenza umana, la natura incorporea dell'anima e la provvidenza immediata di una Divinità, contro gli scettici e gli atei, e inoltre quello di inaugurare un metodo per rendere le scienze più facili, utili e brevi* (1713) [d'ora in poi, *Tre dialoghi*], in *OF*, p. 387.

<sup>12</sup> *Trattato*, p. 201.

Le stesse idee di estensione, movimento e figura – e veniamo così alla seconda delle «difficoltà» indicate – nella loro astrattezza erano per Berkeley inconcepibili, in quanto noi percepiamo oggetti estesi, in movimento e figurati, ma sempre dotati di configurazioni *determinate* di colore, di forma, di dimensioni e di moto (verso destra, sinistra, in l'alto, in basso, ecc.). Se, dunque, tali idee astratte non possono essere percepibili nella loro purezza, allora nemmeno esisteranno un'estensione ed un movimento assoluti – come voleva Newton – e una figura generica. Contro tali concetti, Berkeley scriveva nel *Trattato*:

È [...] impossibile per me formare l'idea astratta di movimento indipendentemente dal corpo che si muove – un movimento che non sia né rapido né lento, né curvilineo né rettilineo; lo stesso si può dire per qualunque altra idea astratta<sup>13</sup>.

Un anno prima, nel *Saggio per una nuova teoria della visione*, si era già retoricamente domandato: «Non è forse colorata l'estensione che vediamo?»<sup>14</sup>. E qualche tempo dopo, nei *Dialoghi* aggiungeva:

Non abbiamo allora lo stesso diritto di concludere che in un oggetto non vi sono né l'estensione, né la figura, dal momento che esso appare a un occhio [quello di un uomo] piccolo, liscio e rotondo, e all'altro occhio [quello di un bruco] grande, scabro e angoloso, nello stesso tempo?<sup>15</sup>

Molto più tardi, nel *De motu*, ritornava ancora sull'argomento, asserendo che:

Il movimento non si può conoscere, né misurare, se non tramite le cose sensibili. Ma dato che lo spazio assoluto non può mai essere l'oggetto dei sensi, se ne conclude che è del tutto inutile per la distinzione dei movimenti<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Ivi, p. 184. E più avanti, con maggiore incisività, si legge: «Vorrei che ciascuno riflettesse e provasse se è capace di concepire, con un'astrazione mentale, l'estensione e il movimento di un corpo senza tutte le altre qualità sensibili. Per quel che mi riguarda, mi sembra evidente che non è in mio potere formare l'idea di un corpo esteso in movimento, senza dotarlo di un colore o di qualche altra qualità sensibile, alla quale si attribuisce un'esistenza esclusivamente mentale. In breve, l'estensione, la figura e il movimento, astratti da tutte le altre qualità, sono inconcepibili» (ivi, pp. 203-204).

<sup>14</sup> *Saggio*, p. 108. Più avanti, sullo stesso tema, leggiamo: «Una linea o una superficie che non sia né nera né bianca, né blu né gialla, né lunga né corta, né ruvida né liscia, né quadrata né rotonda, e così via, è del tutto incomprendibile» (ivi, p. 149).

<sup>15</sup> *Tre dialoghi*, p. 313.

<sup>16</sup> ID., *Sul movimento, ovvero Il principio e la natura del moto, e la causa della comunicazione dei movimenti* (1720), in *OF*, p. 451. Rinunciare ai concetti di spazio e moto

Come si può agevolmente osservare, anche in questo caso le «difficoltà» venivano eliminate rimuovendone le «principali cause»: ossia la distinzione fra *qualità primarie* e *qualità secondarie*, che perdeva in tal modo ogni credenziale filosofica, così come svaniva miseramente ogni vagheggiata contrapposizione fra oggetto esterno esistente in sé e idea che lo rappresentava. Berkeley, dunque, azzerava ogni possibile distanza intercorrente fra realtà ed apparenza, rendeva priva di senso ogni loro pensata antitesi e le identificava reciprocamente nel contenuto dell'idea, che è vero in quanto autoreferenziale, non rimandando più ad alcun oggetto esterno rappresentato in idea ma necessariamente ignorato nella sua insietà. Forte di queste conclusioni, nei *Dialoghi* Berkeley dirà, per bocca di Philonous e rivolto a Hylas:

Io sono dell'opinione che le cose reali siano *proprio le cose che vedo, tocco e percepisco con i sensi*. Queste cose le conosco, trovo che soddisfino tutte le necessità e rispondano a tutti gli scopi della vita: quindi non ho nessun motivo di preoccuparmi di altri esseri sconosciuti. Ad esempio, un pezzo di pane sensibile appaga il mio stomaco diecimila volte di più di quel pane insensibile, intelligibile e reale, del quale tu parli [allude, naturalmente, al 'pane in sé']. [...] Vorrei essere presentato come *uno che ha fiducia nei propri sensi, che crede di conoscere le cose che vede e tocca, e non nutre dubbi riguardo alla loro esistenza*. [...] *Io non voglio trasformare le cose in idee, ma le idee in cose*. Infatti gli oggetti immediati della percezione, che secondo te sono mere apparenze delle cose reali, per me sono le cose stesse<sup>17</sup>.

Se, dunque, il contenuto dell'idea, con la forza irresistibile dell'immediatezza e dell'autoevidenza, imponeva la propria verità esclusiva, e se la conoscenza si realizzava entro la piena trasparenza di un rassicurante orizzonte soggettivo che nulla concedeva al dubbio e a supposti residui oscuri e inintelligibili<sup>18</sup>, allora non c'era più spazio per una pos-

assoluti non significava però, per Berkeley, rifiutare i principi della fisica e della meccanica, da lui considerate scienze che dovevano limitarsi a ricercare le leggi del movimento e non le sue cause, campo di indagine, quest'ultimo, affidato da Berkeley alla filosofia prima o metafisica (su questo punto cfr. *ivi*, pp. 439 sgg.; la Lettera di Berkeley a Johnson del 25 novembre 1729, cit., p. 470; *ID.*, *Siris. Catena di riflessioni e di ricerche filosofiche riguardo alle virtù dell'acqua di catrame, con vari argomenti connessi tra loro e derivanti l'uno dall'altro*, 1744, in *OF*, pp. 631-633, 640, 661).

<sup>17</sup> *Tre dialoghi*, rispettivamente pp. 363, 373, 382.

<sup>18</sup> «Il colore, la figura, il movimento, l'estensione e così via – leggiamo nel *Trattato* –, considerati soltanto come *sensazioni* della mente, sono *conosciuti perfettamente, poiché non c'è nulla in essi che non sia percepito*» (*Trattato*, p. 243 – dopo «sensazioni», corsivi miei).

sibile deriva scettica, che per l'appunto solo dal dubbio e dalla dichiarata inconoscibilità del reale poteva trarre il proprio nutrimento.

A questo punto dovrebbe essere sufficientemente chiaro il significato dell'«*esse est percipi*» nella sua duplice portata, gnoseologica ed ontologica: la modalità, in idea, con cui le 'cose' vengono apprese è la stessa con cui esse sono; vengono conosciute in quanto percepite da un soggetto, e sono *per* e *grazie* a quest'ultimo. L'essere delle 'cose' è nel loro essere percepite da una «*mente*» o «*spirito*» o «*anima*»: esse «esistono solo nella mente, hanno cioè un'esistenza puramente nozionale»<sup>19</sup> e «non è possibile che esistano al di fuori delle menti o delle cose pensanti che le percepiscono»<sup>20</sup>.

Messo fuori gioco lo scetticismo, restava però ancora aperta un'importante questione.

Se è vero, per dirla con Samuel Johnson – il discepolo americano di Berkeley –, che il mondo, per esistere, ha bisogno di uno «spettatore»<sup>21</sup>, è anche vero che allo spettacolo *si assiste* e *non lo si crea*. In un luogo estremamente chiaro del *Trattato* leggiamo:

Per quanto potere io abbia sui miei pensieri, mi accorgo che le idee realmente percepite dai sensi non dipendono nello stesso modo dalla mia volontà. Quando apro gli occhi in pieno giorno, non è in mio potere decidere o meno di vedere, né stabilire quali oggetti particolari debbano presentarsi al mio sguardo; la stessa cosa avviene per l'udito e per gli altri sensi: le idee impresse su di essi non sono creature della mia volontà. Dunque c'è un'altra volontà o un altro spirito che le produce<sup>22</sup>.

Questo «spirito» che 'imprime' le idee nei sensi dei soggetti umani è Dio, nella cui mente le idee sono contenute<sup>23</sup>. Nei *Dialoghi* Berkeley chiarisce ulteriormente la questione, scrivendo:

Le cose sensibili possono esistere solo in una mente o spirito: da questo non inferisco, però, che non abbiano un'esistenza reale, ma concludo che, poiché

<sup>19</sup> Ivi, p. 216.

<sup>20</sup> Ivi, p. 199.

<sup>21</sup> Lettera di Johnson a Berkeley del 10 settembre 1729, in *Corrispondenza filosofica...*, cit., p. 465.

<sup>22</sup> *Trattato*, pp. 213-214.

<sup>23</sup> Per Berkeley le idee sono enti mentali assolutamente inerti: «un'idea non può essere la causa di un'altra idea» (ivi, p. 232). Solo le sostanze spirituali – ovvero gli uomini e la divinità – possono muoverle e comunicarsele reciprocamente.

non dipendono dal mio pensiero ed esistono indipendentemente dal fatto di essere percepite da me, *deve esserci qualche altra mente nella quale esistono*. [...] *C'è una mente che mi trasmette ad ogni istante tutte le impressioni sensibili che percepisco*<sup>24</sup>.

Il filosofo irlandese, inoltre, accettava<sup>25</sup> la spiegazione efficace della questione fornita da Samuel Johnson, che nella lettera del 5 febbraio 1730, a lui indirizzata, scriveva:

Le cose sensibili esistono *in archetypo* nella mente divina. Quindi, l'idea divina di un albero, per esempio (cioè un albero nella mente divina), dev'essere l'originale o l'archetipo delle nostre idee, e queste una copia o immagine della Sua (nello stesso senso in cui le nostre anime sono immagini di Lui): ce ne possono essere parecchie, nelle diverse menti create, così come possono esserci molte immagini dipinte di un solo originale, al quale tutte devono essere riferite<sup>26</sup>.

Il mondo berkeleyano conosce, quindi, solo sostanze spirituali: quelle umane e quella divina. Solo in esse le «cose sensibili», ovvero percepite, possono trovare la collocazione corrispondente alla loro natura. Le idee esistono nelle menti degli uomini; l'esperienza della loro apparizione interiore, indipendente dalla volontà dei soggetti, attesta che l'uomo non le produce, ma, al contrario, le riceve direttamente – senza, cioè, la mediazione della materia<sup>27</sup> – da un'altra mente, che non può non essere quella divina. «Le regole fisse e i metodi stabiliti – scrive inoltre

<sup>24</sup> *Tre dialoghi*, rispettivamente pp. 341 e 345. Nel 1931 Antonio Sarno, commentando il berkeleyano «*esse est percipi*», scriveva: «Dal filosofema che *esse est percipi*, un lettore moderno si sarebbe atteso una dottrina del conoscere, come creazione o produzione spirituale, e non già come *mimesi*; un racconto del come noi produciamo i concetti di spazio, di tempo, di corpo, di moto, di colore, di sapore e mediante essi inventiamo o costruiamo la percezione. Nel B.[erkeley], niente di tutto questo» (A. SARNO, *Note su Berkeley*, in ID., *Filosofia poetica*, nuova edizione a cura di F. Flora, Bari, 1959, pp. 66-67). Sarno qui sembra chiedere troppo a Berkeley, che certo non era Kant, e nemmeno poteva accettare di ridurre lo 'spettacolo' del mondo a mero «racconto» o 'fantasia' del soggetto.

<sup>25</sup> Cfr. Lettera di Berkeley a Johnson del 24 marzo 1730, in *Corrispondenza filosofica...*, cit., p. 485.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 477-478. Sulla distinzione fra modo *archetipico* e modo *ectipico* nella esistenza delle idee cfr. *Tre dialoghi*, p. 395.

<sup>27</sup> Negli appunti giovanili del filosofo si legge, a tal proposito: «Nella mia dottrina non c'è separazione fra Dio e la natura o cause seconde» [ID., *Gli appunti (Commonplace Book)*, cit., p. 297, n. 377].

Berkeley –, secondo i quali» la divinità «suscita in noi le idee del senso, si chiamano *leggi di natura*»<sup>28</sup>. Come si vede, con pochi, rapidi e decisi tratti Berkeley forniva nel contempo un fondamento teologico-metafisico alle «*leggi di natura*» e una dimostrazione dell'esistenza di Dio, il cui punto di partenza era la constatazione che la comparsa delle idee nella mente prescinde dal nostro volere, la qual cosa ci induce a concludere che «*le cose sensibili esistono realmente*», ossia fuori delle singole menti individuali, non certo della mente in generale; ma «*se esistono realmente, devono necessariamente essere percepite da una mente infinita*»: questo significa allora che «*esiste una mente infinita, o Dio*»<sup>29</sup>.

Con tale «dimostrazione diretta e immediata» dell'esistenza divina, fondata su di «un principio evidentissimo»<sup>30</sup>, anche il problema dell'«ateismo» e dell'«irreligiosità» trovava, agli occhi di Berkeley, un'efficace soluzione<sup>31</sup>.

Dobbiamo, però, esaminare ancora una questione, prima di passare a Beckett.

«Gli *spiriti* e le *idee* – scriveva Berkeley nel *Trattato* – differiscono [...] radicalmente gli uni dalle altre»<sup>32</sup>; infatti i primi sono sostanze percipienti e pensanti, dunque sono *attive*, mentre le seconde non sono sostanze, sono percepite, pensate, e quindi *inerti*. A questa differente natura devono corrispondere differenti modalità di conoscenza: se *nelle* idee «*passive*»<sup>33</sup> apprendiamo le 'cose sensibili', non è attraverso di esse che possiamo avere coscienza di noi stessi, degli altri e di Dio. Inquivocabilmente – e sempre nel *Trattato* – Berkeley aggiungeva:

Credere che, in virtù di una moltiplicazione o di un potenziamento delle facoltà di cui siamo dotati, sia possibile conoscere uno spirito così come conoscia-

<sup>28</sup> *Trattato*, p. 214. Sulla divinità in quanto autrice del linguaggio della natura cfr. anche *Tre dialoghi*, p. 365; ID., *La teoria della visione, ovvero il Linguaggio Visuale che mostra la Presenza immediata e la Provvidenza di Dio, difesa e chiarita* (1733), in *OF*, pp. 509 sgg.

<sup>29</sup> *Tre dialoghi*, p. 341.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> In realtà non si può non concordare con Mario M. Rossi, quando osserva che «i pensatori [moderni] credevano di appoggiare la fede con la loro filosofia, ma in realtà era Dio che teneva in piedi la loro filosofia» (ROSSI, *op. cit.*, p. 53).

<sup>32</sup> *Trattato*, p. 274 (ma cfr. anche *ivi*, pp. 272-273). Sulla differenza fra spiriti e idee Berkeley ritorna anche nei *Dialoghi* (cfr. *Tre dialoghi*, p. 366).

<sup>33</sup> *Trattato*, p. 212.

mo un triangolo, mi sembra altrettanto assurdo che sperare di poter *vedere un suono*<sup>34</sup>.

Per quanto, dunque, ci si possa sforzare, non si riuscirà mai a conoscere uno spirito per mezzo di un'idea; sicché il 'principio', «*esse est percipi*», non può mai valere per le sostanze spirituali. Berkeley non negava che dell'*esistenza* di sé si avesse una certezza assoluta, immediata, intuitiva<sup>35</sup>, non derivante da un'idea ma da un «atto riflesso»<sup>36</sup>; riteneva, però, che la *conoscenza* di sé potesse realizzarsi solo indirettamente, ovvero «attraverso gli effetti» che «la natura dello *spirito* o di ciò che agisce [...] produce»<sup>37</sup>. Sempre nel *Trattato*, Berkeley aggiungeva, volendo sottolineare il carattere mediato della conoscenza dello spirito e della mente:

Si deve riconoscere [...] che abbiamo una certa *nozione* dell'anima, dello spirito e delle operazioni della mente – come il volere, l'amare, l'odiare – perché conosciamo o comprendiamo il significato di queste parole<sup>38</sup>.

Come attesta un brano chiarissimo – ancora del *Trattato* –, che merita di essere letto per intero e senza bisogno di ulteriore commento, indiretta ed analogica è anche la conoscenza degli altri spiriti e di Dio, ma ovviamente con pesi e misure del tutto diversi e sbilanciati dalla parte della divinità.

È chiaro [...] che non vediamo un *uomo*, se per uomo s'intende un essere che vive, si muove, percepisce e pensa come facciamo noi: vediamo solo una certa

<sup>34</sup> Ivi, p. 274.

<sup>35</sup> «Io, che sono uno spirito o sostanza pensante – leggiamo nei *Dialoghi* –, esisto con la stessa certezza con la quale so che esistono le mie idee. [...] So ciò che intendo con le parole *io* e *me stesso*; questo lo so immediatamente e intuitivamente» (*Tre dialoghi*, pp. 365-366).

<sup>36</sup> Cfr. ivi, pp. 366-367.

<sup>37</sup> *Trattato*, p. 212.

<sup>38</sup> Ivi, p. 213 (corsivo mio). Il termine «nozione», distinto dal concetto di «idea» (cfr. ivi, p. 274), viene introdotto nella seconda edizione del *Trattato* (1734) proprio per definire la conoscenza della sostanza spirituale (cfr. S. PARIGI, *Il mondo visibile. George Berkeley e la 'perspectiva'*, Firenze, 1995, p. 141; sul tema cfr. anche M. FIMIANI, *George Berkeley. Il nome e l'immagine*, Cosenza, 1979, pp. 77 sgg.). Anche in questi passaggi del *Trattato* sembra insinuarsi quell'opacità dell'Io già rilevata a suo tempo in Vico (su ciò sia consentito rimandare al mio saggio cit. *supra*, nota 1). Ma questo è un itinerario che qui possiamo solo indicare, non percorrere.

collezione di idee, che ci spinge a pensare che esista un principio distinto del pensiero e del movimento simile a quello che si trova in noi, principio che accompagna quella collezione di idee ed è rappresentato da essa. Nello stesso modo vediamo Dio; l'unica differenza sta nel fatto che, mentre un insieme di idee finito e limitato indica una particolare mente umana, ovunque dirigiamo lo sguardo, in ogni tempo e luogo, percepiamo segni manifesti della divinità: tutto ciò che vediamo, udiamo, tocchiamo, o percepiamo con i sensi in qualunque modo è infatti un segno o un effetto del Potere di Dio, compresa la percezione di quei movimenti che vengono prodotti dagli uomini<sup>39</sup>.

3. La sceneggiatura di *Film* si apre con una breve sezione introduttiva – una sorta di «compendio filosofico»<sup>40</sup> –, intitolata *Indicazioni generali*, che ha in esergo l'assioma berkeleyano: «*esse est percipi*»<sup>41</sup>. Il

<sup>39</sup> *Trattato*, pp. 277-278 (ma cfr. anche pp. 273 e 275-276).

<sup>40</sup> A. SCHNEIDER, *Come è stato girato «Film»*, in S. BECKETT, *Teatro completo. Drammi, sceneggiature, radiodrammi, pièces televisive*, a cura di P. Bertinetti, tr. it. Torino, 1994 (d'ora in poi *TC*), p. 865. Altre notizie sulla preparazione e sulle fasi di lavorazione di *Film* si possono reperire in J. KNOWLSON, *Samuel Beckett. Una vita*, tr. it. Torino, 2001, pp. 614-620 e in L. BELLEGGIA, *The Indiscreet Charm of the Cinematic Eye in Samuel Beckett's 'Film'*, in *The Tragic Comedy of Samuel Beckett*, 'Beckett in Rome', 17-19 April 2008, ed. by D. Guardamagna-R. M. Sebellin, Roma, 2009, pp. 389-404.

<sup>41</sup> S. BECKETT, *Film* (1965) [d'ora in poi *Film*], in *TC*, p. 351. Fra le letture filosofiche (Geulincx, Kant, Schopenhauer), compiute da Beckett negli anni Trenta, compare, ovviamente, anche Berkeley (cfr. A. UHLMANN, *Samuel Beckett and the Philosophical Image*, Cambridge, 2009, p. 118. Per un esame degli interessi filosofici beckettiani, oltre al già citato lavoro di Uhlmann, si veda anche L. PICCIONI, *Beckett e l'immagine possibile*, in *Il pensiero e l'immagine*, a cura di L. Piccioni e R. Viti Cavaliere, Roma, 2001, pp. 259-271, e A. TAGLIAFERRI, *Beckett e l'iperdeterminazione letteraria*, Milano, 1967, pp. 27 sgg.). Nel progetto originario, la sceneggiatura beckettiana – risalente al 1963 – ed altre due, di Ionesco e di Pinter, avrebbero dovuto costituire una trilogia di scritture cinematografiche da pubblicare con la Grove Press di New York. Beckett fu l'unico dei tre a scrivere il testo, che poi pubblicò a Londra, nel 1967 (cfr. *TC*, p. 863). La regia del film, uscito nel 1965 (data che assumiamo qui come quella dell'opera compiutamente realizzata in entrambe le sue componenti: quella letteraria e quella cinematografica), fu affidata ad Alan Schneider, che lavorò sempre a stretto contatto con lo scrittore irlandese. Per l'insorgenza di difficoltà tecniche nel corso della lavorazione, Beckett modificò la parte iniziale della sceneggiatura, senza però compromettere il senso complessivo dell'opera (cfr. A. SCHNEIDER, *Come è stato girato «Film»*, cit., p. 869). Protagonista di *Film* è Buster Keaton – attore docilissimo e diligentissimo, a detta di Schneider –, che non mancò di confessare candidamente la sua totale incomprendimento dell'intera operazione sia durante le riprese che in occasione della proiezione al Festival di Venezia del 1965, dove la pellicola ottenne il diploma di merito (cfr. *ivi*, pp.

cortometraggio vuole rappresentare con le immagini una sorta di esperimento mentale fondato sul principio espresso nel *Trattato* del filosofo settecentesco, di cui viene accentuata la valenza ontologica proprio perché resta tralasciata del tutto – e comprensibilmente, direi – quella gno-seologica. Al centro dell'interesse di Beckett è qui l'esistere dell'uomo, che – come abbiamo avuto modo di osservare – in Berkeley non viene appreso con il semplice percepire, ossia attraverso l'idea, ma per effetto di un'intuizione interiore: e qui sta appunto la forzatura beckettiana del pensiero del filosofo a cui si accennava anticipatamente all'inizio di questo contributo. Si tratta certo di una semplificazione che non può passare sotto silenzio, ma che si rivela straordinariamente efficace sul piano espressivo e comunicativo, e nel contempo – proprio per effetto di una *reductio ad unum* erosiva delle differenze – fa del principio berkeleyano il nucleo generatore unico dell'azione drammatica, cui anche la macchina da presa (d'ora in poi *mdp*) partecipa in quanto personaggio.

'Percepire' gli altri ed 'essere percepito' dagli altri – gesti onto-poietici che in *Film* vengono veicolati dalla direzionalità dello sguardo dei personaggi e della *mdp*, e non poteva essere diversamente in una pellicola muta, che dunque annienta l'udito (l'altro senso coinvolto quando si assiste alla proiezione di un film) e ne ribadisce l'esclusione con l'unica battuta in sonoro («ssh»), proprio per privilegiare la vista e lasciarla padrona del campo (non è certo un caso che *Film* cominci con un primissimo piano dell'occhio del protagonista<sup>42</sup>) – significa per Beckett confermare gli altri ed essere da essi confermati nella prigionia di un esistere che, al di là degli orpelli e delle spesso seducenti apparenze, è solo un'esperienza informe e monotona di lucida, consapevole e il più delle volte autoironica dannazione senza speranza, il cui inizio coincide con quello del vivere stesso, dal momento che per l'uomo «nascere» è «la sua morte»<sup>43</sup>. Un'esistenza – quella concepita da Beckett – che è

867, 868, 872; *TC*, 877). *Film* è in realtà un cortometraggio: dura infatti ventidue minuti, è girato in bianco e nero ed è muto, tranne che per una battuta («ssh») pronunciata da un personaggio femminile nella prima parte (cfr. *Film*, p. 352). È ambientato nel 1929.

<sup>42</sup> Va qui ricordato che il titolo originale di *Film* era *Eye* [Occhio] e che la pronuncia inglese della parola si confonde con quella di 'I' [io] (sul tema dell'occhio in *Film* cfr. L. BELLEGGIA, *The Indiscreet Charm of the Cinematic Eye in Samuel Beckett's 'Film'*, cit.).

<sup>43</sup> S. BECKETT, *Un pezzo di monologo* (1979), in *TC*, p. 483.

una catastrofe al cui «primo vagito» «farà da compenso» il «rantolo» finale<sup>44</sup>; una vita che è un susseguirsi monocorde di istanti insensati impossibilitati a comporsi in una biografia, perché, al pari dei chicchi di grano di Ebulide, privi di una regola che li configuri come ‘mucchio’, anche ad essi manca un principio ordinatore che li possa tradurre in una storia personale<sup>45</sup>; del resto sarebbe un «errore», frutto di una risibile ingenuità, «voler trovare un senso là dove non può essercene nessuno»<sup>46</sup>. Naturalmente, in questo vuoto esistenziale nessuno spazio può essere più offerto alla presenza di una divinità, come attesta la piccola farsa inscenata dai personaggi di *Finale di partita*, quando si pongono di pregare:

HAMM	[...] Preghiamo Dio.
CLOV	Ancora?
[...]	
HAMM	Pronti?
CLOV	( <i>rassegnato</i> ) Pronti.
[...]	
NAGG	( <i>giungendo le mani, chiudendo gli occhi, recita a precipizio</i> ) Padre nostro che sei nei cieli...
HAMM	Silenzio! In silenzio! Un po' di contegno! Su, cominciamo. ( <i>Atteggiamento di preghiera. Silenzio. Scoraggiato prima degli altri</i> ) Allora?
CLOV	( <i>riaprendo gli occhi</i> ) Zero assoluto. E tu?
HAMM	Un buco nell'acqua. (A Nagg) E tu?
NAGG	[...] ( <i>Pausa. Riaprendo gli occhi</i> ) Un cavolo!
HAMM	Che carogna! Non esiste! <sup>47</sup>

<sup>44</sup> ID., *Murphy* (1938), a cura di A. Tagliaferri, tr. it. Milano, 1981, p. 70.

<sup>45</sup> Al paradosso del sorite di Ebulide allude Clov nelle prime battute di *Finale di partita*, quando Beckett gli fa dire: «I chicchi si aggiungono ai chicchi a uno a uno, e un giorno, all'improvviso, c'è il mucchio, un piccolo mucchio, *l'impossibile mucchio*» (ID., *Finale di partita*, 1957, in *TC*, p. 88). Su Ebulide e i suoi paradossi cfr. W. C. KNEALE, M. KNEALE, *Storia della logica*, a cura di A. G. Conte, tr. it. Torino, 1972, pp. 137-141; G. SILLITTI, *Alcune considerazioni sull'aporia del sorite*, in *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna, 1977, pp. 75-92.

<sup>46</sup> S. BECKETT, *Commedia* (1964), in *TC*, p. 339.

<sup>47</sup> ID., *Finale di partita*, cit., pp. 115-116.

Da un'esistenza siffatta il protagonista di *Film* – denominato nella sceneggiatura «oggetto» («Og») – cerca di fuggire, berkeleyanamente (un Berkeley ormai sempre più beckettiano) sottraendosi, con una corsa frenetica e a tratti comica<sup>48</sup>, allo sguardo altrui: prima della coppia di borghesi per strada (I parte); poi della vecchia fioraia per le scale (II parte); infine, nella stanza (III parte) – dove è approdato nella speranza di guadagnare il nulla –, degli animali (cane, gatto, pappagallo, pesce), che fa uscire dalla porta o copre con un telo scuro; di Dio, raffigurato in un'immagine appesa a un chiodo, che strappa nervosamente; di se medesimo, oscurando, sempre con il telo nero, lo specchio che potrebbe minacciosamente rimandargli il suo stesso sguardo. In tutte queste sequenze la *mdp* è sempre in soggettiva, è infatti un personaggio a pieno titolo del film: a volte è l'occhio di Og, più spesso è lo sguardo di Oc («occhio»), ossia lo sguardo stesso di Og rivolto a se stesso<sup>49</sup>; sguardo che, quando viene scorto da Og e dagli altri personaggi<sup>50</sup>, provoca in essi l'«angoscia dell'«essere percepito»», ossia li rende consapevoli di esistere e svela loro la brulla insensatezza e la desolazione radicale, inestirpabile, che la loro condizione di «esistenti» comporta.

Il film si conclude con Oc che, superando l'«angolo di immunità», si mostra frontalmente a Og, facendolo sprofondare nell'«angoscia dell'«essere percepito»».

Ed ecco, dunque, il senso dell'operazione filosofica messa in campo da Beckett con *Film*, la cui sceneggiatura si apre con le seguenti parole:

Soppressa ogni percezione estranea, animale, umana, divina, la percezione di sé continua ad esistere.

Il tentativo di non essere, nella fuga da ogni percezione estranea, si vanifica di fronte all'ineluttabilità della percezione di sé<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> A voler sottolineare – come spesso faceva nei suoi testi – il lato comico, grottesco, «assurdo» della condizione umana, che in qualche caso provoca più una lucida risata che una disperazione cupa, Beckett scrive nella sceneggiatura: «Atmosfera comica e irreali. Durante tutto il film Og dovrebbe suscitare il riso col suo modo di muoversi» (*Film*, p. 352).

<sup>49</sup> «Il protagonista – scrive Beckett – è scisso in oggetto (Og) e occhio (Oc), il primo in fuga, il secondo all'inseguimento. Non sarà evidente fino alla fine del film che l'inseguitore percipiente non è un estraneo, ma è egli stesso» (ivi, p. 351).

<sup>50</sup> Questo avviene quando la *mdp* si muove oltrepassando un convenzionale «angolo di immunità» di 45°, che si costruisce fra il personaggio e la *mdp* (cfr. ivi, pp. 351-352).

<sup>51</sup> Ivi, p. 351.

Si tratta – come prima si diceva – di un esperimento mentale tradotto in immagini, radicato certo nel pensiero di un Berkeley ‘beckettizzato’, ma dalle movenze allusivamente cartesiane, seppur con disegni e risultati del tutto difformi – se non addirittura di segno contrario – rispetto a quelli delineati e raggiunti dal filosofo francese<sup>52</sup>. Come Cartesio, «chiuso in una camera riscaldata da una stufa»<sup>53</sup>, metteva fra parentesi il mondo, con tutte le sue sicurezze a buon mercato e i suoi saperi, per rintracciare un fondamento inconcusso di verità che gli consentisse di mettere in fuga il dubbio, di cancellare quelle parentesi e, dunque, di giustificare quelle certezze, rigettate all’inizio del suo itinerario, su basi ai suoi occhi nuove e più solide, così il nostro personaggio, Og, con intenti certo profondamente diversi, sospende, con la fuga e con altri espedienti, gli sguardi del mondo, che lo inchiodano all’esistenza; si rintana nella sua stanzetta spoglia e continua il suo esercizio di autosottrazione agli occhi degli intrusi. Fa tutto ciò non per trovare uno stabile puntello sul quale costruire l’edificio dell’essere, ma appunto nel «tentativo di non essere», per divincolarsi dal peso dell’esistere, dall’«angoscia dell’«essere percepito»», in cui consiste – ora possiamo dirlo – l’autentica cifra beckettiana dell’«*esse est percipi*» berkeleyano. Ma la sua speranza di conseguire l’inedita leggerezza di una ricercata condizione de-ontologica, speculare al gravame dell’esistere – una speranza perseguita con attenta, tenace e metodica eliminazione di ogni *percipi* –, è destinata allo scacco, e non poteva andare diversamente. Og incontra e confligge con Oc, ossia con *il suo stesso io*, dal quale non può assolutamente né liberarsi né uscire: circostanza che fa la fortuna filosofica del *cogito* cartesiano e la dannazione irredimibile di Og. Percependolo (percependosi), Oc lo (si) assoggetta alle catene dell’es-

<sup>52</sup> Al 1927 risalgono gli approfonditi studi cartesiani di Beckett. Sulla biografia cartesiana di Adrien Baillet (*La vie de Monsieur Des-Cartes*, Parigi, 1691) si basa il poemetto *Whoroscope* [Oroskopata], scritto da Beckett nel 1930 (in S. BECKETT, *Le poesie*, a cura di G. Frasca, tr. it. Torino, 1999, pp. 4-11).

<sup>53</sup> R. CARTESIO, *Discorso sul metodo* (1637), a cura di L. Urbani Ulivi, tr. it. Milano, 1997, p. 107 (versione lievemente modificata). Inutile dire che, per seguire il percorso cartesiano nella sua interezza e compiutezza di significato, vanno lette le *Meditazioni metafisiche* del 1641, delle quali è uscita di recente una pregevolissima edizione commentata che presenta sinotticamente la traduzione italiana e l’apparato critico, il testo francese e la versione latina (ID., *Meditazioni metafisiche*, a cura di F. Lomonaco, R. De Biase, S. Principe, tr. it. Napoli, 2010).

sere e lo (si) conficca impietosamente in tutto il male che per Beckett lo stare al mondo porta con sé.

Nel saggio precedente, dedicato a Vico e Cartesio, abbiamo riscontrato come l'applicazione del criterio di verità del *verum-factum* nel *De antiquissima* – in aperto dissidio con il pensatore francese – abbia prodotto un suggestivo concetto di Io opaco, estraneo, disappartenente a se stesso. Qui, con un Beckett lettore o, se si preferisce, emulatore di Berkeley (e perché no, anche dello stesso Cartesio), siamo dinanzi ad una disappartenenza che si declina come conflitto strutturale dell'Io con se stesso; un conflitto chiuso ad ogni possibile ipotesi di pacificazione. Nel protagonista di *Film*, come nell'uomo 'berckleyttianamente' inteso – se è consentita qui la fusione (che non è solo) dei cognomi dei due grandi irlandesi – l'Io è condannato a comminarsi un'esistenza vuota, alla quale, senza scampo, cerca incessantemente di sfuggire.

ROSARIO DIANA

DISBELONGING OF THE 'I'. BERKELEY AND BECKETT. *The essay analyses the reasons why Samuel Beckett adopted the Berkeleyan 'Principle' of the «esse est percipi» as the generating nucleus of the dramatic action in Film (1965), his only movie. After discussing the bases of Berkeley's philosophy, the A. emphasises the conflict between conferment of existence and escape from it in the 'I' of the protagonist of Film and, more in general, in Beckett's idea of man. A 'disbelongig of the I' – already theorized in a previous essay published in this «Bollettino» (XL, 2010, 1) – is suggested as the key to the interpretation of such state.*

## RECENSIONI



G. VICO, *La méthode des Etudes de notre temps*, a cura di A. Pons, Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. 82.

Raffinato volumetto uscito nella prestigiosa collana de «Le Belles Lettres», il lavoro vichiano in questione è una vera perla, nata dalla collaborazione di due tra i maggiori studiosi di Vico dei nostri giorni, Alain Pons, che ha curato del testo la traduzione francese e la corposa introduzione, e Andrea Battistini, che ne ha ricostruito con perizia e documentata abilità filologica il testo latino. Settimo tra i discorsi inaugurali tenuti da Vico ad apertura degli anni accademici universitari, l'unico ad essere pubblicato nel 1709, vede evidentemente un momento di vitalità nel panorama degli studi vichiani, dal momento che nello stesso anno ne è uscita anche una nuova traduzione italiana (a cura di A. Suggi, Pisa, ETS), nonché una ristampa anastatica (a cura di F. Lomonaco, Napoli, Scriptaweb). Quello che, naturalmente, rende particolarmente importante questa nuova edizione francese è senza ombra di dubbio la nuova versione linguistica che Pons propone agli studiosi, ma di certo anche la nuovissima rivisitazione del testo latino, alla quale Battistini dedica le non poche pagine della sua nota filologica. L'edizione viene naturalmente e correttamente condotta sull'*editio princeps* del 1709 edita da Felice Mosca, in assenza completa di manoscritto, ma con la complicità di una versione letta presso l'università l'anno precedente, che apre a dubbi e congetture sulle varianti dell'edizione a stampa.

Questa versione francese che, come ricorda Pons, viene dopo la prima traduzione da lui stesso fornita nel 1981 all'interno del volume della *Vita* e che utilizzava il *De ratione* nella versione offerta da Fausto Nicolini nella raccolta del 1953, conduce ora il lavoro sulla più recente pubblicazione nella collana dei «Meridiani» Mondadori che, uscita nel 1990 a cura di Andrea Battistini, è diventata in breve tempo l'edizione canonica utilizzata dagli studiosi di Vico. In più, in questa attuale restituzione viene dal curatore sottoposta a un severo vaglio critico e a un'efficace revisione.

Alain Pons riflette, nel saggio introduttivo, sui temi principali messi sul tappeto dall'orazione del 1709, nel significativo passaggio «d'une vision 'synchrétiste' de la philosophie, plus largement partagée au XVIIe siècle qu'on ne le croit, et teintée chez lui de platonisme, ou plus exactement de néo-platonisme, et d'humanisme cicéronien, à une conception plus mûre et plus claire dans laquelle les refus et les adhésions aux grands systèmes philosophiques du passé ancien et récent sont nettement affirmés» (p. XIX). Definito dallo stesso Vico «nuovo» il soggetto di questa significativa orazione, Pons sottolinea in uno snodarsi di paragrafi la novità o la presunta novità del tema, propendendo per la tesi di una diversa interpretazione della familiarità per un italiano, per

di più umanista, nell'ipotetica realizzazione di una comparazione tra antichi e moderni. Restio a entrare nella vera *querelle*, Vico risponde con l'introduzione di Bacone alla domanda sull'essenza del moderno e sulla ragione che spinge a liberare le forze tenute ancora in vincoli dall'eredità scolastica; pur riconoscendo che il legame tra antichi e moderni viene fortemente compromesso dalla particolarissima forma che Cartesio e il cartesianesimo conferiscono al concetto di moderno. Il *De ratione* diventa così una formula in risposta ai pericoli e ai rischi aperti da questa nuova prospettiva, alle insidie del solo metodo analitico, all'introduzione in fisica del metodo geometrico, ma soprattutto al decadimento delle umane lettere all'interno di un metodo che privilegia un processo di deduzione geometrica della verità. Questa «*désaffection pour les humanités*» – nella constatazione della quale Vico si accompagna ad altri celebri pensatori come Boileau e Huet – squilibra profondamente la cultura moderna «*en la privant des instruments puissants dont les anciens disposaient pour connaitre le monde humain et pour y agir, et que les modernes ne veulent plus utiliser, car seul le monde naturel les intéresse*» (p. XLIII). Con approfondita e minuziosa lettura, Pons descrive l'*iter* vichiano nel suo attacco al cartesianesimo e ai suoi principali punti teorici, dedicando poi cura particolare ai concetti di «senso comune» e di «ingegno»: il primo permette all'uomo di scoprire la sua essenza politica, aristotelicamente intesa, «il permet a l'homme de vivre – c'est-à-dire de penser et d'agir, en l'assurant qu'il ne sort pas de 'l'humaine condition'» (p. XLIX). E lo fa tramite ingegno, appunto, con il quale Vico ridona dignità e vigore all'umana fase cronologica che tende naturalmente ad esser dimenticata; vittima di un oblio generale e costituzionale, l'infanzia – intesa nel suo senso concettualmente più ampio – ridondante di sensibilità, immaginazione e memoria, e povera di giudizio, sviluppa senso comune e ingegno, connotando l'essere uomo dell'umanità. Per mettere in rilievo che «*c'est sans doute leur attitude respective en face de l'enface qui révèle le mieux la profondeur de ce qui sépare Vico de Descartes*» (p. LV).

Quello che Pons cerca soprattutto di porre in risalto in questa densa introduzione è che la critica alla modernità è centrata e sbilanciata in massima parte sull'attenzione fuorviante verso il mondo naturale e sulla quasi totale disattenzione verso il mondo civile, il mondo degli uomini; cosa che provoca un vero e proprio ribaltamento della prospettiva degli antichi, centrata essenzialmente sulla natura politica, al punto da far risultare dipendenti dalla civile prudenza sia la scienza del mondo naturale che la scienza dell'animo umano. La modernità si concentra sulla teoria, vale a dire sullo studio della metafisica e della scienza, rigettando l'anima politica ereditata da Platone, Aristotele e Cicerone, e offrendo asilo esclusivamente a una applicazione quale la *practica theoriae*. «*Quand il s'agissait d'aborder le monde de la πράξις les anciens disposaient d'une notion spécifique, que Vico distingue soigneusement de la science, et qu'il va s'attacher à réhabiliter avec d'autant plus de ferveur qu'elle n'a plus sa*

place dans la vision du monde des modernes. Il s'agit de la prudence, de cette φρόνησις analysée par Aristote et transmise par les Romains, sous le nom de *prudentia*, à l'Occident chrétien» (p. LVIII). Vico procede, nella lettura di Pons, a una vera e propria opera di riabilitazione della politica intesa come arte della prudenza, ma soprattutto questo affrancamento si accompagna strettamente anche a una riconsiderazione della retorica come arte dell'eloquenza. L'accostamento tra politica e retorica, sul quale Pons cattura l'attenzione, è suggestivo e d'importanza estrema, soprattutto nella sua componente aggregativa e sociale, nella sua capacità – essendo essa «tout entière affaire de l'*animus*» (p. LXV) – di trasformare il filosofo di corte in vero e proprio uomo di stato, liquidando i conti sospesi con il machiavellismo. Attraverso queste tappe concettuali l'obiettivo finale del *De ratione* ci si delinea come il disegno di formazione dell'uomo saggio moderno e questo tema rappresenta anche, secondo Pons, il motivo più importante della sopravvivenza della filosofia vichiana e della sua capacità di dire ancora qualcosa. Il saggio vichiano «se heurte à des limites, dues à la faute originelle, pense Vico, qu'elle ne peut franchir, et à l'intérieur desquelles elle doit exercer ses pouvoirs. Une forme de ces pouvoirs est précisément représentée, pour lui, par la rhétorique, l'art rationnel de la parole, c'est-à-dire de la faculté humaine par excellence» (p. LXXXII).

Il testo letto da Vico il 18 ottobre 1708 – e il fatto che fosse letto e non scritto costituisce una differenza importante nell'interpretazione filologica condotta da Andrea Battistini – non ci è giunto in questa forma, ma solo in quella a stampa del 1709 e in forma manoscritta in quell'esemplare conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (il XIII B 55) del quale si occuparono a suo tempo e in fasi successive F. Nicolini, S. Monti e G. G. Visconti. Finora di questo manoscritto si è reputato che precedesse la versione a stampa, notevolmente più lunga e rappresentativa quindi di una versione amplificata: Battistini reputa, infatti, che si potrebbe invece trattare di una redazione anteriore alla lettura universitaria. Prima di tutto, adducendo motivi legati proprio alla lunghezza dei testi: «L'hypothèse selon laquelle le texte contenu en D pourrait être celui qui a été lu oralement est peu plausible, à cause de sa longueur. Bien que prononcé en une occasion particulière, le discours de Vico ne pouvait en effet durer tout le temps qui aurait été nécessaire pour lire le texte conservé par le manuscrit. Il est plus raisonnable de penser que ce dernier est une version écrite, déjà beaucoup plus long que la version orale» (p. LXXXIX). Tra l'altro, ragiona Battistini, si tratta comunque già nell'*editio princeps* di un discorso lungo quasi il doppio delle orazioni precedenti. È dunque indispensabile – e non accessorio, come voleva Nicolini – tenere in giusto conto il manoscritto, ma il confronto con questo rende anche possibile identificare quali parti sono state aggiunte nella versione a stampa e avvicinarci in maniera comprensiva alla «sédimentation de la pensée de Vico dans un sens diachronique» (p. XC). Naturalmente, i motivi addotti dal curatore non sono

solo estrinseci, ma anche interni al contenuto stesso dell'orazione, seguendo i fili dipanati dalle aggiunte presenti nella versione scritta e verosimilmente mancanti o differenti nella versione orale. Di grande interesse e utilità, quindi, la fitta lista comparativa (del tutto inedita, e occupante le pp. XCVII-CXXIII della presente nota filologica) delle numerose varianti tra il manoscritto e la versione a stampa, che mettono in evidenza a volte dei veri e propri scarti teorici.

Ad ulteriore arricchimento della novità della prospettiva filologica sul *De ratione*, Battistini informa anche il lettore della mancata accettazione in questa edizione di quelle correzioni apportate da Nicolini nella laterziana del 1914 e poi riproposte e accettate nei «Meridiani» di Mondadori del 1990 che, ripresentando un'edizione dell'Orazione sempre curata da Battistini, ha costituito fino ad oggi la canonica e più corretta versione dell'opera vichiana. Occasione che viene sfruttata altresì per fornire di seguito un'*errata corrige* del testo precedentemente tradito, anche e soprattutto alla luce delle considerazioni stabilite da M. Veneziani nel volume che presenta nel 2000 le concordanze del *De ratione*.

Un lavoro complessivo davvero considerevole, che finisce per colmare una lacuna nella cultura vichiana francese, ma che dice ancora qualcosa, e qualcosa di nuovo, in quella italiana.

MANUELA SANNA

JOSÉ M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*. Presentación de Emilio Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. IX-XV-431.

Non è facile, almeno per me, recensire l'ultimo libro di José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*. Le ragioni di questa difficoltà sono numerose. Ne enuncio subito qualcuna, partendo da quelle, apparentemente, più personali.

In primo luogo sono convinto che quando si parla con amici di problemi scientifici, in particolare, si ha il dovere di definire le regole del discorso con un doppio registro: bisogna essere rigorosi, come si può e si deve sempre nell'affrontare questioni rilevanti (e tali sono quelle scientifiche, almeno per gli studiosi che hanno la 'vocazione' del proprio lavoro e devo aggiungere che, come più innanzi si vedrà, Sevilla affronta, con determinata centralizzazione, il tema del *Beruf* nel filosofare e nell'Università); però, accanto al rigore, si ha l'altro dovere della chiarezza, che non sempre riesce gradita nei rapporti tra i partecipi di una comunità. Ma le ragioni della dichiarata difficoltà son qui, in questo caso, ancora altre e maggiori, se posso dir così. Sevilla, esplicitamente (cfr., ad es., p. 55 nota 8, ma il tema è ricorrente), dichiara la «stretta parentela» del suo storicismo con quello *critico e problematico* della mia, della nostra

«Scuola napoletana», nata intorno e grazie al magistero del mio Maestro Pietro Piovani, e alla quale direttamente Sevilla dichiara di sentirsi particolarmente legato. Il che, per altro, è oggi pienamente confermato non soltanto dalla comunanza di alcune linee di ricerca (basti fare solo il nome di Vico), ma anche dall'intenso, fruttuoso scambio di idee, un vero esempio di proficua circolazione delle idee tra Napoli e Siviglia. Né voglio mancare di sottolineare, qui, in questa sede e in questa occasione, quanto io tenga, quanto sia importante la ripresa di una antica, insigne tradizione di rapporti, stretti e intrinseci, tra la cultura spagnola e la cultura napoletana. Una tradizione che può vantare nomi insigni, non solo del passato, ma anche di una non remota contemporaneità. Ora, notoriamente, i confronti tra posizioni vicine sono più complicati di altri, perché, talvolta, in siffatti casi, può darsi che *si dissenta anche dove si consenta*: e non si tratta di un paradosso retorico. Va aggiunto ancora un altro elemento. Questi *Prolegomenos* sivigliani (nel doppio senso della parola, mi si consenta di dire con un sorriso amichevole) sono un punto di arrivo, un momento di consolidamento di un lungo discorso, in vista di un nuovo tratto di strada. Orbene il percorso, provvisoriamente concluso dai *Prolegomenos*, parte da lontano e affonda, se posso permettermi di dir così, in origini napoletane. Ventitre anni fa, nel 1988 José M. Sevilla esordiva con un libro su *Giambattista Vico, metafisica de la mente e historicismo antropologico*, che già allora dichiarava partecipe attenzione per le impostazioni, logiche e metodologiche, della piovania scuola napoletana. Né il discorso si è allora interrotto. Al contrario s'è molto sviluppato e arricchito. Nel 2002 Sevilla ha pubblicato un libro *Ragione storica e ragione narrativa. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, introdotto da un maestro della scuola napoletana, Giuseppe Cacciatore, molto legato a Sevilla. Devo richiamare l'attenzione, venendo più da presso all'ultimo libro di Sevilla, che le due monografie or ora ricordate riguardano due 'auttori' determinanti nella riflessione del cattedratico spagnolo, Vico e Ortega y Gasset. Ebbene le due parti ricognitive e ricostruttive degli ultimi *Prolegómenos* sono significativamente intitolate: *Motivo viquiano* e *Motivo orteguiano*. Il che ci porta dentro il ponderoso lavoro di Sevilla. Allora, cerchiamo di guardarlo più da vicino, senza dimenticare quanto ho fin qui detto, che considero parte integrante del mio piccolo, attuale discorso.

Inizio, ripetendo: non è facile dire in breve di questo libro. È una 'summa', che non ha solo un significato e un valore speculativo. È deliberatamente un 'esame di coscienza' speculativa; è un deliberato breviario esistenziale, che intende lanciare un messaggio. Il che comporta un confronto che può diventare un corpo a corpo (ovviamente pacifico, cercando di non seguire, fino in fondo, la suggestione di Ortega – un autore tanto caro a Sevilla – quando nelle sue *Ideas para una historia de la filosofía*, anteposte nel 1942 alla traduzione spagnola della *Histoire de la philosophie* di Emil Bréhier, diceva efficacemente che «la filosofía es un sistema de acciones vivientes, como puedan serlo lo

puñetazos, solo que los puñetazos de la filosofía se llaman 'ideas'». Non cedia-  
mo, per carità alla metafora orteguiana per non correre rischi!). Intendo accet-  
tare, pacificamente, qualche tratto di 'corpo a corpo', per rendere omaggio  
all'amico generoso, il quale, con tanta generosa onestà intellettuale, si offre ai  
suoi lettori.

Da dove parte Sevilla? Da una duplice, informata, constatazione. Il 'moder-  
no' è, ormai sottoposto a un fuoco di fila di analisi e di crisi, che partono dal-  
l'abbandono di una assuefatta interpretazione del moderno come dell'età  
della sicurezza' trionfante. Il trionfo del sapere, il trionfo della tecnica, il tri-  
onfo del potere europeo, patria del 'moderno'. Ma tutti questi trionfi hanno  
generato i 'mostri' novecenteschi della 'ragione' che è diventata 'anti-ragione',  
forse perché concepita senza limiti, come 'ragione assoluta'. E questa amara  
costatazione ha indotto a scorgere, come ontologico destino del 'moderno',  
l'esito nichilistico. Né a caso si è ritenuto che – per uscire dalla tenaglia di ciò  
che si riteneva, per abitudine delusa, che fosse il 'moderno' – non esistesse  
soluzione migliore e più facile (anche se questo attributo non si diceva) che  
uscire dal moderno, inventandosi il 'postmoderno', con il corredo, imponente  
e rumoroso della sua chiacchierologia (questo lo dico io, non Sevilla, sia chia-  
ro). Qualcuno più ardito, in vena di scrittura da romanzi, meglio da gazzette,  
ha ritenuto che fosse meglio andare ancora oltre e parlare di 'fine della storia',  
con il consueto corteggio di megafoni, tanto gracchianti quanto assordanti.  
Qualche altro, più corposamente, ha evocato lo spettro della 'guerra tra le  
civiltà', con collegata catastrofe da cui difendersi con le armi della terribile tec-  
nologia di distruzione (ahimè proprio quella del 'moderno'), auspicando che  
il suono del nietzschiano 'rondò della storia universale' coprisse, fino a distrar-  
re, il gemito dei dolori salenti da questo rinnovato 'mattatoio' di una nuova  
(assai modesta) filosofia della storia. Devo aggiungere che, cedendo a queste  
citazioni, non posso liberarmi del tutto dal dubbio se i sullodati cantori le  
conoscano, o meglio conoscano i testi da cui derivano. Ma questa è solo un'  
infame malignità, del resto poco rilevante dinanzi agli scenari da 'day after' dei  
campioni mediatici cui ho alluso. Nulla di tutto ciò è in Sevilla, che, tuttavia,  
più seriamente si pone il problema del trascorrere dalla 'crisi della filosofia'  
alla 'filosofia della crisi'. E ciò discute, con informata dottrina da Husserl a  
Heidegger, con il conforto di Ortega e di Vico.

Sevilla non si abbandona al fatale destino del nichilismo, non cede ad alcu-  
na tentazione di uscita dal moderno verso il postmoderno, non ipotizza nep-  
pure alla lontana la 'fine della storia', anche per non essere costretto, come il  
pubblicitario inventore della bella trovata, a dolersi del mancato arrivo della  
'fine' diagnosticata, salvo a ritornare speranzoso in campo, per accertare, da  
azzeccagarbugli, la sua verità con vicende ben altre quali quelle recenti del  
'risveglio' dei popoli arabi, che hanno sorpreso i torvi fondamentalisti della  
fede dell'Occidente, eterno depositario del vero e del potere, insidiati dai loro

rifiutati correligionari terroristi (e devo dire che tra i fondamentalisti conservatori dei comodi salotti televisivi dell'Occidente europeo e quelli che, atrocemente e vigliaccamente, uccidono e, talvolta, si uccidono, forse sono da preferire costoro e non i prezzolati cattivi maestri, prodotti tipici del moderno in crisi). Contro tutto ciò, contro questi discorsi, eticamente ignobili e intellettualmente spregevoli, Sevilla discute gli autori prescelti e ne discute i testi, partendo da una precisa scelta di campo. Detta in breve, questa è la convinzione e costatazione, ragionata dai suoi 'auttori' Vico e Ortega che non è possibile, neppur pensare di uscire, di abbandonare ciò che il 'moderno', la 'crisi della filosofia' e la 'filosofia della crisi' hanno scoperto come condizione del soggetto della storia, il soggetto del 'moderno', della storia del 'moderno': la *temporalità* e la *situazionalità*. Di fronte a tanto la domanda arrovellante di Sevilla è come conciliare questa determinazione dell'epoca, ossia la sua costitutiva storicità evitando proprio gli esiti diabolici del Novecento, che egli non considera un destino irrevocabile, ma appunto una condizione di crisi, nel senso non già dell'evenienza del nuovo e del diverso, al contrario come rischio di degrado, di decadenza. Se ho visto bene la tesi di Sevilla è che proprio la scoperta della 'temporalità' e della 'situazionalità', quali dimensioni ontologiche dell'uomo moderno, sono la via di soluzione della crisi. Questa è una conseguenza, negativa e degenerata, di una 'ragione assoluta' che aveva messo in ombra i 'limiti' (che sono la forza) della 'ragione critica', quella che Sevilla chiama la 'ragione problematica'. Questa, in quanto scoperta e criterio del 'possibile', della costitutiva 'molteplicità del reale', della 'elección' della vita, della scelta e capacità del pensare, è la via per comprendere, fino in fondo, il moderno (anche nelle sue crisi, anche le sue crisi). Sevilla capisce l'ineluttabilità dello storicismo, è disposto ad apparentarsi con lo storicismo, a condizione che questo non sia 'assoluto', una manifestazione della 'ragione assoluta' o, meglio, dell' 'assolutezza' della ragione anziché capacità di critica, di critica della ragione e ragione critica. Egli si sente vicino allo 'storicismo critico-problematico' per lo meno in una sua declinazione possibile, ad esempio quella elaborata da Giuseppe Cacciatori, non a caso prestando anch'egli attenzione alla 'narratività' della storia e della ragione, che è un modo di tener conto di un altro elemento importante della ragione problematica e dello storicismo, il linguaggio (e però non nel senso antropologico di W. von Humboldt, ma con concessioni, che non condivido, alla metaforologia del *New Historicism*, che non ha niente a vedere con lo *Historismus*). Condizione, però, di tutto ciò e delle divisioni di Sevilla è la ritenuta possibile coniugazione dello storicismo con quella che egli chiama la «perspectiva ermeneutica, epistemologica y metodologica» della «ontología problematista». E dove trova questa 'ontologia', senza cadere – o sperando di non cadere – nella metafisica tradizionale della tradizione occidentale? La trova nella 'filosofia', che non è una 'narrazione', una 'conoscenza', una 'comprensione' della realtà e della vita, o, meglio, è tutto ciò

in quanto è la dimensione ontologica, l'essere della vita. Ciò senza di cui la vita non si darebbe come vita spirituale, come vita dell'uomo, come diritto dell'uomo, bensì, al contrario come dato 'biologico', 'naturale', secondo diceva Ortega. Se non sbaglia Sevilla trova a ciò sussidio anche e soprattutto in Vico (il Vico della *paideia* platonica ripensata – numerosi e partecipi sono i riferimenti al Vico del *De ratione*), nella coniugazione della 'storia delle nazioni', che corrono in tempo, con la 'storia ideale eterna'. In quest'ambito di discorso, con analitica acutezza, Sevilla discute «el tema de nuestro tiempo», soffermandosi specificamente su ciò che nel sintagma orteguiano, significano 'tema' e 'nostro'; analizza, con passionalità vichianamente 'rattenuta', la 'vocazione' (il *Beruf* come traduzione della *klesis* paolina) dell'uomo, ciò che fa l'uomo capace di vocazione, a cominciare da quella costitutiva, ontologica, del pensare. In qualche misura – anche se non mi è parso di trovare nel suo libro un particolare riferimento – egli si colloca sulla via della 'essenza della filosofia' diltheyana. Non minore efficacia hanno le pagine, a queste ultime direttamente connesse, sul significato, sul ruolo, sulla funzione dell'Università intesa come il 'luogo' (nel senso di condizione) del sapere, del conoscere, del filosofare. In altre parole la 'ragione problematica', come condizione, ragion d'essere della 'ontologia problematica' e 'problematista', è insieme sforzo teoretico e impegno etico quali elementi caratterizzanti della vita. Ma allora quella di Sevilla è una rigorosa, rinnovata *Ontologia della storicità*, una nuova idea della *storia come ontologia*.

E qui nascono i miei problemi, il mio pacifico, amicale 'corpo a corpo' con Sevilla, pacifico ma devo dirlo non disarmato. È conciliabile la storia storicistica, quella che ha pensato e pensa fino in fondo, senza residui la *temporalità* e la *situazionalità etica* dell'uomo moderno, dell'uomo contemporaneo con l' 'ontologia problematica'? La 'radicalità' della filosofia alla quale fa appello Sevilla si compone e comprende nell'ontologia dell'essere storico dell'individuo? L'individuo è storico per costituzione ontologica, per l'essenza del suo essere, o perché *sta nella storia*, che senza di lui non esiste? La 'temporalità' dell'uomo è il 'tempo che è e non può non essere', o è il *tempo che diviene, che avviene* (*Entstehung e Ereignis*). ossia che non è dato in una presunta eternità del suo manifestarsi ma nasce, si costruisce, si comprende con la storia, con l'azione della storia (*Aufbau*)? La 'situazionalità' è un a priori incondizionato dell'azione dell'uomo, o è una *condizione* dell'azione, il risultato della possibilità oggettiva, del trascorrere della *realtà* (*Realität*) *nell'effettuarsi* (*Wirklichkeit*), il risultato della causazione adeguata, la quale, a sua volta, significa la certificazione razionale dello 'scopo' (potrei dire la 'vocazione') della vita? E la vita è fondata ontologicamente o si autofonda nel processo del suo comprendersi, del suo farsi da ineludibile 'soggettività' oggettiva, in quanto dazione di senso (*Sinngebung*) a ciò che non ce l'ha? Il moderno, che, per dirla con Américo Castro è 'conflittivo', un 'età conflittiva', è in crisi perché

ha negato definitivamente l'ontologia e la metafisica, o perché ha negato la propria criticità e problematicità facendosi, tentando di farsi assoluto? La 'crisi della filosofia' è il manifesto della 'filosofia della crisi', o non è piuttosto la nostalgia, il rimpianto dell'assoluto ritenuto il solo carattere della 'filosofia come scienza rigorosa'? In altre parole la 'fenomenologia' husserliana e, più ancora, la rigorosa riproposizione conservatrice dell' antica ontologia heiddeggeriana, col corredo della sua 'ermeneutia ontologica' (sia pure nelle forme estenuate dell'ermeneutica gadameriana tra 'verità e metodo') sono una difesa del moderno insidiato o un'acuta, fino ad essere astuta e subdola, negazione del moderno verso il postmoderno, verso la fine della storia, che significa – almeno in personaggi tragici e importanti come Heidegger o Saussure, non certo in qualche funambolica figurina di giocoliere di parole – rivendicazione dell'eternità costitutiva del tempo, non certo, come nei secondi, il togliersi l'incomodo di ragionare e comprendere ciò che non si sa ragionare e comprendere, appunto la forza della storia come costruzione della responsabilità etica dell'azione dell'uomo? Le mie scelte, le mie opzioni sono tutte quelle del secondo corno dei suddetti, retorici interrogativi. Il mio storicismo, sulla via di Max Weber, che sviluppa lo *Historismus* maturo di Dilthey, in fedeltà all'individuato e non dichiarato storicismo degli Humboldt, dei Niebuhr, dei Ranke, è il solo 'istorismo radicale' che è dato concepire come filosofia della modernità che ha trovato il proprio senso. Questo non significa negare le crisi, le difficoltà, i problemi, le sconfitte, i dolori. Significa saper far senza di ogni forma di teodicea, della sofferenza, della resurrezione, della salvezza e, di contro, capire la ineliminabilità del male come condizione della vita, significa *morire per vivere* non 'vivere per morire', significa capire che la vita 'non è mai commedia, è sempre tragedia'. Questa è per me, come mi ha insegnato Max Weber, la vocazione della vita, ossia l'agonistico saper guardare in faccia il destino del nostro tempo, sapendo che gli sta dinanzi non la 'fioritura dell'estate ma una notte polare di gelida tenebra e di stenti', che, tuttavia, non è eterna (anche perché l'eterno non esiste). È uno degli *Augenblicken*, essi sì, ciascuno, goethianamente e meineckianamente, eterno in quanto eternamente rinnovantisi attimi nell'incontro tra passato-presente-futuro, che è la condizione dell'*Ereignis*, in senso storicistico.

Il libro di José Manuel Sevilla è un libro importante per la dottrina che utilizza, per i problemi che squaderna, per l'afflato etico che lo domina, per l'esame di sé che chiede di fare agli uomini di buona volontà. Io ho fatto, qui succintamente, il mio, convinto elogio del moderno e della sua problematicità. Vogliamo dire caducità? Lo accetto umilmente, con l'orgogliosa umiltà dello storicismo radicale.

FABRIZIO LOMONACO, *New Studies on Lex Regia: Right, Philology and Fides Historica in Holland between the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, Bern, Peter Lang, 2011, pp. 351.

Questo volume di Fabrizio Lomonaco, i cui studi sul pensiero filosofico, politico e giuridico nella Napoli e nell'Olanda del Seicento e del Settecento sono apprezzati a livello internazionale, si concentra su un importante dibattito, tradizionalmente trascurato dalla storiografia. Si tratta del dibattito sulla *Lex Regia de Imperio Vespasiani* nell'Olanda del Seicento e del primo Settecento, che coinvolse studiosi quali Johann Friedrich Gronovius, Ulrik Huber, Jakob Perizonius, Gerard Noodt e Jean Barbeyrac.

Questo dibattito, che si collocò all'incrocio tra indagine filologica, analisi storica e riflessione critica sul diritto romano, ebbe significativi risvolti nell'ambito del pensiero politico, del metodo storiografico e, naturalmente, degli studi giuridici. La *Lex Regia de Imperio Vespasiani*, la cui seconda parte è in un'iscrizione bronzea scoperta nel quattordicesimo secolo e conservata oggi presso i Musei Capitolini, era infatti una legge, approvata dal senato romano nel 69 d. C., in cui si definivano le prerogative dell'imperatore in relazione al senato stesso e al popolo romano in generale. Questo documento rappresentava dunque una fonte di primaria importanza non soltanto per comprendere l'evoluzione del diritto romano in età imperiale, ma anche per riflettere criticamente su fondamenti e prerogative dell'autorità politica in un periodo particolarmente complesso per i Paesi Bassi.

Come Lomonaco osserva più volte nel suo volume, il periodo successivo all'assassinio del Gran Pensionario Johan de Witt e il ritorno allo Statolderato con Guglielmo d'Orange nel 1672 fu particolarmente difficile per le Province Unite. Con l'indipendenza dalla Spagna ormai raggiunta e con la minaccia delle armate del Re Sole che ancora incombeva sulla piccola, sebbene prospera, repubblica olandese, era necessario «ridefinire i principi della scienza giuridica quanto le competenze dei giuristi, e teorizzare nuovi rapporti tra *giurisprudenza* e *potere*, da assoggettare al primato della *politica* ponendo chiaramente la questione della sopravvivenza del governo repubblicano, alla luce dei limiti che il contesto internazionale imponeva» (p. 30).

Ovviamente, il riferimento a Grozio si rivelava fondamentale in quella situazione, per quanto riguardava sia il tema delle origini dell'autorità politica, sia la questione dei diritti naturali che tale autorità aveva il dovere di preservare. Tuttavia, gli studiosi che Lomonaco prende in esame nel suo libro presero le distanze da Grozio, pur presentando «la comune, paradossale affermazione di un modello interpretativo groziano per una formulazione estrema di riflessioni anti-groziane» (p. 31). Infatti, essi proposero di conciliare il diritto con la storia, e dunque la scienza giuridica con la scienza storica, al fine di ricevere significative indicazioni dalla storia antica quanto moderna, da usare criti-

camente nella formulazione di dottrine giuridiche che rispondessero ai bisogni della loro epoca – e tenendo comunque viva la tensione a elaborare principi e leggi che potessero essere universalmente accolti.

Nel momento in cui la scienza giuridica si confrontava con l'analisi storica, sorgevano tuttavia complicazioni non trascurabili, in gran parte dovute alla diffusione di forme più o meno radicali di pirronismo storico, conseguenza dell'applicazione di schemi cartesiani capaci di invalidare la conoscenza storica in generale. Come già messo in luce da un grande storico della filosofia moderna quale Paul Hazard, il cartesianesimo, con il suo tipico atteggiamento di persistente sospetto nei riguardi della memoria individuale e dunque, per maggior ragione, della memoria storica, trasmessa attraverso testimonianze e fonti, aveva in sé il potenziale per privare di senso la scienza storica sin nei suoi fondamenti metodologici. Fu infatti un pirronista, Martin Schoockius, che ritenne la *Lex Regia* un falso storico, forgiato nel sesto secolo da Triboniano al fine di giustificare il potere di Giustiniano. Fu però Ulrik Huber che, applicando accurate metodologie di analisi filologica che tenevano in considerazione il contesto e le motivazioni storiche, politiche e psicologiche di quell'importante documento (metodologie già applicate in parte da Gronovius nella sua analisi del testo), ne provò l'autenticità. In tal modo, Huber non solo consentì ai suoi colleghi di continuare l'esame della *Lex Regia* e la riflessione critica sulle sue conseguenze nell'ambito giuridico e politico, senza preoccupazioni relative alla sua autenticità, ma dimostrò anche che l'applicazione selettiva di criteri cartesiani poteva perfino essere utile alla scienza storica. Infatti, mentre «un approccio rigidamente cartesiano avrebbe portato alla completa dissoluzione dei principi della filosofia politica classica», gli studiosi coinvolti nel dibattito sulla *Lex Regia* proposero, in gran parte, «un cartesianesimo essenzialmente ridotto a provvedere indicazioni metodologiche che potevano essere usate nella conoscenza storica, alla luce, cioè, di un'evidenza *fattuale*, e non necessariamente matematica» (p. 35).

Le conclusioni cui gli studiosi presi in considerazione da Lomonaco giunsero, in merito all'origine e ai limiti dell'autorità politica, si rivelarono anche fortemente divergenti. Ad esempio, Ulrik Huber pervenne alla tesi hobbesiana secondo cui il sovrano, una volta ricevuto il potere dal popolo, non potesse esserne privato – nonostante Huber, ancora come Hobbes, ritenesse che il dovere primario del sovrano fosse quello di proteggere il popolo, e che dunque il sovrano non potesse ordinare ai sudditi azioni contrarie alla loro preservazione. Al contrario, Gerard Noodt propose una concezione chiaramente lockeana della sovranità, la quale apparteneva in ogni caso al popolo, e autorizzava dunque il popolo a ribellarsi contro governi divenuti tirannici.

Al di là delle conclusioni riguardanti le origini e la natura del contratto sociale e le prerogative e i limiti dell'autorità politica, l'aspetto più interessante del dibattito sulla *Lex Regia*, che Lomonaco pone propriamente in luce,

risiede nel suo impatto sulle scienze storiche, giuridiche e politiche dell'epoca. Con la loro opposizione al pirronismo storico, il loro uso selettivo dei principi della filosofia cartesiana, e riflessioni che conciliavano lo studio del diritto romano, e quindi dell'antica «ragion di stato», con istanze teoretiche quanto pratiche del loro tempo, gli studiosi presi in esame da Lomonaco favorirono lo sviluppo di nuovi modi di guardare alla storia come fonte di indicazioni, istruzioni e ammonizioni utili a trasformare il presente, alla luce di una nuova fiducia nelle umane capacità di autogoverno. Un progetto, questo, chiaramente illuministico, e infatti presente nelle opere di storici e filosofi come Vico, Montesquieu, Voltaire, Robertson e Gibbon, i quali «posero problemi relativi al presente, come anche questioni riguardanti lo sviluppo complessivo della specie umana» (pp. 225-226).

Vico è, naturalmente, una delle figure chiave di tale processo, in parte inaugurato, e certamente promosso, dalle opere sulla *Lex Regia* nell'Olanda del Seicento e del primo Settecento. Il volume di Lomonaco fa infatti riferimento a diversi autori che, pur non essendo sempre menzionati esplicitamente dal filosofo napoletano, gli erano certamente noti. E anche se questo suo libro non è dedicato specificamente al rapporto tra Vico e i suoi 'precursori' attivi in Olanda, Lomonaco confuta varie tesi che, anche alla luce di recenti ricerche, si rivelano obsolete riguardo a Vico e al suo ruolo nell'Età dei Lumi. L'analisi che Lomonaco offre del dibattito sulla *Lex Regia*, e delle implicazioni di tale dibattito, conferma infatti che il pensiero di Vico non fu affatto isolato o atipico nell'ambito della cultura illuministica, presentata troppo spesso, e acriticamente, come fondamentalmente disinteressata alla conoscenza storica. Con la sua polemica contro l'astrattezza della filosofia cartesiana e la sua insistenza sulla concretezza e sull'importanza della storia come creazione e continua trasformazione della civiltà umana, la riflessione vichiana si collocò infatti, e rivestì un ruolo primario, in un processo di ripensamento critico del passato, che contribuì sensibilmente agli ulteriori sviluppi della nostra civiltà. Come osservato sia da Lomonaco, sia da Fulvio Tessitore nella sua postfazione al volume, Vico fu dunque un pensatore di portata europea, e fu ben più integrato nella temperie della propria epoca di quanto si supponesse erroneamente in passato.

Il volume in questione ha quindi diversi meriti. Innanzitutto, come rileva Leon Pompa nella sua prefazione, in questo libro Fabrizio Lomonaco ha presentato la prima analisi comprensiva e critica del dibattito olandese sulla *Lex Regia*: egli si concentra infatti su autori che furono trascurati per gran parte del Settecento, cioè finché il grande storico e classicista Barthold Georg Niebuhr non ne rivalutò la portata, e furono comunque ignorati o sottovalutati da gran parte della storiografia successiva a Niebuhr. Inoltre, il volume di Lomonaco rappresenta un importante contributo alla comprensione degli sviluppi delle scienze storiche e giuridiche nell'Età dei Lumi, con particolare riguardo a temi e discussioni che furono proprio all'origine di tali sviluppi.

Infine, questo libro, rivalutando l'apporto di autori considerati 'minori' all'evoluzione dei saperi in questione, consente di apprezzare particolarmente la sintesi di storiografia, diritto e pensiero politico che caratterizzò buona parte della cultura illuministica, da Vico a Gibbon, e da Montesquieu a Voltaire – a dispetto di un'ormai obsoleta, e tuttavia ancora diffusa, concezione della riflessione illuministica su politica e diritto come immune alla conoscenza storica e ai suoi insegnamenti.

DIEGO LUCCI

«Cuadernos sobre Vico» XXIII-XXIV (2009-2010), pp. 446.

In questo nuovo numero dei «Cuadernos sobre Vico», la prima sezione, «Estudios viquianos», dà ampio spazio agli interpreti italiani del pensatore napoletano, che tornano ad affrontare alcuni punti nevralgici dell'opera vichiana (la narrazione storica e la narrazione fantastica: Cacciatore; Bruno, Vico e il barocco: Nuzzo; la decadenza e il ricorso: Tessitore) e la questione della ricezione di Vico in Giappone (Campagnola). La seconda sezione, «Estudios sobre Vico y la cultura hispánica», presenta cinque studi di interpreti argentini (Alarcón, Córscico, Damiani, Fliguer, Salerno) su temi giuridico-politici del pensiero vichiano e si chiude con la presentazione del libro di Sevilla *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)* a cura di Giuseppe Cacciatore e con l'introduzione allo stesso testo a cura di José M. Sevilla. La terza sezione, «Estudios generales de ámbito viquiano» presenta quattro saggi su questioni di carattere filosofico-politico per lo più in rapporto al pensiero moderno (Álvarez Solís, Navarro Gómez, Navarro Reyes, Sánchez Espillaque). La quarta sezione raccoglie invece «Comunicaciones» su problemi storico-filosofici dell'età medievale (Carbonero) e su Vico (Aguilar de la Torre, Pica Ciamarra, D'Acunto), «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», «Biblioteca» e «Archivo Académico». In questa sede 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.

Il saggio d'apertura, *Vico: narración histórica y narración fantástica* (pp. 15-31) di Giuseppe Cacciatore, è centrato sulla rilevanza filosofica della narrazione storica e della narrazione fantastica e dei loro nessi nell'opera di Vico. La filosofia e le sue astrazioni non sono separabili dalla storia delle idee umane, storia che prende forma quando gli uomini cominciarono a pensare e a tradurre il pensiero in parole, gesti, scritture, e che trova nella poesia lo stadio iniziale del sapere teorico e pratico della mente umana. In tal modo la poesia non

può essere artificialmente separata dalla sfera del fare e del produrre. La fantasia non è solo la facoltà attraverso cui nascono miti e favole, ma è anche lo strumento attraverso cui le produzioni mitico-fantastiche (ad esempio l'idea di Giove) costituiscono una spiegazione dei fenomeni naturali, forniscono una sorta di sicurezza psicologica e nello stesso tempo permettono di incivilire gli uomini promuovendo le prime forme di socializzazione. Cacciatore mette l'accento sul fatto che in Vico il sentire, l'immaginazione e la fantasia non sono soltanto gli strumenti narrativi e rappresentativi della storia dei popoli nei suoi inizi, ma rappresentano gli elementi costitutivi della mente umana e delle forme umane di socialità (si pensi alla comparazione analogica tra infanzia dei popoli e infanzia dell'uomo). L'elemento creativo-fantastico e la storicità del mondo umano che emerge a partire dalle infinite storie degli infiniti sé individuali costituiscono l'autentico punto di mediazione tra la struttura ontologica della mente e le determinate vicende racchiuse nelle biografie degli individui e dei popoli. La grande vitalità delle nozioni vichiane dell'universale fantastico e della saggezza poetica – conclude dunque Cacciatore – va oltre la pur rilevante delucidazione del ruolo della fantasia e del mito nella ricostruzione storica delle origini e si configura come una delle possibili modalità di comprensione della esperienza etica, psicologica e conoscitiva dell'uomo contemporaneo: basti pensare, ad esempio, all'impiego dell'idea vichiana di attività fantastica nell'antropologia e nello studio delle mentalità primitive o al ruolo dell'immaginazione nel processo di autocostruzione dell'individualità, come riconquista della sfera del sentire in un'epoca di frammentazione, di dispersione dei valori e di crisi dei modelli della razionalità moderna e contemporanea.

L'articolo di Francesco Campagnola, *Breve historia de la recepción de Vico en Japón* (pp. 33-41), traccia un percorso degli studi vichiani in Giappone nel Novecento, dalla metà degli anni Venti alla fine del secolo scorso. In particolare Campagnola ricorda, negli anni Trenta, le figure di Watsuji Tetsurō e Hanu Gorō: il primo, critico dell'idea heideggeriana della supremazia del tempo sullo spazio, è interessato a Vico soprattutto perché mette in questione il sistema cartesiano e, in particolare, sostituisce l'umanità all'astratto e meta-storico soggetto cartesiano; il secondo coniuga una visione della storia di chiara impronta marxista con la lettura e l'insegnamento crociani dell'opera vichiana. Anche i lavori di Aoki Iwao, che traduce nel 1932 la monografia crociana su Vico, è centrato sulla contrapposizione Vico-Descartes, che caratterizza una fase importante della ricezione giapponese del filosofo napoletano. Nel 1946 appare la prima traduzione in giapponese di un testo vichiano: si tratta di una traduzione parziale della *Scienza nuova* ad opera di Kuroda Masatoshi. A Shimizu Ikutar se ne deve, invece, la prima traduzione completa (1975), oltre una serie di saggi sulla visione vichiana della storia e sul confronto tra Vico e Descartes. Tra gli anni Ottanta e Novanta, conclude Campagnola, emerge una nuova generazione di studiosi vichiani e si apre una

vivace stagione segnata di traduzioni (il *De nostris temporis studiorum ratione*, il *De antiquissima*, l'*Autobiografia*) e dalle due monografie di Tadao Uemura (1988 e 1998), incentrate sull'idea che il modello filosofico vichiano, allontanandosi dal paradigma classico delle scienze, può denotarsi come un pensiero barocco, che si identifica con la stessa facoltà dell'ingegno, intimamente legata al processo di sviluppo di una «logica dell'immaginazione» (p. 39).

*Bruno, Vico y el Barocco* (pp. 43-64) di Enrico Nuzzo è un studio su Bruno e Vico in rapporto al Barocco. A riguardo, rispetto a una tradizione secondo la quale lo stile e il linguaggio seguono il pensiero limitandosi a esprimerlo con maggior o minor capacità espressiva, è – per Nuzzo – un'altra prospettiva che consente di recuperare l'idea del 'barocco nella filosofia', quella secondo cui il concetto prende corpo a un livello profondo del linguaggio, a partire da una logica preriflessiva che si manifesta in alcune figure del pensiero. Fondamentale premessa del barocco è la crisi del tradizionale pensiero ontologico, delle correlativa idea tradizionale di ordine e delle corrispondenti forme di conoscenza (di ordine analogico). È a partire dall'abbandono e dalla trasformazione del pensiero analogico che prende forma la modernità come spazio, secondo Nuzzo, complesso e omogeneo, in cui si aprono diverse direzioni. In questa prospettiva storico-teorica è possibile leggere autori come Bruno e Vico mettendone in luce il «linguaggio filosofico barocco» (p. 47) e vagliando la possibilità di intravedere un insieme di risposte alla crisi del fondamento che siano non solo 'espressive' di questa, ma anche 'costruttive', in linea con il pluri-prospettivismo conoscitivo di un rinnovato impiego dell'analogico. Nel caso di Bruno, Nuzzo segnala i tratti strettamente stilistici della sua scrittura, come l'adozione e l'uso innovativo di vari generi letterari o l'inventiva capacità linguistica che si rivela nella sovrabbondanza lessicale e nella sperimentazione di una sintassi audace: il gusto per l'enumerazione, l'accumulo di elementi linguistici, l'illimitata proliferazione del discorso rinviano ai tratti esteriori di un canone manierista o barocco, anche se la spontanea aderenza di tali tratti stilistici a un'ispirazione vitale e sanguigna sono altra cosa rispetto a certe forme di mero esercizio stilistico barocco. Nel caso di Vico, pur se è generalmente riconosciuto un suo debito con la cultura barocca (si pensi al ruolo dell'immagine e del metaforico nei testi vichiani), nella tensione di un pensiero sintetico che mira a coniugare il vero e il certo, la filosofia e la filologia, si allontana dall'immaginazione scenografica e prospettivista del barocco molto più decisamente di un filosofo come Leibniz.

Nel saggio *Vico, la decadenza y el ricorso* (pp. 67-85), Fulvio Tessitore indaga il tema della decadenza e il suo denso spessore politico, considerando la stretta connessione tra il destino dei popoli e la miglior forma di governo. In un filosofo così attento ai principi essenziali che emergono nel nascere delle cose, il tema della decadenza è tuttavia centrale, innanzitutto perché Vico osserva le origini, i 'nascimenti', i principi proprio a partire dal rischio della

decadenza. Alla luce della quinta Dignità della *Scienza nuova* del 1744, Tessitore spiega che la debolezza dell'uomo, e pertanto il suo inevitabile esser in transito verso la decadenza, deve essere contrastata da un sapere che lo riscatta: da qui la propensione vichiana per i filosofi politici piuttosto che per i filosofi monastici e solitari. Ripercorrendo gli sviluppi del pensiero vichiano, dalle *Orazioni inaugurali* alla *Scienza nuova* del 1744, Tessitore fa luce sui nessi che segnano il passaggio dalla barbarie alle prime forme di organizzazione politica e insiste sull'importanza del sentimento del pudore e sul ruolo delle religioni idolatre quali dispositivi che, frenando gli impulsi dell'umanità primitiva, le permette di progredire dalla libertà bestiale alla società umana. In queste pagine, poi, Tessitore tematizza la connessione tra la storia politica dei popoli e la questione della decadenza; in particolare sottolinea che Vico, dal *De ratione* alla *Scienza nuova*, è particolarmente sensibile al negativo che emerge nelle repubbliche popolari, dove prevale la ricerca degli interessi privati sulla stabilità dell'insieme. Nondimeno, il disfacimento politico della comunità non fa che esprimere una crisi, una decadenza, che segue necessariamente dalla fragilità della natura umana. La decadenza, chiarisce l'A., è il fio che i popoli pagano per un'aspirazione superiore alle forze dell'umanità e alle forme di governo che di volta in volta si succedono nella loro storia. Invece il ricorso, che non coincide con la decadenza ma è ciò che salva dall'inevitabilità di questa, non si configura come un eterno ritorno del medesimo: tra l'una e l'altra fase del corso ideale eterno cade infatti la cesura cristiana, dopo la quale nulla è più come nell'originaria umanità pagana.

La seconda sezione si apre con un saggio di Patricio Alarcón su *El temor reverencial: un principio político en Hobbes y Vico* (pp. 91-111). Partendo da un libro di Carlo Ginzburg su Hobbes (*Fear, Reverence, Terror. Reading Hobbes today*, San Domenico di Fiesole, 2008), Alarcón indaga il ruolo-chiave che il timore e la riverenza giocano nella nascita della religione tanto in Hobbes quanto in Vico nonché i meccanismi attraverso cui questa prima istituzione dà vita poi al mondo civile. Certo, tra i due c'è almeno una differenza notevole: per Hobbes la condizione politica non è il risultato del dispiegarsi di una supposta e originaria natura politica dell'uomo bensì di un laborioso e vincolante artificio razionale; per Vico, invece, gli uomini sono esseri sociali per natura, i popoli condividono una natura comune caratterizzata da due aspetti: le tre istituzioni basilari (religione, matrimoni, sepolture) e le corrispettive certezze (provvidenza, dovere morale, immortalità dell'anima); uno sviluppo ideale eterno in conformità del quale si svolgono nel tempo le storie di tutte le nazioni. I due filosofi, entrambi preoccupati per il disfacimento del corpo politico delle loro rispettive epoche, concordano però sull'importanza dell'azione degli uomini, sulla negazione dell'idea di destino, sul fatto che le istituzioni dipendono dal libero arbitrio degli uomini, dalla loro volontà politica. Sia Hobbes che Vico individuano poi nel timore l'inizio del mondo civile. La

paura, in Hobbes, porta 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 vista della pace e della sicurezza di tutti. In Vico, invece, il timore originario dei bestioni li induce a sedentarizzarsi e a moderare le loro passioni, e più marcatamente il timore si annoda all'immaginazione ed insieme costituiscono la base della società – il timore della divinità, creata a partire dalla forza dell'immaginazione, costituisce quel nocciolo originario delle istituzioni religiose che cementano le comunità umane.

Altro saggio di tipo comparativo è quello di Luciano Córscico: *Vico y Fichte: la validez universal del derecho* (pp. 113-132). Secondo l'A., la *Scienza nuova* di Vico e *La dottrina della scienza* di Fichte rappresentano, nel quadro della filosofia moderna, due modelli alternativi di fondazione teorica, costruiti a partire da un medesimo obiettivo, la validità universale del diritto. La *Scienza nuova* fornisce un'autentica filosofia del diritto sulla base di un modello ideale che può realizzarsi longitudinalmente nella storia effettiva delle singole nazioni e delle loro istituzioni. L'argomentazione vichiana implica, tuttavia, un forte compromesso metafisico e tende ad incorporare nel disegno d'insieme premesse e dati storici, antropologici o sociologici, che non sempre sono esaminati criticamente. In Vico, poi, il diritto naturale delle genti non è un diritto civile trasmesso da un popolo all'altro con strumenti umani, ma è un diritto naturale comunicato a ciascun popolo, in una delle fasi del suo sviluppo, dalla Provvidenza, che ha fissato le leggi universali eterne che hanno reso possibile la nascita e la conservazione del mondo civile anche contro i propositi coscienti e volontari degli uomini. In Fichte, invece, la fondazione di un diritto dotato che abbia valore universale obbliga a differire ogni compromesso metafisico. Il metodo deduttivo della sua filosofia trascendentale porta ad escludere dalla sua forma sistematica ogni presupposto di ordine ontologico, storico o psicologico, nella misura in cui tale filosofia fa leva sul concetto puro di razionalità considerato nel suo uso possibile. Chi pretende di essere riconosciuto come essere razionale deve affermarsi come un individuo autocosciente e libero che si relaziona ad altri individui che parimenti riconosce come esseri razionali, autocoscienti e liberi: è questa relazione tra esseri razionali e liberi che si definisce diritto.

Nel saggio *Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico* (pp. 133-150), Alberto Mario Damiani si propone di chiarire l'interpretazione politica vichiana del precetto apollineo *nosce te ipsum*. In un primo tempo l'A. tematizza il problema della conoscenza di sé nel *De antiquissima*: qui Vico, confutando Descartes, indica che la coscienza certa del proprio pensiero non può identificarsi con una conoscenza vera, fondamento teorico della metafisica e delle scienze; essa non è altro che l'esperienza psichica della certezza di se stesso. Più in generale, nelle opere anteriori alla *Scienza nuova*, la conoscenza di sé, secondo Damiani, pare allontanarsi dalla rappresentazione moderna di una

conoscenza teorica (scientifica o filosofica) delle proprie facoltà conoscitive. La *Scienza nuova*, invece, propone una lettura politica del *nosce te ipsum*: nell'ambito più generale dell'idea di una storia ideale eterna, secondo la quale si svolgono nel tempo le storie delle nazioni antiche e moderne, il precetto apollineo è inteso come espressione di un'esigenza che motiva la fase finale delle contese eroiche tra patrizi e plebei, fase che prepara il passaggio dall'età degli eroi all'età degli uomini, ovvero, in termini politici, dalla repubblica aristocratica alla repubblica popolare. Se nelle prime due età della storia delle nazioni la coscienza mitica impedisce agli uomini di riconoscersi come autori delle istituzioni politiche, la cui origine è ricondotta al potere divino, nell'ultima fase delle lotte tra patrizi e plebei, nel corso delle quali i secondi lottano per estendere a tutti i privilegi dei primi, appare un senso preciso della massima *nosce te ipsum*. Questo precetto – che non si identifica con un esercizio spirituale di ordine religioso né con una riflessione filosofica sull'interiorità umana – ha un significato esclusivamente politico, derivando dalle condizioni storiche concrete nella quale fu enunciata: quando questa massima fu formulata da Solone, essa intese sradicare il presupposto mitico di una asimmetria ontologica tra la natura divina dei governanti e la natura bestiale dei governati e indicare ai plebei che essi condividevano la stessa natura degli aristocratici. Ripercorrendo, poi, i testi vichiani sull'origine e lo sviluppo della filosofia in Grecia, dalle favole di Esopo ad Aristotele, Damiani argomenta che Vico coglie nella metafisica, nella logica e nella morale del pensiero greco del periodo classico l'esito del riconoscimento politico della comune natura umana, prescritto dal *nosce te ipsum*.

Nel saggio *La Scienza nuova come sabiduría evolutiva* (pp. 151-175) José Luis Fliguer cerca di indagare una possibile relazione tra Vico e il pensiero contemporaneo. Egli spiega che la *Scienza nuova* elabora un concetto di natura umana che permette di cicatrizzare la frattura sussistente tra le interpretazioni naturalistico-evoluzionistiche della sfera etico-politica umana e il pensiero dominante nelle scienze sociali e umane che negano uno statuto scientifico a questo concetto. La tesi di Fliguer si sviluppa a partire dall'idea di Augusto Blasi, secondo cui, attraverso un confronto tra la psicologia dello sviluppo di Kohlberg e il pensiero di Vico, emerge che l'antropologia vichiana offre un'alternativa all'idea di natura umana dominante nelle scienze sociali. In tal modo Fliguer argomenta che la *Scienza nuova* propone un'idea di uomo che si dispiega nella sua storia naturale e che tale idea produce uno spazio concettuale in cui l'antropologia filosofica, culturale ed evoluzionistica possono convergere. In particolare la nozione vichiana di natura umana – imperniata sulla l'azione del *conatus*, che attraverso l'ingegno permette all'uomo di autotrasformarsi creando il mondo civile – anticipa il discorso della biologia evoluzionistica di Lamarck. Di seguito Fliguer propone un contrappunto tra l'antropologia storica di Vico e l'antropologia filosofica di Tugendhat, che schiude la prospettiva evoluzionistica della giustificazione dei giudizi morali. Infine, l'A. mette in

luce che la sapienza della *Scienza nuova* si propone non soltanto di cogliere il momento di sviluppo della natura umana in cui si trova una nazione, ma anche di emendare o sanare l'uomo interiore per rinviare la dissoluzione delle istituzioni nella barbarie della riflessione. Vico stimola dunque ad approfondire la conoscenza dei principi del mondo civile, delle istituzioni basilari del senso comune: tale conoscenza, come la sapienza biologica di Waddington, tende a evitare la dissoluzione dell'etica nello scetticismo e nella sofistica, tanto rischiosi quanto l'autoritarismo.

In *La creación y modificación de las instituciones según la Ciencia nueva* (pp. 177-184), Gustavo Salerno mette in luce la relazione tra linguaggio e politica nella *Scienza nuova*, spiegando che il linguaggio si pone come perno articolante tra il mondo civile, il mondo degli animi, quello in cui gli uomini hanno deciso di obbedire a regole certe, e il mondo delle menti, la sfera delle certezze e delle idee condivise. La centralità del linguaggio emerge nell'azione tesa a collegare fenomeni non connessi tra loro intorno a un determinato significato: si pensi, nella prima fase di sviluppo delle comunità umane, allo sforzo immaginativo di trasferimento di significato, come quando si ascrive al suono del tuono nel cielo il significante 'Giove'. Questo uso del linguaggio non ridotto alla sola forma argomentativa rende possibile, secondo Vico, la comunità e la comunicazione primigenie: mediante il senso comune del genere umano prende avvio lo sviluppo del mondo della vita sociale in direzione della forma di un mondo civile, i cui principi sono la provvidenza, il dovere morale e l'immortalità dell'anima. Salerno sostiene dunque che in Vico il linguaggio non esprime meramente una particolare percezione del mondo, ma è il mezzo indispensabile per la creazione e la modificazione delle istituzioni del mondo civile. Infatti, se Vico pensa che col linguaggio si fanno le cose, tale azione non è soltanto enunciativa ma originariamente «istituzionale» (p. 184): il linguaggio istituisce e modifica il mondo civile, che il filosofo politico ha il compito di conservare e migliorare orientando l'arbitrio umano e indirizzando gli uomini verso l'azione virtuosa.

Chiude questa sezione la *Presentazione* di Giuseppe Cacciatore e l'*Introduzione* di José M. Sevilla al libro dello stesso Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Napoli, La Città del sole, 2007.

Nella sezione «Estudios generales de ámbito viquiano» si segnalano quattro studi: Ángel Octavio Álvarez Solís, *La invención de las pasiones. Consideraciones sobre la recepción del tacitismo político en la cultura del Barocco* (pp. 201-215); Francisco J. Navarro Gómez, *Ciclo político, 'ótima constitución' e ideología en Polibio de Megalópolis (Una aproximación a las fuentes a través de los textos)* (pp. 217-246); Jesús Navarro Reyes, *De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes. Una hipótesis sobre la función del estoicismo en el origen del internalismo epistémico moderno* (pp. 247-270); Jéssica Sánchez

Espillaque, *La filosofía ingeniosa de Ernesto Grassi y la rehabilitación del humanismo retórico renacentista* (pp. 271-291).

Seguono, poi, le sezioni «Comunicaciones, Estudios bibliográficos y Reseñas», «Información bibliográfica», «Biblioteca» e «Archivo académico», che forniscono presentazioni, sintesi e informazioni su lavori che si collocano nella sfera della letteratura vichiana e su altre pubblicazioni di carattere storico-filosofico. Nella sezione «Comunicaciones, Estudios bibliográficos y Reseñas», oltre all'articolo di Jaime Covarsí Carbonero, *Las pasiones políticas en la literature medieval castellana* (II) (pp. 303-312), sono da considerare tre comunicazioni su Vico. La comunicazione di Esther Aguilar de la Torre, *El cuerpo se dice de muchos modos. En torno a la interpretación de la corporeidad en el pensamiento de G. Vico* (pp. 295-302), discutendo le interpretazioni di Damiani e Patella sulla corporeità nella filosofia di Vico, mette in luce il ruolo della corporeità nel passaggio dalla barbarie all'umanità: lo sviluppo della civiltà non integra solo le modificazioni della mente, ma si fa carico anche della disciplina del corpo. L'A. conclude che il pensiero di Vico porta con sé una valorizzazione del corpo che giunge a costituire una condizione di possibilità per i vincoli sociali.

Nella nota *Sobre un retrado apócrifo de Vico muy difundido en la red* (pp. 313-325) Leonardo Pica Ciamarra dà notizia di una sua indagine realizzata nel novembre 2009 sulla presenza nel web di un falso ritratto di Vico. Si tratta di un'immagine di un gentiluomo calvo e barbuto, apparsa sul motore di ricerca [www.bing.com](http://www.bing.com), che contende vittoriosamente lo spazio virtuale all'immagine del classico ritratto di Solimena. L'A. ripercorre la storia di quest'immagine apocrifa, la cui identità resta per ora incerta, a partire dalla sua prima apparizione, nel maggio 2004 sulla pagina di *Wikipedia* in lingua tedesca, chiarendo le dinamiche di questo incidente editoriale.

Nell'ultima comunicazione dei «Cuadernos», *Vico y la 'prueba de los orígenes'* (pp. 327-335), Giuseppe D'Acunto sostiene che il principio epistemologico del *verum-factum* nascerebbe sul piano della lingua considerata nel suo uso socialmente comunicativo e semanticamente innovativo. Infatti, argomenta D'Acunto, il terreno su cui si realizza in concreto, cioè sul piano del *factum*, l'unità analogica degli elementi che la mente contempla (il *verum*) è l'uso della lingua nell'insieme delle sue funzioni socialmente comunicative, semanticamente innovatrici e gnoseologicamente estensive. La ricerca etimologica non rinvia perciò a un concetto colto nella sua purezza, ma richiama sempre un uso, una prassi linguistica.

## AVVISATORE BIBLIOGRAFICO\*

1. AJELLO Raffaele, *La tradizione giuridica napoletana nel quadro europeo. Storia e attualità*, in Niccolò Fraggianni. *Dal segreto giurisdizionale alla trasparenza culturale*, in «Frontiera d'Europa» XIV (2008) 1-2, pp. 1-112.

Il fascicolo pubblica gli Atti del Convegno su «La tradizione giuridica partenopea e la nuova stagione della giustizia», organizzato per celebrare l'anniversario dell'unità nazionale, invitando all'approfondimento degli studi sui rapporti tra politica e diritto. Lontano da apologie di parte e da retoriche esaltazioni di primati nazionali, l'ampio saggio di Ajello offre un originale contributo alla messa in crisi delle opzioni storiografiche «spiritualistiche», sottolineando la rinascita di interesse per lo sperimentalismo e la nuova scienza della generazione previchiana e postvichiana (da Cornelio a D'Andrea, da Genovesi a Giannone, da Palmieri a Delfico, da Filangieri a

Pagano, da Vico a De Sanctis). Al filosofo della *Scienza nuova* l'acuto interprete dedica annotazioni critiche assai dense nel paragrafo su «Genovesi contro Vico» (pp. 74-80), rifiutando le proposte teoriche e storiografiche del neoidealismo italiano che di Vico aveva enfatizzato i «temi metafisici» e il «chiarimento delle verità [...] assolute». Il grave errore fu quello di fondare la teorizzata identità di storiografia e filosofia su un'idea di «circolo» invalidante la storicità: «La dialettica diacronica dell'esperienza fu confusa con un andamento circolare, che non esiste nelle vicende umane. Perciò Vico non fu in grado di guardare innanzi: *verum* per lui era *ipsum factum*, un 'fatto' che non esiste, perché cambia e continuamente se ne scopre la *ratio*, ed essa è ogni volta diversa, se si guarda al suo divenire» (p. 74). A depotenziare la 'filosofia' vichiana è l'identificazione con la metafisica che, però, non dimentichiamolo, è, nel *De antiquissima*, definita «commisurata alla

\* La notizia bibliografica segnalata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da David Armando [D. A.], Silvia Caianiello [S. C.], Michela Catto [M. Ca.], Thomas Gilbhard [Th. G.], Fabrizio Lomonaco [F. L.], Roberto Mazzola [R. M.], Leonardo Pica Ciamarra [L. P. C.], Emanuele Raini [E. R.], Monica Riccio [M. R.], Alessia Scognamiglio [A. Scogn.], Alessandro Stile [A. S.]. D'ora in poi questa sezione comparirà regolarmente alla fine del secondo fascicolo semestrale del «Bollettino».

debolezza del pensiero umano» prima di riproporsi (nel *De uno*) quale «metafisica del genere umano». Non solo, ma una vera e propria sapienza moderna si esprime in termini di unità nel *De ratione*, la dissertazione aperta nel nome di Bacone e del suo «aureo libretto» (*Sui progressi delle scienze*). Né vanno elusi, nello sviluppo delle tesi del 1709, la moderna concezione galileiana e l'apporto determinante della *meccanica* non opposta alla *rettorica* come, invece, intende Ajello nella sua dotta ricostruzione.

[F. L.]

2. ARMANDO David, *Vico Giambattista*, in *Dizionario storico dell'inquisizione*, diretto da A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. III, pp. 1686-1687.

In questa voce del *Dizionario storico dell'inquisizione*, l'A. traccia un filo rosso che va dalle giovanili simpatie di Vico per i personaggi coinvolti nel processo intentato dal Sant'Uffizio contro gli ateisti, alle letture critiche che seguono di oltre vent'anni la morte del filosofo. Al centro, le prime discussioni critiche sul *Diritto universale* e la censura del teatino Giovanni Rossi, che nell'ottobre 1729 tarpa momentaneamente le ali alla elaborazione della *Scienza nuova* 1725 che Vico stava effettuando all'interno del progetto padovano di Porcia, Lodoli e Conti. La condanna severa di Rossi riguardava tra l'altro l'«umanizzazione» del percorso dei bestioni dopo il diluvio, contrastante con il dettato biblico, in maniera analoga a quanto farà Finetti nel 1768. E ancora, vengono ricordati gli altri due interventi «ufficiali», rispettivamente del benedettino Fortunato Tamburini e del Pio Operaio Tommaso Sergio, il primo teso a minimizzare l'eterodossia di Vico, il

secondo trinceratosi dietro un «Nihil decusum fuit». In questo contesto l'A. ritiene del tutto attendibile l'ipotesi (espressa da Nicolini e successivamente da Croce) di una dissimulazione di Vico dei contrasti tra le sue teorie e gli insegnamenti della chiesa; il che lo porterà a dare alla luce a Napoli la II edizione della *Scienza nuova*, immettendo nel testo delle aggiunte, poi espunte nell'edizione del 1744, che cercano di ammorbidire i punti contestati a suo tempo da Rossi, anche in ossequio alle osservazioni del censore ecclesiastico Torno.

[A. S.]

3. BEASLEY VON BURG Alexandra, *Caught Between History and Imagination: Vico's Ingenium for a Rhetorical Renovation of Citizenship*, in «Philosophy and Rhetoric» XLV (2010) 1, pp. 26-53.

Scopo dell'articolo è indagare le basi filosofiche di un possibile superamento dell'identificazione fra nazionalità e cittadinanza, in direzione di un modello post-nazionale di cittadinanza fondato sulla residenza sollecitato da esigenze pratiche come quella della definizione dello status dei milioni di immigrati (*third-country nationals*, «cittadini di paesi terzi») che risiedono permanentemente sul territorio dell'Unione europea senza essere cittadini di alcuno degli stati membri.

In Vico, *in primis* nel Vico del *De ratione* e nel suo concetto di *ingenium* inteso come capacità di percepire le analogie fra oggetti apparentemente dissimili, l'A. individua gli strumenti filosofici e retorici specifici per reinventare un concetto di cittadinanza adeguato al nuovo contesto, e per proporre un rinnovamento retorico da attuare «through metaphors that replace what we know about

citizenship as nationals with what postnational citizenship could mean for noncitizens like [third-country nationals]» (p. 288). La concettualizzazione vichiana del potere creativo dell'immaginazione indica, in altri termini, la possibilità di sostituire vecchie metafore con altre nuove, e di trasformare idee non familiari in argomenti persuasivi, lanciando un ponte fra ciò che ci è noto, la cittadinanza, e ciò che ancora non siamo in grado di comprendere, la cittadinanza postnazionale. Posta così di fronte al compito di reinventare il linguaggio della nazionalità, l'A. si trova a confrontarsi con il Vico della *Scienza nuova*, che attraverso l'etimologia di 'nazione' indica la possibilità di ri-nasce-re come cittadini postnazionali e nei *Corollari della logica poetica* suggerisce come le nazioni e le nazionalità siano prodotti umani; ma soprattutto cerca di individuare, nel dibattito politico concreto, i tentativi e le opportunità di scardinare l'identificazione acquisita fra cittadinanza e nazionalità attraverso la proposizione di altri *topoi*, come quelli dell'uguaglianza universale, della residenza, e soprattutto della cittadinanza deliberativa e partecipativa, che consente di *immaginare* gli extracomunitari residenti nei paesi dell'Unione europea come già, di fatto, cittadini. E qui, di nuovo, sembra tornare in soccorso Vico, con il principio del *verum factum* e il passaggio, nel linguaggio poetico degli universali fantastici, dalla similitudine all'identità: dal momento in cui i cittadini di paesi terzi agiscono *come* cittadini dell'Unione, essi *sono* cittadini dell'Unione. Di questo sforzo di reinventare la cittadinanza in termini deliberativi e partecipativi l'A. riconosce gli insuccessi, ma al tempo stesso riafferma l'urgenza del ricorso all'immaginazione per procedere su territori ignoti e conclude osservando, in termini generali, come il dibattito sui cittadini di

paesi terzi nell'Unione evidenzi «the necessity of imagination in political context and in relationship to others unlike us» e spinga «to create new metaphors for old habits that seem logical until we finally reconsider and question how they were created in the first place» (p. 47).

[D. A.]

4. CACCIATORE Giuseppe - CANTILLO Giuseppe, *Materiali su «Vico in Germania»*, in *A quattro mani. Saggi di filosofia e storia della filosofia*, a cura di M. Martirano, Edizioni Marte, Salerno, 2010, pp. 214 pp. 9-36; «Studi vichiani in Germania 1980-1990», *ivi*, pp. 37-81.

5. CARBONE Raffaele, *Identité et différence culturelle chez Vico*, in «L'Art du Comprendre» XIX (2010), pp. 113-132.

Il saggio si concentra sul valore che la concezione della storia di Vico riconosce agli scambi tra le diverse culture, evidenziando come ad una chiusura nella propria identità tipica dei popoli arcaici segua presto una fase di apertura e finanche di ibridazione. Secondo l'A., ciò consente di leggere in Vico il suggerimento che «la chiusura non permette alle culture di mettere in opera le loro vere potenzialità» (p. 114). In quest'ottica sono lette la considerazione vichiana dei Greci, l'accento sugli intrecci tra popoli diversi in età postdiluviana, le conferme etimologiche delle «impurità» delle diverse culture nazionali (p. 116). Queste ultime si rivelano perciò realtà non già uniformi, ma anzi «internamente strutturate, stratificate, costruite e maturate grazie a scambi con l'esterno» (p. 117) ovvero, come all'A. piace dire con E. Said, «ibride, eterogenee, estremamente differenziate e di certo non monolitiche» (p. 127). Al

tempo stesso in Vico, sottolinea Carbone, il senso comune identitario di ciascuna società è anche frutto di 'una dialettica interna' di bisogni e soddisfazioni materiali (il rapporto tra eroi e famoli, per fare il primo esempio): dinamiche intra-culturali di apertura e chiusura si affiancano così alle tensioni inter-culturali e concorrono a dar forma individuale a ciascuna cultura, dal suo nascere al suo peculiare, intrecciato sviluppo.

[L. P. C.]

6. COMETA, Michele, *Studi culturali*, Napoli, Guida, 2010, pp. 238.

Il denso volume, diviso in tre parti dedicate rispettivamente a *Il ritorno degli studi culturali*; *Iniziare nel mezzo: come si studia la cultura*; *Studi culturali in Italia*, prende le mosse dalla rinascita degli 'studi culturali' europei dell'ultimo decennio che non poche resistenze hanno dovuto superare nonostante che il concetto di cultura, a partire dalla metà del Settecento, sia stato al centro della riflessione europea sulla modernità. Di questa nuova stagione di studi l'A. fornisce una efficace genealogia a partire dall'attività avviata fin dai primi anni Settanta dal *Centre for Contemporary Cultural Studies* di Birmingham che trova in Italia una pronta ricezione nella scuola di anglistica di Fernando Ferrara dell'Istituto Orientale di Napoli, dove, come opportunamente rileva l'A., nella seconda metà del Novecento si afferma un'autonoma e originale riflessione sulla storia della cultura a partire dal confronto critico-problematico con lo storicismo tedesco della scuola filosofica napoletana ispirata al magistero di Pietro Piovani e Fulvio Tessitore che nei suoi recenti sviluppi, con Giuseppe Cacciatore e i suoi allievi, affronta «sem-

pre più da vicino questioni tipiche degli studi culturali, come i temi dell'interculturalità e il confronto, ormai ineludibile, con le scienze del testo e con la letteratura» (p. 36) in un ideale dialogo a distanza con la sociologia narrativa, lo studio culturale della letteratura e la cultura visuale. In particolare l'A. sottolinea l'importanza della monografia di Giuseppe Cacciatore (*Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, Akademie Verlag, 2002) che propone attraverso una rigorosa esegesi della filosofia vichiana, «un modello di razionalità discorsiva e un'etica narrativa della mediazione che costituisce oggi il più forte punto di contatto tra l'esperienza della scuola napoletana e gli studi culturali» (p. 40).

Consapevole della difficoltà, per non dire dell'inutilità, di una definizione onnicomprensiva degli studi culturali, l'A. delinea una *fisionomica* dello studio delle culture, «che via via assume la maschera del *collezionista*, dell'*archivista* o del *bricoleur*» (p. 126). Sulla scia della distinzione di De Certeau tra saperi fatti di 'strategie' e saperi fatti di 'tattiche', l'A. compie rapide incursioni nei diversi territori attraversati e delle forme letterarie adottate dai recenti studi culturali, mettendo in luce la fecondità del pluralismo metodologico di pratiche suscitate dall'avvertita urgenza di sciogliere in modo umano l'intreccio tra il Sé e l'Altro che sollecita ad attraversare senza timori reverenziali le frontiere disciplinari con strumenti di indagine apparentemente dissonanti. In questa prospettiva si inserisce la sottolineatura dell'A. dell'importanza delle riflessioni e ricerche sulle culture subalterne di Gramsci, De Martino e Pasolini per gli studi culturali non solo italiani.

[R. M.]

7. CROCE Benedetto, *Vico no tetsugaku* [La filosofia di Giambattista Vico], tr. a cura di T. Uemura, Tokyo, Miraisha, 2011, pp. VI-166.

di divergenza essenziale tra il progetto baconiano e quello vichiano.

[S. C.]

8. DEL NERO Valerio, recensione a A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni* (Bologna, il Mulino, 2004), in «Giornale critico della filosofia italiana» III (2007) 2, pp. 400-402.

10. FEHRENBACH, Frank, *Compendia Mundi. Gianlorenzo Bernini's Fontana dei Quattro Fiumi (1648-51) und Nicola Salvis Fontana di Trevi (1732-62)*, Deutscher Kunstverlag, Berlin-München, 2008, pp. 389.

9. EUSTERSCHULTE Anne, *Wahrheit und Gewissheit. Kulturgeschichte und Erkenntnistheorie bei Giambattista Vico*, in «Zeitschrift für Kulturphilosophie» 2010, 2, pp. 211-237.

All'interno di questo corposo studio di storia dell'arte, dedicato alle due più celebri fontane barocche di Roma, un ultimo paragrafo è riservato ai «Caratteri poetici di Giambattista Vico». Esso conclude la seconda parte del lavoro, consacrata alla fontana di Trevi, al centro della quale Nicola Salvi pose la statua di Oceano, divinità naturale simboleggiante la forza sublime che tiene insieme il mondo fisico e precede ogni possibilità del dire, come lo stesso Salvi spiega nelle sue «Ragioni filosofiche». Richiamando quest'illustrazione teorica dell'opera assieme agli scritti di Gravina e altri arcadi, in particolare Francesco Bianchini, l'A. rintraccia una serie di elementi di consonanza tra la visione dell'architetto della fontana e il pensiero coevo di Vico (com'è noto arcade anch'egli), pur nella consapevolezza che «un legame diretto tra Salvi e gli scritti di Vico finora non è stato possibile dimostrarlo» (p. 304). In particolare Fehrenbach insiste sul parallelismo tra l'«Universal monarca del Mondo» personificato nell'Oceano di Salvi e il Giove di Vico e più in generale sull'affinità tra la figura «tacita e immensa» della divinità che corona la fontana e della fontana medesima e la lingua poetica della vichiana età degli dei (p. 301). Particolarmente suggestivo è poi lo sforzo dell'A. di dare risalto ai luoghi vichia-

Nel contesto di un numero monografico della rivista tedesca dedicato a Vico, l'A. presenta un'ampia ricognizione del pensiero vichiano, in quanto fautore di «una considerazione metodica della storia della cultura dell'umanità» (p. 211). Nell'esauritivo attraversamento dei capisaldi come dei principali referenti teorici della filosofia di Vico non mancano tuttavia prese di posizione teoriche decise, in particolare la tendenza a identificare senza residuo metafisica e religione, propugnando così una interpretazione segnatamente teologica dello schema «ideale eterno» alla base delle storie plurali dei popoli; una lettura non meno forte della proposta epistemologica vichiana, nella quale il *verum-factum* non vale solo a rivendicare la dignità scientifica della conoscenza del mondo civile e storico, ma anche a sancire la superiorità del sapere umanistico su quello scientifico-naturale, che Vico relativizzerebbe in termini che appaiono a tratti quasi kuhniani (p. 217); ma anche il ripetuto accento sulla destinazione etico-politica della scienza vichiana, che rappresenta per l'A. anche un punto

ni in cui emerge il significato civile e religioso delle acque: fonti, pozzi, corsi, correnti, il mare.

[L. P. C.]

11. FERRARESE Sergio, *Sulle tracce di Orfeo: storia di un mito*, Pisa, ETS, 2010, pp. 234.

Il libro, che propone una vasta indagine sulla storia del mito di Orfeo nella cultura occidentale dall'epoca cristiana alla poetica contemporanea, s'imbatte inevitabilmente nel rapporto intrattenuto dal mito con la filosofia vichiana. Questa viene assunta, insieme all'opera di Gravina, come specifica chiave di lettura del pensiero moderno: «Gravina e Vico, servendosi della filologia, tentano di far coincidere l'avvento dell'Orfeo storico con la nascita della poesia e della civiltà e ne ribadiscono la presenza attiva nelle varie età della storia umana» (p. 18). A Vico viene quindi dedicato un paragrafo dal titolo «Vico e la storicizzazione del mito di Orfeo» (pp. 187-191), che, sulla scia dichiarata dei lavori di Gustavo Costa e Antonino Pennisi, ripercorre le tappe affidate ad Orfeo nella ricostruzione vichiana, sottolineando con maggiore vigore la particolarità del vero Orfeo vichiano, che è quella di essere un fondatore di civiltà alla stregua di Zoroastro. Ma insieme poeta teologo ed eroe poetico, al punto che «nella *Scienza nuova* per la prima volta si condensano tutti gli aspetti che contraddistinguono il mitologema orfico: Orfeo nell'opera vichiana è uno dei più illustri esponenti della poesia teologica dell'antichità e insieme a Euridice si dirige dalla Tracia in Grecia per condurre la primitiva società greca a un livello elevato di civilizzazione» (p. 191).

[M. S.]

12. GAMBAROTA Paola, *Vico in Times of War: Views from a Refugee Camp*, in «*Italica*», 2010, 3, pp. 355-373.

L'A. propone una rilettura del saggio *Stile e umanità di Giambattista Vico* (1946) scritto da Mario Fubini durante la permanenza in Svizzera in un campo di rifugiati. Gambarota ricorda come mentre il secondo conflitto mondiale evolveva verso una fase cruciale e decisiva tanto per l'Italia quanto per l'intera Europa, Fubini si concentrava sulle dense e complesse pagine vichiane per confrontare le tristi esperienze del presente con la prospettiva storica ed etica proposta da Vico. E dalla sua interpretazione – mette in luce l'A. – emerge un Vico emotivamente 'dissonante' rispetto alla razionalità delle sue intuizioni, «come lo stile ostico della sua prosa eloquentemente dimostrerebbe» (p. 371).

[A. Scogn.]

13. GIAMETTA Sossio, *Testimoni del tempo. Il nostro maestro Giambattista Vico*, in «*La Repubblica*», 15-2-2011, p. XI.

14. GILBARD Thomas, *Nova scientia tentatur. Die Metaphysik und ihre kulturphilosophische Wendung bei Vico*, in «*Zeitschrift für Kulturphilosophie*» 2010, 2, pp.195-209.

Nel contesto di un numero monografico dedicato a Vico, l'A. prende le mosse dal ruolo fondativo che Cassirer attribuì a Vico nella genesi della filosofia della cultura, in quanto promotore di un «progetto speculativo» che si contraddistingue come una «metafisica generale della cultura e una metafisica della storia», ma

anche per una chiara consapevolezza della specificità metodologica che queste implicavano. Ma l'A. ritiene necessario interrogarsi sulla complessità del nesso tra la metafisica e la filosofia della cultura in Vico, quel plesso problematico che non può non colpire l'interprete moderno che trova equiparata in Vico la scienza nuova anche con la metafisica.

È inevitabile per il lettore tedesco interrogarsi a questo proposito sulle divergenti traduzioni dell'espressione vichiana «mondo civile»; mondo 'storico' per Auerbach, mondo 'politico' nella più recente lezione di Hösl e Jermann. Le tensioni contenute nell'ampiezza semantica del termine vichiano – sviluppo storico dell'umanità, configurazioni del linguaggio, dei segni, dell'immaginazione, delle religioni, dei costumi, delle istituzioni politiche e dei regimi giuridici – possono per l'A. tuttavia essere risolte solo nel concetto moderno di cultura, delimitato per Vico come ambito della produzione umana, e della validità del *verum-factum*.

Ma la pregnanza epistemologica del momento produttivo del conoscere non va equivocata come una tronfia apologia dell'*homo faber*, bensì associata ad una dimensione dinamica della causalità; l'assimilazione di *caussa* con *operatio* nel *Liber metaphysicus* ha la sua motivazione più profonda nella polemica con l'autocoscienza passiva del cogito cartesiano (p. 200). Se l'evocazione della metafisica nella *Scienza nuova* si giustifica con la ricerca dei principi del mondo delle nazioni nelle modificazioni della mente umana, con questo passaggio la metafisica medesima acquisisce tuttavia una nuova «dimensione storica» (p. 201). In questa storicizzazione della ragione, secondo la definizione di Piovani, il concetto di metafisica viene infatti radicalmente trasformato, non meno di quello di

natura, identificata con «le particolari guise del nascimento» delle cose stesse. Se la scienza vichiana è una metafisica, lo è dunque in un senso nuovo: «non come ritrarsi solipsistico (come in certo senso in Descartes), ma come un movimento di espansione (*Ausgreifen*) verso la pienezza del mondo culturale» (p. 208).

[S. C.]

15. MARSHALL David L., *The Current State of Vico Scholarship*, in «Journal of the History of Ideas» LXXII (2011) 1, pp. 141-160.

All'interno del panorama complessivo evocato dal titolo lo studioso americano si ritaglia un percorso assai selettivo negli studi su Vico a partire dalla metà dello scorso decennio, assumendo programmaticamente come linea guida quello stesso tema della reinvenzione vichiana della retorica che è al centro anche del suo recente volume *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe* (New York, 2010). La situazione paradossale in cui si sarebbe trovato Vico, professore di retorica in un contesto culturale che possedeva in generale istituzioni oratorie assai deboli, conduce infatti – rileva l'A. da alcune ricerche recenti – a conseguenze di grande interesse che riguardano gli studiosi della storia intellettuale della rivoluzione scientifica e della religione, dell'illuminismo e del contro-illuminismo, così come gli storici dell'idea del linguaggio. Al tempo stesso Marshall pone in primo piano, esemplificata fin dall'inizio dal confronto fra le posizioni di M. Lilla e J. Israel, la questione del carattere moderno o anti-moderno, in primo luogo sul piano religioso, del pensiero vichiano. Non a caso apre le sue riflessioni con un lungo omag-

gio al percorso storiografico di Nicola Badaloni, insistendo, con sostanziale adesione al di là di alcuni rilievi critici, sulla lettura badaloniana della linea Herbert-Vico, e individuando nell'opera dello studioso recentemente scomparso «probably [...] the most thorough (if implicit) rejection of the notion that Vico was a Catholic apologist and anti-modern thinker» (p. 146). Il rifiuto della nozione di un Vico anti-moderno accomuna anche O. Remaud (*Les archives de l'humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, Paris, 2004) – punto di partenza per un approfondimento sulla dimensione retorica dell'opera vichiana («Vico's saturation in rhetoric», p. 147) seguendo il cui filo l'A. percorre anche la raccolta di saggi su *Giambattista Vico e l'Enciclopedia del sapere* curata da A. Battistini e P. Guaragnella (Lecce, 2007) – ed emerge con chiarezza tanto nella polemica con Lilla a proposito del valore apologetico del *Diritto universale*, di cui Marshall saluta con favore la nuova versione inglese proposta da D. Ph. Verene e da J. D. Schaeffer nei «New Vico Studies», quanto nella rivisitazione delle affinità fra le concezioni linguistiche di Vico e Hamann, che, sulla scorta di S. Marienberg (*Zeichenhandeln: Sprachdenken bei Giambattista Vico un Johann Georg Hamann*, Tübingen, 2006), si affranca dall'interpretazione in chiave controilluministica di I. Berlin, e nell'evidenziazione della contrapposizione fra le tesi di quest'ultimo e la lettura creativa, antitotalitaria, della concezione vichiana del mito offerta da J. Chabot (*Giambattista Vico: La Raison du Mythe*, Aix-en Provence, 2005). E, d'altra parte, il fatto che il pensiero di Vico costituisca una sfida a contrapposizioni semplicistiche come quella fra illuminismo e contro-illuminismo viene evidenziata in conclusione dell'articolo nell'analisi del volume di D. Srassberg (*Das*

*Poietische Subjekt: Vicos Wissenschaft vom Singulären*, Munich, 2007) sulla concezione vichiana del soggetto.

[D. A.]

16. MARTELLI Sebastiano, *Vico e Genovesi negli scritti editi e inediti di Galanti*, in *Tra Res e Imago. In memoria di Augusto Placanica*, a cura di M. Mafri e M. R. Pelizzari, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, t. I, pp. 553-574, ora in ID., *Dal contado di Molise all'Europa. Giuseppe Maria Galanti protagonista della cultura illuministica*, in *Verso la modernità. Il Molise nel tardo Settecento*, a cura di R. De Benedittis, Benevento, Vereja, 2009, pp. 54-67.

In densa e articolata sintesi l'A. esamina le ragioni della presenza di Vico nel pensiero e nell'opera di Galanti, ricostruendo, innanzitutto, le strategie politico-culturali della seconda metà del Settecento meridionale con opportuno riferimento ai progetti del movimento riformatore negli anni della sua fortuna (1760-1770), della sua crisi (1780-1790) e della sua caduta negli anni Novanta per l'avvento di «ideologie radicali e rivoluzionarie che si concluderanno con i massacri della Santa Fede e con le esecuzioni di Piazza Mercato» (p. 553). Dopo aver dedicato particolare attenzione critica a due opere giovanili (*Della civile filosofia* e le *Considerazioni sopra i vantaggi e gli svantaggi del Regno* di inizio anni Sessanta), la formazione vichiana di Galanti viene riferita giustamente alla cultura illuministica e riformatrice in cui il filosofo napoletano «compare e scompare sempre attraverso la mediazione genovesiana, per esempio lì dove affronta il ruolo della religione nella costituzione politica» (p. 557). E' un Vico da riferire

alla lezione dell'autore della *Diceosina*, assai ricca di influenze di Machiavelli e Montesquieu, Boulanger e Rousseau, quest'ultimo coinvolto nelle riflessioni critiche sul «lusso». Le ragioni delle presenze ma soprattutto quelle delle assenze di Vico negli *Elogi galantiani* dedicati al maestro e al Machiavelli (pp. 559, 560) sono attentamente discusse in una breve ma densa ricognizione di temi e problemi a partire dall'uso del modello italico nel *Saggio sopra l'antica storia dei primi abitatori dell'Italia*. Qui la citazione di Vico risalta nella sottolineatura della coerenza dell'attenzione genovesiana all'agricoltura con lo studio di Galanti sul «rapporto tra agricoltura-sviluppo demografico e vita civile» (p. 564) e ritorna nel capitolo conclusivo a proposito delle forme di «costituzione politica» e «civile» degli antichi popoli italici e dei loro ordinamenti giuridici a partire dalle leggi delle XII tavole, richiamate dal filosofo napoletano all'antico «diritto naturale delle genti» del Lazio (p. 565). Né meno rilevanti sono i passaggi interni al *Prospetto storico*, dove nella rivalutazione della *storia filosofica* ci sono echi delle *degnità* della *Scienza nuova*, ricordata anche nella *Descrizione di Napoli* che presenta l'A. come «per metà uomo di genio», perché affettò un linguaggio tutto nuovo ed amò farsi capire da pochi» (p. 571). A tale *cliché* interpretativo che giunge a Cuoco e a Lomonaco, Galanti opporrà un nuovo tentativo di interpretazione del classico esaminato, tentando una «giustificazione dell' «oscurità» di Vico» (p. 573) in sintonia con le tesi di Cesarotti e, poi, di Cuoco, finalizzate all'«affermazione di una identità storico-culturale napoletana che ha in Vico e in Genovesi i due cardini per il secolo XVIII» (p. 574).

17. MONTANO Aniello, *Giuseppe Capograssi. Oltre le interpretazioni cattoliche di Vico*, in ID., *I testimoni del tempo. Filosofia e vita civile a Napoli tra Settecento e Novecento*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 325-357.

L'A. ricostruisce preliminarmente le polemiche antivichiane del Settecento, a partire da quelle, quando Vico era ancora in vita, di Capasso, Gentile e De Turrís, fino a quelle successive alla sua morte, di Romano, Lami e Finetti, l'impegno dei quali, complessivamente, «tutto concentrato nel verificare la fedeltà del discorso vichiano alla tradizione biblica consolidata se non irrigidita, trascura completamente i caratteri di novità e di razionalità di quel discorso e il conseguente affacciarsi e affermarsi in esso del modo nuovo d'intendere natura e storia della società» (p. 329). In particolare, l'A. si sofferma sull'accusa (vedi Finetti) secondo cui Vico, «nell'accettare lo 'stato ferino', professava una filosofia paragonabile a quella dei 'materialisti' e dei 'libertini'» (p. 339), e in tal caso avallerebbe una realtà umana posta al di fuori della libera creazione di Dio e inserita invece nella semplice produzione naturale. In questo senso va considerata all'opposto la tesi di Capograssi, il quale «rivendica, nel farsi della storia, l'autonomia e la centralità dell'uomo, dell'individuo concreto e storico, non empirico e isolato, dell'individuo realizzantesi nel vivo dell'esperienza, spinto da una tensione ad agire da cui 'sorge il mondo umano', vale a dire il mondo della storia, un mondo fatto dagli uomini, non prefigurato in alcun disegno e non sfociante in alcun fine predeterminato» (pp. 342-343). La lettura che fa Capograssi di Vico supera dunque «la visione antividualistica e antiumanocentrica della storia stessa, tipica di certa cultura cristiana» (p. 343). Il *De uno*

[F. L.]

costituisce per Capograssi il punto di partenza di una «filosofia dell'autorità» che è per l'appunto l'individuazione nella drammaticità della vita (colta nella monacchia del primo fulmine) di un intrinseco elemento razionale che consente all'uomo di vivere i propri bisogni e le proprie inclinazioni naturali nel momento in cui in realtà non fa che esprimere le idee umane corroborate dalla luce della mente, pur all'interno di un destino che appartiene a quell'individuo concreto e che deve essere messo in croce per poi risorgere. Di qui la funzione della Provvidenza, la quale costituisce il centro ontologico dell'uomo che sottrae al pessimismo e al nichilismo per avviare un nuovo corso della storia «in caso di divaricazione tra bisogni e aspirazione degli individui concreti e ordine cristallizzato di una specifica società o in presenza di ricaduta nel baratro sempre incombente dell'anarchia politico-civile» (p. 357).

[A. S.]

18. MONTANO Aniello, *Vico e le repubbliche di «mercadanti». Sulla genesi dello Stato in età moderna*, in ID., *I testimoni del tempo. Filosofia e vita civile a Napoli tra Settecento e Novecento*, Napoli, Bibliopolis, 2010, pp. 29-57.

L'A. affronta l'idea di Stato e di insita politicità di Vico dopo aver riassunto alcune delle più importanti posizioni della storiografia novecentesca (Piovani, Giarrizzo, Badaloni), in opposizione o comunque in dialogo critico con Croce.

In Vico assistiamo dopo il *De ratione*, a un deciso spostamento di attenzione dalla *sapientia* nel suo primato educativo al *corpo* inteso come elemento di relazione sociale, inducendolo a mutare la considerazione sulla politica e sulla genesi

dello Stato moderno. Fondamentalmente, nota Montano, «la novità introdotta da Vico consiste nella sostituzione allo *ius naturae et gentium*, il diritto della natura e delle genti di Pufendorf, lo *ius naturale gentium*, il diritto naturale delle genti», ovvero non un diritto considerato insito nella natura ma, sebbene radicato in luoghi e tempi determinati, «pur sempre originato e vivificato da principi universali ideali» (p. 38). Ma, come è noto, non è solo col giusnaturalismo che l'analisi vichiana sull'uomo e sul mondo umano si confronta; fondamentalmente, gli interlocutori polemici sono Hobbes e Spinoza, i quali danno vita ad una immagine dello Stato in cui rispettivamente trasferiscono tutto il diritto naturale o gran parte di esso, a partire dall'assunto iniziale di una naturale ostilità tra gli uomini. Per Vico invece, nella natura originaria dell'uomo vanno colte la sapienza e la bontà, oltre alla potenza; «se nella natura primigenia dell'uomo non fosse già implicita, accanto al *corpus*, una *mens*, avente in sé insita la nozione di equità, non ci sarebbe neppure una naturale socievolezza» (p. 41); cosa di cui Vico è pervicacemente convinto, pena il pericolo dell'autoritarismo in cui fatalmente slittano i sistemi in cui manchi la fede spontanea e scambievole tra gli uomini. In questo senso ben si comprende il nuovo ruolo attribuito da Vico al corpo e alla mente, entrambi coincidenti nel fondare l'equilibrio naturale ricevuto all'atto della creazione; così come si comprende la reazione del filosofo napoletano contro la spregiudicatezza dell'utilitarismo giuridico. Dunque, alla base della concezione del filosofo napoletano vi è una fiducia nella natura socievole dell'uomo che non viene scalfita nemmeno dall'«erramento ferino» e che si costruisce su «una diversa ontologia genetico-umana» (p. 49) che lo porta a polemizzare contro il contrattua-

lismo, in quanto non è il contratto a fondare la vita associata ma piuttosto una processualità storica sotto l'impulso della socievolezza e della tensione all'equità. Rispetto a Hobbes e Spinoza, per i quali «i dati della ragione non svolgono alcun ruolo» (p. 51) e la società è prodotta dalla paura e dalla speranza, per Vico «sono ancora i semi, connaturati all'uomo, della 'socievolezza' e dell' 'equità' a rendere possibile la società e lo Stato» (p. 53): solo se si scorge questa prospettiva ideale, ribadisce l'A., per Vico «sarà possibile ancora dare un senso alla vita umana e credere nella funzione positiva dell'azione operosa e trasformatrice dell'uomo» (p. 55).

[A. S.]

19. PASCARELLI Cosimo D., *Il Risorgimento incompiuto*. Con uno scritto di S. Lamonica, Pavia, Iuculano, 2009, pp. 47.

Dopo iniziali ed episodiche citazioni di Vico, filosofo «precursore» di Lomonaco, Cattaneo e Ferrari (pp. 24, 38), l'A. documenta l'«emergenza di una nuova cultura» in Basilicata nell'età dei fermenti rivoluzionari dal 1799 al 1844 e dal 1848 al 1860 con riferimenti al filosofo della *Scienza nuova* concentrati nella parte II del lavoro dedicata a «Carlo Pisacane, patrioti, delatori e giustizieri tra realismo e utopia». Qui l'organizzazione della celebre spedizione di Sapri è seguita attentamente nei suoi moventi, obiettivi e strategie che coinvolgono la partenza dei «'trecento' da Ponza per Sapri» e stimolano considerazioni più generali sul «momento storico del Risorgimento nel territorio dell'Italia Meridionale» e sul «sistema di memoria storica» delle fun-

zioni «incompiute» di governo e di amministrazione del «bene pubblico». In proposito si riportano brani scelti del *Discorso di Niccola Cirino per l'elogio al Re Ferdinando II* che di Vico elogia i contributi al «perfetto civile»: «Quando una malaugurata analisi dell'uomo civile predicava gl'interessi de' Principi, diversi dagl'interessi de' popoli, e da queste morali persone astraeva l'unità del pensiero, d'onde ogni beneficio civile, le scienze dell'umanità o per adulazione, o per timore, ovvero per ignoranza, giacquero inopere, od intristirono. Tenevano da questo principio le politiche condizioni d'Italia, allorché sul far dello scorso secolo Giambattista Vico avvertì e Principi, e popoli di questa morale antinomia, e con il regolo della Provvidenza segnò un codice eterno, immutabile, comune a' Principi, ed ai popoli tutti: allora quegli elementi politici, creduti insociabili, in uno si raggruppavano, ed unanimi gli uomini vagheggiarono in quel pensiero il perfetto civile» (p. 149).

[F. L.]

20. PENG SHANSHAN, *Bolin bixia de Weike* [Vico negli scritti di Isaiah Berlin], in «Dushu», 2010, 5, pp. 92-100.

Il presente articolo compare nella rivista letteraria «Dushu» (Lecture), periodico dedicato al dialogo culturale, che propone principalmente recensioni di libri, saggi accademici e ritratti di personalità del mondo intellettuale cinese. La rivista, fondata nel 1979 con lo slogan: «Non esistono zone proibite nella lettura», è edita dalla SDX Publishing, società di proprietà dello Stato affiliata alla China Publishing Group. Nel periodo dal 1996 al 2007, sotto la direzione di due capiredattori di formazione puramente

accademica, Wang Hui e Huang Ping, ha assunto ancor più una connotazione di piattaforma di dialogo per l'*intelligentsia* cinese; nel 2007 i due sono stati sostituiti senza spiegazioni, ma l'interpretazione più diffusa è che l'editore abbia voluto arginare una sorta di 'deriva' della rivista, che era stata additata come voce della 'nuova sinistra cinese' da alcuni intellettuali di visione più liberale. In generale, come nota Zhang Yongle in *Dushu and the Chinese Intelligentsia* («New Left Review» XLIX, 2008), «il periodico rispecchia da sempre una visione lineare della storia e della modernizzazione, il cui sguardo è rivolto sempre all'occidente come modello precursore». Oggi, i toni della rivista risultano più moderati, ma i temi trattati continuano a rappresentare in modo piuttosto completo le idee correnti degli intellettuali cinesi.

L'autrice del saggio, la traduttrice Peng Shanshan, inizia col rilevare, negli scritti di Isaiah Berlin, la presenza di due diversi Giambattista Vico: uno più definito, l'altro più nebuloso e problematico. Il primo Vico (cronologicamente successivo nel percorso del pensiero di Berlin) emerge a partire al 1979 (in particolare in alcuni saggi raccolti in *Against the Current* del 1979 ed in *The Crooked Timber of Humanity* del 1990; entrambe le opere sono tradotte in cinese). La seconda immagine di Vico si trova invece nell'opera del 1976 *Vico and Herder* (ancora mai tradotta in cinese). Secondo il parere dell'A., nella transizione da un Vico 'sfocato' ad uno 'definito', Berlin strumentalizzerebbe parzialmente il pensiero vichiano, mescolandolo fortemente con il proprio (p. 93) e tacendo coscientemente le incongruenze tra le proprie idee e quelle di Vico, nel tentativo di integrare 'pluralismo' e 'liberalismo', 'romanticismo' e 'illuminismo'. Il fondamento di questa integrazione starebbe nella necessità di

'addomesticare' gli animi del XX secolo (p. 99).

Peraltro, conclude l'A., entrambe le figure di Vico delineate negli scritti di Berlin portano, in modo più o meno profondo, il marchio personale del filosofo di Oxford che, nel processo di interpretazione del pensiero vichiano, ha espresso la propria peculiare personalità filosofica.

[E. R.]

21. SAINT GIRONS Baldine, *L'atto estetico. Un saggio in cinquanta questioni*, Modena, Mucchi Editore, 2010, cap. II: «Universali d'immaginazione», pp. 61-81.

Lungo il suo percorso d'indagine sulla natura dell'atto estetico, Baldine Saint Girons fa tappa sul concetto vichiano di *universali fantastici*, ridefiniti «universali d'immaginazione», perché «conviene evitare l'aggettivo *fantastico*, che oggi si ricollega a un genere artistico ben determinato e si scontra con l'idea del verosimile»; non si tratta poi qui, di «una forma d'immaginazione irrealista e stravagante», ma di «un'immaginazione (*fantasia*) integra e completa, di cui si deve appunto fondare la scienza» (p. 64).

L'atto estetico, nella particolare lettura della Saint Girons, è insieme appropriazione del sensibile e suo rimodellamento, farsi Altro e insieme costituirsi e percepirsi come soggetto, pensare ed arricchire il mondo. In questa prospettiva, la straordinaria formulazione degli universali fantastici nella *Scienza nuova* offre molte indicazioni illuminanti, che la Saint Girons non manca di raccogliere. La definizione del linguaggio dei primi uomini come naturalmente ed essenzialmente *poetico*, la poesia quindi pensata come 'fare' introducono ad un percorso –

dal primo 'avvertimento' del cielo da parte dei bestioni fino alle 'favole' e ai miti e ai caratteri poetici – in cui è possibile vedere rappresentata in sommo grado la natura dell'atto estetico.

[M. R.]

22. SANNA Manuela, CACCIATORE Giuseppe, MARTIRANO Maurizio, *Neapel und Vico*, «Die philosophische Kultur in der Zeit Vicos», in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Band 3, 'Italien', hrsg. v. V. J. Rohbeck und W. Rother, Basel, Schwabe Verlag, 2010, pp. 91-128.

Non poteva mancare, nella riproposizione contemporanea della grande impresa del «Compendio di storia della filosofia» di Friedrich Ueberweg, un capitolo dedicato a Giambattista Vico. Nella nuova articolazione dell'opera, che prevede più di 30 volumi complessivi, i diversi secoli sono organizzati per aree geografiche, e il terzo volume sulla filosofia del diciottesimo secolo, a cura di V. J. Rohbeck e W. Rother, è dedicato interamente all'Italia.

Nel recepire le direttive generali che informano rigorosamente l'opera, gli Autori hanno dato prova di grande equilibrio nel rappresentare, pur nella brevità degli spazi, il duplice intento di una contestualizzazione del pensiero vichiano – tanto nel primo paragrafo, dedicato alla «Cultura filosofica a Napoli nell'età vichiana» che nell'ultimo, che tratteggia i molteplici percorsi della ricezione di Vico – e di una caratterizzazione teoricamente rigorosa della originalità e plurivocità del suo pensiero. Ne risulta uno strumento assai utile ad un orientamento generale sulla figura del filosofo napoletano;

tanto per la precisione filologica, arricchita dal dettaglio della genesi e tradizione dei testi vichiani e da una esaustiva bibliografia primaria; quanto per l'esposizione sintetica della filosofia vichiana, coadiuvata da un breve sunto delle opere principali (pp.101-104). La sezione dedicata alla 'dottrina' si suddivide in 5 paragrafi. Il paragrafo «Metafisica e storia», è dedicato al passaggio tra il *Liber metaphysicus* e la «scienza nuova» della storia; «Diritto e politica» mostra la continuità tra il *De uno* e l'opera principale di Vico; «Filosofia e filologia», e «Fantasia e linguaggio» introducono ai temi più importanti e originali della configurazione più matura del suo pensiero, mentre il paragrafo «Filosofia politica», non a caso posto in posizione conclusiva, rivela un'attenzione particolare alla filosofia pratica di Vico.

[S. C.]

23. SCALFARI Eugenio, *Ritrovare i classici. Vico e la «Scienza nuova». Il salto nel moderno*, in «La Repubblica», 21-2-2011, p. 49.

24. TRABANT Jürgen, *Coltura-mondo civile-scienza nuova, oder Was für eine Kultur-Wissenschaft ist Vicos Neue Wissenschaft?*, in «Zeitschrift für Kulturphilosophie» 2010, 2, pp. 179-193.

Il saggio dell'A. apre il numero monografico della rivista tedesca interamente dedicato a Giambattista Vico. Anche se il concetto novecentesco di cultura manca, evidentemente, nella lettera del testo vichiano, l'A. ne rintraccia una significativa anticipazione nell'etimologia vichiana della «coltura» designante il gesto distintivo di Ercole, il carattere

poetico che asserve alle utilità umane la «selva antica della terra». La separazione tra natura e cultura è dunque inaugurata dalla prima grande figura simbolica dell'avvento del tempo propriamente storico che contrassegna il «mondo civile». Ma il dominio del mondo naturale viene suggellato da Omero, figura allegorica della elaborazione spirituale del mondo che rappresenta «il secondo superamento dello stato di natura per mezzo del pensiero e dei segni» (p. 184). Definire il concetto di cultura in Vico significa dunque affrontare l'annoso problema della traduzione – linguistica come interpretativa – del concetto di «civile»: un termine che non conosce ancora in Vico la distinzione successiva tra sociale e culturale, ma si demarca tuttavia chiaramente dal politico. «Civile» può, come nella traduzione di Auerbach, essere declinato nel senso di «storico», ricongiungendosi con la riflessione delle diltheyane scienze dello spirito; a patto, tuttavia, che non si indulga nell'errore di assimilare la scienza nuova vichiana ad un'ermeneutica, osserva l'A. in polemica con un recente testo di Kittler. Uno iato non colmabile sussiste infatti tra la estensione vichiana del metodo induttivo baconiano alla storia e l'approccio ermeneutico – una tesi ampiamente condivisibile, che avrebbe forse guadagnato in incisività se l'A. avesse potuto soffermarsi, come certamente avrebbe fatto in una sede più articolata, su una analitica caratterizzazione del metodo ermeneutico, storicamente oggetto di interpretazioni tutt'altro che univoche.

[S. C.]

25. VANHAELEMEERSCH Philip, *The Figurists, and G.B. Vico on the Chinese: Esoteric wisdom versus poetic wisdom*, in *History of Catechesis in China*, ed. by S.

Vloeberghs; co-editors P. Taveirne, Ku Wei-ying, R. Lu Yan, Louvain, Ferdinand Verbiest Institute, 2008 («Leuven Chinese Studies», XVIII), pp. 69-86.

La ricerca di una storia universale della lingua accomuna Vico e i Figuristi, in un accostamento che sembra un controsenso, come accenna quel *versus* usato dall'A. per contrapporre la 'sapienza esoterica' dei secondi alla 'sapienza poetica' del primo. Motivazioni storiche e filosofiche separano i Figuristi da Vico: diverso lo scopo e il movente del loro interesse per la Cina e la scrittura cinese; differente il loro grado di conoscenza della Cina; infine, storicamente, una mera ipotesi la conoscenza da parte di Vico degli scritti dei figuristi, rimasti pressoché inediti nel XVIII secolo, dopo la condanna dei riti cinesi e di tutta la tradizione filosofica cinese, fonte – secondo il vicario apostolico Charles Maigrot – di idolatria, superstizione e ateismo. Identico, invece, è il desiderio dei figuristi e di Vico di dare delle risposte per inserire la cultura cinese nel sistema della cultura europea-universale, risolvendo il problema della sua cronologia e della sua scrittura. Insomma se per i figuristi la Cina fu la ragione della loro esistenza e della loro attività, per Vico fu solo un tassello della sua teoria della lingua universale.

I figuristi furono un piccolo gruppo di gesuiti, perlopiù francesi, che operarono in Cina a cavallo tra Seicento e Settecento (è del 1697 la famosa lettera sul figurismo di Joachim Bouvet). L'unico elemento che li unisce – vista la differenza della loro esperienza missionaria e la scelta delle fonti utilizzate per i loro studi – fu il metodo: l'esegesi figurista, l'uso di un sistema di lettura dei testi filosofici cinesi finalizzato a trovare la presenza dei dogmi del cristianesimo e delle antiche profezie bibliche nella scrittura cinese. Il metodo non era nuovo, ma il figurismo 'erudito'

(interessato alle relazioni tra Antico e Nuovo Testamento, tra cultura giudaica e cristiana) divenne in Cina un figurismo 'militante' (come forse possiamo tradurre i diversi accenni al pragmatismo dei figuristi contenuti nell'articolo). Per i figuristi in Cina l'imperativo era fare spazio alla cultura cinese nella storia del cristianesimo e dunque nella storia universale anche per salvare la missione gesuitica destinata a scomparire dopo le condanne Maigrot-Tournon che se profondamente interpretate erano una proibizione degli stessi libri di Matteo Ricci e del suo sistema di apparentamento tra cristianesimo e confucianesimo. Il loro operare fu dunque sostenuto da un aspetto pratico e la loro erudizione messa al servizio della fede: i caratteri cinesi contenevano i misteri della tradizione giudeo-cristiana, erano 'segni' esoterici del cristianesimo.

Ben diverse erano le motivazioni di Vico che della Cina e della sua lingua conosceva ciò che i gesuiti avevano scritto per il pubblico europeo e ciò che a Napoli si era udito e ascoltato (il «parlar cantando») dai cinesi giunti al seguito di Matteo Ripa (tra l'altro non certamente un amico dei gesuiti in Cina) per costituire il Collegio dei Cinesi. In questo contesto di conoscenza superficiale della Cina – più volte rimarcato nell'articolo – la scrittura cinese (l'opinione che di essa avevano gli europei) era un elemento accessorio della teoria vichiana in grado di correggere e di perfezionare il suo concetto di «comune natura delle nazioni». Nei 'geroglifici' della scrittura cinese, al pari di quella egiziana, Vico vedeva la manifestazione della più antica scrittura ma non nel senso dell'evoluzione, di una scrittura primordiale che precede quella alfabetica. L'esempio della Cina, e del suo sistema 'geroglifico' ancora in uso, gli permetteva di ritrovare tutte le caratteristiche della primigenia «sapienza poetica». La Cina non era più

antica perché usava ancora i geroglifici, bensì i cinesi avevano conservato questo stato della lingua grazie alla continuità della loro storia. Una 'ermeneutica transculturale' di una natura condivisa da tutti i popoli demoliva la teoria di una crittografica sapienza esoterica e della sterminata antichità dei cinesi.

[M. Ca.]

26. G. VICO, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, a cura di R. Miner e J. Taylor, London, Yale UP, 2010, pp. 192.

27. WEHLE Winfried, *Auf der Höhe einer abgründigen Vernunft: Giambattista Vicos Epos einer 'Neuen Wissenschaft'*, in *Aufklärung*, hrsg. v. R. Galle - H. Pfeiffer, München, Fink, 2007, pp. 149-170.

Il saggio è riproposto in italiano nel volume collettaneo *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, a cura di A. Battistini e P. Guaragnella, Lecce, Pensa MultiMedia, 2007, pp. 445-466.

28. *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, a cura di R. Konersmann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, seconda edizione 2008, pp. 570.

La gran mole delle enciclopedie filosofiche già esistenti in lingua tedesca (basti pensare al ben noto *Historisches Wörterbuch der Philosophie* uscito in 13 volumi dal 1971 fino al 2007) viene adesso arricchita di una nuova e originale iniziativa. Con il titolo *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* si presenta un «Dizionario delle metafore filosofiche»

che condensa in un solo volume quaranta voci redatte da diversi autori e ordinate alfabeticamente a partire da «Band, Kette» («legame, vincolo») fino a «Wohnen» («abitare»). Queste voci comprendono tra l'altro metafore topologiche e fenomeni naturali come «terra», «montagna», «mare», «spazio», «traccia» e «via», oppure trattano le facoltà percettive e diversi aspetti dell'agire umano come «vedere», «udire», «sentire», «parlare», «leggere», «partorire», «costruire», «viaggiare», «fluttuare», «stare», «litigare», «tessere/filare» e «dormire/sognare», o, ancora, si soffermano su sostantivi come «vita», «corpo/organismo», «rete», «limite», «passaggio», «profondità», «purezza», «luce», «specchio», «velo», «teatro» e «visione d'insieme».

Il curatore e ideatore di questo nuovo dizionario, Ralf Konersmann, già autore di vari studi sulla metaforologia e sulla 'semantica storica', ha anteposto alle voci enciclopediche un suo saggio introduttivo sul «sapere figurativo» (*Figuratives Wissen*, pp. 7-21, apparso anteriormente anche nella rivista «Neue Rundschau» CXVI, 2005, 2, pp. 19-35) attraverso il quale si intende informare il lettore sull'impostazione del progetto. L'A. fa notare che la presente opera si distingue in un certo senso dalla solita forma di un dizionario, poiché sebbene sia concepito come un'opera di consultazione, presenta una sequenza di piccole monografie necessariamente frammentarie (p. 19). L'universalità di un tale dizionario, secondo l'A., non può dipendere dai contenuti, cioè da una presunta completezza di tutte le metafore, ma è data dall'assunzione di una prospettiva comune nell'intendere la funzione della metafora nel discorso filosofico. In questo senso il presente dizionario offre una scelta di quaranta contributi su metafore esemplari, che l'A. nomina *Titelmetaphern* (p. 15),

adatti a descrivere una «continuità immaginativa coerente» (*kohärenter Vorstellungszusammenhang*). Ma l'introduzione del curatore merita una particolare attenzione in quanto si sofferma anche sulla preistoria del progetto di un dizionario delle metafore, individuando delle tappe importanti in alcuni pensatori del sec. XVIII quali Vico, Sulzer e Kant. In effetti l'introduzione si apre con un breve paragrafo dedicato al filosofo partenopeo: nella sequenza dei possibili anticipatori dell'idea di un lessico delle metafore filosofiche spetta a Vico il primo posto. Konersmann ricorda come Vico abbia abbozzato nella *Scienza nuova* già i contorni di un «vocabolario mentale» il quale dovrebbe raccogliere quei generi fantastici e quelle immagini che costituiscono la base degli *idiomata* di tutti i tempi. Con Vico l'attenzione della filosofia si volge al linguaggio come suo *medium* preferito. Mentre nella gran parte della filosofia occidentale si nota il tentativo di tener distinto il sapere della vera scienza da ciò attraverso cui questo sapere si esprime, dunque di separare nettamente il pensare e il parlare, la *ratio* e la *oratio*, con Vico invece si assiste ad un rinnovamento del pensiero filosofico come filologia. Ciò comporta una rivalutazione, un cambiamento della considerazione del linguaggio da mero strumento a *factum* culturale. Di conseguenza Konersmann ribadisce la funzione della metafora nella concezione vichiana come figura del sapere. La menzione di Vico nell'introduzione ad un'opera di larga diffusione quale il *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* può contribuire a rimettere in luce il suo ruolo nell'attuale dibattito intorno alla metafora.

[Th. G.]

29. ZANETTI Gianfrancesco, *Vico eversivo*, Bologna, il Mulino, 2011.

Gianfranco Zanetti propone in questo agile volume, dal titolo più che accattivante, una rilettura della *Scienza nuova* di Vico attraverso le categorie offerte dalla politica anglosassone più aggiornata; le tesi e le teorie vichiane alle quali l'A. si richiama interagiscono difatti di volta in volta con il concetto di eguaglianza (talora purtroppo fortemente influenzato dalle discriminazioni razziali); con il ruolo giocato dalle emozioni nell'ambito della filosofia morale, politica e giuridica; con il rapporto da sempre non facile tra istituzioni e cittadinanza, e tra diritto e morale. Partendo infatti dal presupposto, piuttosto scontato e di certo non molto eversivo, secondo cui Vico si presta ad «arditi confronti», così come ad interpretazioni molto attraenti, grazie soprattutto all'interdisciplinarietà della sua ricerca, Zanetti chiarisce che quella proposta dal suo studio vuole essere una riflessione sulla presenza nei testi vichiani di «temi e suggestioni che possono interagire in modo interessante con settori [...] importanti del dibattito filosofico contemporaneo» (p. 7). Peccato, tuttavia, che i temi trattati dall'A. e le relative argomentazioni appaiano fondamentalmente slegati tra di loro, e che non presentino un filo rosso che li unisca veramente.

Il primo spunto di riflessione offerto da Zanetti è quindi sul concetto di eguaglianza: dopo aver ricordato che in anni molto recenti si deve a Jeremy Waldron l'elaborazione della distinzione tra eguaglianza di base ed eguaglianza normativa, l'A. sostiene che in Vico è possibile scorgere come «l'eguaglianza normativa sia, in certe circostanze, considerata un prius rispetto all'eguaglianza di base, con un'inversione interessante delle nostre credenze intuitive» (pp. 16-17), il che potrebbe

essere una possibile ed eversiva chiave di lettura della *Scienza nuova*. La riflessione vichiana offre per Zanetti un punto di vista a partire dal quale l'eguaglianza di base può essere tranquillamente messa in discussione, sebbene nell'assunto della *Scienza nuova* esiste pure un «piano providenziale» che tende sempre e comunque proprio alla realizzazione dell'uguaglianza di base: «da un lato [...] è del tutto incontestabile la presenza [...] nel testo vichiano del percorso tradizionale (moderno) dall'eguaglianza di base all'eguaglianza normativa [...], dall'altro, sembra che non solo ci siano, in Vico, diverse forme di 'eguaglianza', [...] ma anche oscillazioni nel termine 'umano', e 'natura'» (p. 33). È poi consequenziale che in pagine che cercano un serrato e dichiarato confronto con il mondo anglosassone – ma pure, a mio avviso, sebbene in maniera velatamente più sotterranea, con quello statunitense – il concetto di eguaglianza venga messo a confronto con la piaga del razzismo declinato in tutte le sue possibili sfaccettature.

La parte più interessante di questo volume è quella che propone, da una prospettiva nuova e piuttosto insolita, un confronto tra Vico e Hobbes, al fine di evidenziare il ruolo che alcune emozioni (e non passioni, proprio perché Zanetti concentra la sua analisi sull'aspetto strettamente strutturale di questo confronto) svolgono nelle rispettive filosofie politiche dei due filosofi. L'A. mette bene in evidenza come sia in Vico che in Hobbes la razionalità è compatibile con le emozioni, e pertanto rileva che a livello emozionale il pensiero di Hobbes è permeato dal sentimento della paura, mentre quello di Vico da quello della vergogna. (cfr. in questo «Bollettino» XXXVIII, 2008, 2, pp. 222-223).

La relazione, poi, tra uguaglianza e matrimonio si presta nel volume ad una digressione sull'attualità dell'istituzione

matrimoniale nella nostra società, e conferma, ancora una volta, la tesi della modernità del pensiero dell'autore della *Scienza nuova*, che è per Zanetti «il filosofo del matrimonio» (p. 87). «Il matrimonio è l'esito dell'emozione chiave nella filosofia vichiana, l'emozione rossa del pudore [...]. Il tema del matrimonio è poi anche occasione per un autentico ricorso all'argomento del consensus omnium, dove l'omnium si riferisce [...] a nazioni (cioè a entità collettive)» (p. 88). Il volume di Zanetti offre, insomma, qualche spunto interessante, specie riguardo le incursioni nel contemporaneo su tematiche molto attuali e molto discusse. Peccato, tuttavia, che il costante confronto che l'A. cerca con il mondo anglosassone lo porti – purtroppo molto spesso – a dimenticare che Vico è un filosofo italiano, che scrive appunto in italiano ed

in latino, per cui non trovano assoluta giustificazione i troppi inglesismi (team-working, right to marry, pride, range quality, social skills, brute fact, institutional facts, belief-dependent, etc.) che egli utilizza, e che anzi finiscono per disturbare il lettore. C'è comunque da parte di Zanetti una grande cura verso il testo vichiano, una cura che trasmette la sensazione di una lettura molto approfondita e dettagliata delle pagine della *Scienza nuova*, che stride – di contro – con la scarsa attenzione prestata alla letteratura secondaria, non sempre e non molto aggiornata, specialmente riguardo a temi attuali e molto discussi in anni recenti dagli studiosi di Vico, quali quello del corpo (in tutte le sue declinazioni) e quelli delle passioni e delle emozioni.

[A. Scogn.]

## NORME PER I COLLABORATORI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

M. A. RIDONI, *Un dialogo del Tasso: dalla parola al geroglifico*, in «Lettere italiane» XXIV (1972) 1, pp. 30-44.

D. SCIARELLI, recensione a G. SEVERINO, *Principi e modificazioni della mente in Vico* (Genova, Il Melangolo, 1981), in questo «Bollettino» XIV-XV (1984-1985), pp. 372-374;

Ivi [tondo], p. 28 = stessa opera.

*Ibid.* [corsivo] = stessa opera e stessa pagina.

Eventuali indicazioni su un'opera tradotta vanno poste in parentesi quadra dopo il titolo italiano:

M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica* [*Vico in the Tradition of the Rhetoric*, Princeton, 1985], tr. it. Bologna, 1992.

Nelle note ai testi vengono indicate le Tipografie o le Case Editrici esclusivamente per i volumi editi fino a tutto il secolo XIX, mentre nelle *Recensioni* e nelle schede dell'*Avvisatore Bibliografico* tra le indicazioni vengono inserite anche le case editrici e le pagine complessive dei volumi.

Per le *Recensioni* si indica in maiuscoletto il nome e il cognome dell'Autore recensito; per le schede dell'*Avvisatore* sarà indicato prima il cognome dell'Autore (in maiuscoletto) e poi il nome (in tondo minuscolo):

a) PAOLO CRISTOFOLINI, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 165 (recensione).

b) WESTFALL Richard, *Newton*, 2 voll., tr. it. Torino, Einaudi, 1989, pp. XX-490 (scheda).

5) Per la citazione delle opere vichiane va seguito il criterio adottato dall'edizione critica:

<i>De ant.</i>	<i>De antiquissima italorum sapientia</i>
<i>Ars</i>	<i>De arte poetica</i>
<i>De const.</i>	<i>De constantia iurisprudentis</i>
<i>Du</i>	<i>Il Diritto universale</i>
<i>Epist.</i>	<i>Epistole</i>
<i>Inst.</i>	<i>Institutiones oratoriae</i>
<i>De mente</i>	<i>De mente heroica</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 italarum sapientia*; N. S. STRUEVER, *The pertinence of Rhetorical Theory and Practice for current vichian scholarship*; P. GUARAGNELLA, *Dalla «Politica poetica» alla «ragion di stato» nella Scienza*

nuova; B. A. NADDEO, *Vico Anthropologist: from Civic to World History*; M. RIVA, *Vico e il «mostro civile»*; A. BATTISTINI, *Le idee di un cervello «alquanto vesuviano». Melchiorre Cesarotti interprete di Vico*; S. TROVATO, *Un aspetto della fortuna di Vico a Venezia: il caso di Emilio De Tipaldo*; A. SCARSELLA, *Nota su Noventa e Vico*.

#### SCHEDE E SPUNTI

F. TESSITORE, *Vico religioso e moderno*; G. CACCIATORE, *Storia, memoria, immagini tra Vico e Hegel*; J. COTTINGHAM-V. GESSA KUROTSCHKA, *Ragione e passioni/passioni e ragione. Note su metafisica, antropologia ed etica in Descartes e Vico*; S. TROVATO, *I Germani di Vico e Strabone*; D. PICCINI, *Verum et factum non convertuntur. Vico e la «ragione ermeneutica»*; A. SCOGNAMIGLIO, *Girolamo Borgia e la sua raccolta lirica manoscritta*.

#### XXXIV (2004)

G. CACCIATORE, *Interpretazioni storicistiche della Scienza nuova*; M. SANNA, *La metafisica come questione di metodo*; E. NUZZO, *L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della Scienza della Storia in Vico*; M. MARTIRANO, *Vico in alcuni momenti della tradizione risorgimentale italiana*; M. RICCIO, *Lecture del conflitto sociale e retaggi vichiani alla prova della rivoluzione*.

#### SCHEDE E SPUNTI

A. SCOGNAMIGLIO, *Religione e diritto nel De uno*; R. DIANA, *Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico*; G. CERCHIAI, *La «sua tale e non altra riuscita di letterato». Alcune note sulla formazione dell'idea di «genio interiore» in Vico*; R. RUGGIERO, *Allievi meridiani di Vico?*; M. VANZULLI, *Sulla relazione di ideale e fattuale, di metafisica e storia nel passaggio dal De uno alla Scienza nuova*; A. GISONDI, *A proposito di un teologo e giurista del Settecento. Giulio Nicolò Torno (1672-1756)*; H. GUIDO, *Primo commento critico dei lavori su Vico nella cultura brasiliana*; F. MASINI, *Vico in Cina e la Cina in Vico*.

#### XXXV (2005)

F. TESSITORE, *Per Eugenio Garin*; G. CACCIATORE, *Ricordo di Nicola Badaloni*; L. POMPA, *The Imaginative Universal*; J. MARTINEZ BISBAL, *Il timone. La 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*.

SCHEDE 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*.

XLI (2011) 1

GIUSEPPE CACCIATORE, *In ricordo di Vanna Gessa Kurotschka*; RAFFAELE CARBONE, *Genesis e decadenza del linguaggio. Segni, parole e società in Malebranche e Vico*; ANDREA SANGIACOMO, *«Historia sincera»; ermeneutica dell'immaginazione in Spinoza e Vico*.

SCHEDE E SPUNTI

FABRIZIO LOMONACO, *Sulla traduzione spagnola del Diritto universale e una recente interpretazione*.



## 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 (a cura di), *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 universalisti fantastici*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo e M. Sanna
41. Carla San Mauro (a cura di), *Gianvincenzo Gravina e il De romano imperio liber secundus*
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/](http://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 dicembre 2011  
dalla GRAFICA EDITRICE ROMANA srl  
Via Carlo Maratta, 2/b - Roma  
Tel./Fax 06.57.40.540  
[graficae1@graficaeditriceromanasrl.191.it](mailto:graficae1@graficaeditriceromanasrl.191.it)

---