

RECENSIONI

GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza nuova e altri scritti*, a cura di Nicola Abbagnano, Torino, Utet, 1976, pp. 836.

Nicola Abbagnano ha con Vico rapporti teoretici e storici piú intimi di quello che si potrebbe forse credere. L'ultima prova ce ne è fornita da questo libro che, apparso originariamente nel 1952 nella collana « Classici italiani » dell'Utet, ritorna ora in un'altra collana della stessa casa editrice, i « Classici della filosofia ». La prima edizione era preceduta da una impegnativa Introduzione, di grande momento. Abbagnano avrebbe potuto limitarsi a ristamparla. Invece, conoscendone i riconosciuti pregi (p. 10), la riproduce alle pp. 31-44; ma prepone a essa una nuova Introduzione, che rimedita integralmente il pensiero del filosofo napoletano, quasi a mettere in evidenza che Vico è uno di quei pensatori che, in ogni incontro (anche apparentemente occasionale) pretende un impegno ermeneutico totale, un ripensamento incondizionato. Così, sotto le mentite spoglie di una semplice nuova Introduzione, abbiamo una rinnovata riflessione integrale, puntuale e appuntita.

Nate da un interesse intenso e profondo, al di là della dimessa modestia con cui vorrebbero presentarsi, queste pagine vanno collocate — insieme con quelle del 1952 — tra le piú penetranti che siano state scritte su Vico. A proposito di quelle, osservammo una volta (*Per gli studi vichiani*, nel volume *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, 1970, p. 613) che, assai piú d'uno scritto introduttivo, erano « l'abbozzo di un libro ». Di fronte alla densità critica e problematica del nuovo contributo, potremmo ora ripetere la stessa osservazione. Anche queste ventuno pagine valgono un volume: dicono e suggeriscono quanto un ampio discorso articolato. In questa recensione ci limitiamo a sintetizzarlo seguendolo alla lettera, in modo che l'esperto lettore si renda conto da solo della loro importanza.

Una delle caratteristiche di Vico — nota subito l'Abbagnano — è pretendere per sé non discussioni esegetiche su questo o quel punto del suo pensiero, ma giudizi sul « significato intero della sua personalità e della sua dottrina »: « L'insegnamento stesso che Vico ha inteso dare e il contributo da lui effettivamente apportato allo sviluppo del pensiero filosofico sono messi in discussione e resi dubbi da questa disparità di interpretazioni » (p. 9). La quale, diventa, così, un attestato del valore dell'intera posta in giuoco. Il nuovo corso critico ha avuto il merito di sottrarre Vico alle deformanti spirali del *precursorismo*: oggi « Vico appare sempre meno come un miracolo di precorrimiento e sempre meglio come un pensatore che ha raccolto molte esigenze e molti temi del suo tempo e li ha fusi in una sintesi che, se non è assolutamente nuova (ma nessuna sintesi filosofica è mai tale), costituisce tuttavia un momento importante della storia del pensiero » (p. 10).

Cheché si dica e si sia detto, le prime opere di Vico possono documentare

un suo « empirismo » e una sua « metafisica congetturale » (pp. 11-18). Il *De nostri temporis studiorum ratione* mostra che Vico partecipa al clima culturale del suo tempo e ne condivide le aspirazioni. « Gli svantaggi delle scienze moderne hanno, secondo Vico, un'unica causa: l'eccessiva importanza attribuita alla critica, cioè alla pretesa di stabilire un unico principio di tutto il sapere e di dedurre da esso tutte le conseguenze possibili ». La critica alla critica cosí intesa combatte insieme l'aristotelismo tradizionale e il cartesianismo, ciascuno, a suo modo, riduttivamente unitaristico. In questa luce, il principio del *cogito* è una riduzione. « L'obiezione di Vico è che l'uomo non possiede, e non può aspirare a possedere, una conoscenza cosí infallibile e totale » (p. 11). Per la prima volta la teoria del *verum-factum* compare proprio come « criterio per ridimensionare le pretese conoscitive dell'uomo ». La difesa dell'umanesimo, che è il motivo dominante del *De nostri temporis studiorum ratione*, è la difesa della varietà dei fatti umani, varietà che solo l'esperienza rivela nella sua ricchezza. Ciò indica « il fondamentale orientamento empiristico del pensiero di Vico » (p. 12). La « metafisica » del *De antiquissima Italorum sapientia* non smentisce codesto orientamento. Non bisogna, infatti, dimenticare che « il confronto fra la conoscenza divina e la scienza umana, continuamente ricorrente in questa come nelle altre opere di Vico, serve a dare un fondamento alla limitazione e, nello stesso tempo, alla validità propria alla scienza umana ». Anche « il principio hobbesiano dell'identità del vero e del fatto è utilizzato a questo scopo » (p. 13). La scienza « procede per astrazione perché i suoi oggetti non sono realtà naturali, ed è operativa perché tali oggetti sono da essa stessa prodotti e le consentono di volgere la natura al vantaggio dell'uomo ». La preoccupazione dominante di questa scienza è « adeguare il sapere alla varietà e alla concretezza dell'esperienza, alle circostanze sempre nuove che si presentano all'uomo » (p. 14). Quali che siano le fonti vicine e lontane di questa metafisica, « essa ha come compito principale quello di togliere alla fisica cartesiana la validità metafisica, cioè il suo carattere di assolutezza ». La dottrina fisica difesa da Vico intende escludere dal mondo l'ordine meccanico e il determinismo geometrico e metterne in luce « gli aspetti vari e imprevedibili, il disordine relativo, la ricchezza di determinazione che si rivelano all'esperienza vissuta degli uomini ». « Di fronte a un mondo cosí fatto, il metodo geometrico di Cartesio è impotente a comprenderlo, come lo furono il sillogismo aristotelico e il sorite degli stoici ». Contro questi procedimenti vale l'elogio dell'induzione, « l'arte propria dell'ingegno che per l'appunto è la facoltà di scorgere e realizzare le somiglianze. L'ingegno non è il registratore passivo dell'ordine del mondo, ma il costruttore di quest'ordine che esso desume dagli indizi o dagli elementi apparentemente disparati che l'esperienza gli offre » (p. 15). Questa lettura aiuta a capire in che cosa consista, ed entro quali limiti operi, il « fondo di platonismo » innegabilmente presente nel pensiero di Vico, come d'altronde « fu presente nel pensiero di molti scienziati e filosofi del '600, non escluso Galileo ». In ultima analisi, « il platonismo serve a Vico a marcare la distinzione tra essenza ed esistenza, distinzione che, a sua volta, fonda la natura finita dell'esistenza » (p. 16).

Agli occhi di Vico il cartesianismo cela il pericolo di una nuova decadenza in quanto pretende che l'uomo, con la sola forma del suo lume naturale, possa sapere tutto quanto gli uomini seppero: « questa pretesa può essere la base di una nuova tirannide ». Tale valutazione addita i « due cardini sui quali ruota il pensiero di Vico »: « La stretta connessione tra la filosofia e la vita civile »; « il concetto dinamico della vita civile e della società in generale », oscillante fra decadenza e progresso, fra disordine e ordine. Perciò, « la vita della società è storia, e la storia stessa può essere compresa non come successione insignifi-

cante di fatti, ma come sviluppo di ordini e disordini alternativi che coinvolgono il destino dell'uomo » (p. 17).

L'intero mondo sociale non è quindi conoscibile dalla sola ragione, come voleva Grozio, che appare a Vico « il Cartesio del mondo umano ». La presenza di un ordine costante, cioè di un diritto naturale, che è la forma stessa della verità e della ragione, non richiede l'identificazione di quest'ordine con la storia umana. La pura conoscenza della ragione non può coincidere con la scienza della storia. « La conoscenza storica non può essere soltanto attività razionale pura, filosofia o teologia, ma deve essere anche *filologia*, cioè accertamento dei fatti testimoniati dalla tradizione e soprattutto di quelli che concernono la formazione e le trasmutazioni dell'autorità politica » (p. 18).

La tesi fondamentale di Vico, quella che giustifica il procedimento seguito in tutta la sua opera, « è che la *stessa conoscenza storica ha una storia che deve essere rintracciata e descritta* ». La *Scienza nuova* « non è soltanto la ricerca della 'comune natura delle nazioni', ma anche e soprattutto la ricerca delle origini e degli sviluppi fondamentali della scienza stessa ». « Questa storicizzazione della storiografia è la caratteristica fondamentale dell'opera di Vico perché ne spiega la procedura dominante, che è sempre alla ricerca di prove storiche delle dottrine che mette innanzi, prove che desume dai documenti e dalle testimonianze più disparate. Certamente in questo procedimento hanno la loro radice anche gli aspetti meno positivi dell'opera di Vico: l'erudizione sovrabbondante e disordinata, gli accostamenti arbitrari tra cose lontane e disparate, le confusioni e gli errori di interpretazione. Ma tutto questo non può mettere in ombra lo scopo che Vico perseguitò in tutta l'opera: quello di rintracciare nella storia vissuta i principi della conoscenza storica; cioè di dimostrare che la *scienza nuova*, di cui si ritiene il fondatore, è anche la scienza più antica, quella che ha accompagnato l'umanità lungo tutto il corso della sua storia e ha preso questa o quella forma a seconda dello stadio in cui l'umanità si trovava » (p. 19). Questa « storicizzazione della storia » è alla base dei sette aspetti in cui la *Scienza nuova* può essere considerata: « teoria civile ragionata della provvidenza »; « filosofia dell'autorità »; « storia d'umane idee »; « critica filosofica »; « storia ideale eterna »; « diritto naturale delle genti »; esposizione dei « principi della storia universale » (p. 20).

L'opposizione di Vico al deismo naturalistico di tipo illuministico non è animata da una miope volontà di restaurazione tradizionalistica, insensibile alle novità della cultura europea circostante. Al contrario è, a sua volta, la ragionata proposta di un deismo diverso: un « deismo storicistico » (pp. 21-23). La fondazione della società non è atto di natura perché « suppone anche una trasformazione radicale della natura umana ». Nell'ambito di questa trasformazione il puro « timore » originario della società, il timore hobbesiano, si dilata in « timore di Dio » (p. 21). È errore non tener conto che l'ordine del mondo umano è « un ordine libero, non necessario » « Il finalismo del mondo storico è dimostrato dalla sopravvivenza del genere umano, dall'ordine che si stabilisce e si conserva nei rapporti umani anche nelle circostanze più avverse, quando sembra minacciato dalla stessa condotta degli uomini, quindi dalla continuità della storia, che, per quanto soggetta a stasi o a regressi, procede nel suo cammino o lo riprende daccapo. La causa di questo finalismo, come di quello che si riscontra nel mondo della natura, non può essere che l'onnipotenza divina, che in parte utilizza e in parte corregge, provvidenzialmente, gli effetti delle libere azioni degli uomini. Vico sostiene così un *deismo storicistico* che fa, insieme, da contrappeso e da integrazione al deismo naturalistico di molti filosofi del Sei e del Settecento, ma ne conserva lo spirito perché rifugge da ogni complemento dogmatico e intende poggiare soltanto su basi razionali. Nessun ac-

cenno si trova infatti in Vico ai fondamentali dogmi del cristianesimo (la Trinità e la Incarnazione) che dovevano apparirgli al di là di quanto la ragione umana può giustificare. Non si può quindi rimproverare a Vico, su questo punto, di avere indebitamente ceduto al dogmatismo religioso più di quanto lo si possa rimproverare ai filosofi pre-illuministi e illuministi che hanno ammesso, come lui, una teologia naturale. Ciò che lo distingue da essi è l'intento esplicito di aver voluto fondare questa teologia sul cosmo umano e storico, anziché su quello naturale » (pp. 22-23). Dentro questa teologia civile e storica, capovolgimento della teologia naturale, « l'azione provvidenziale di Dio non è dunque un intervento miracoloso sul corso della storia umana, ma un aiuto che sorregge e corregge l'opera libera degli uomini ». Da un lato Dio, per l'infinità della sua potenza e perfezione, rimane assolutamente trascendente rispetto alla realtà in cui l'uomo vive e opera; dall'altro l'uomo intravede, avverte in questa realtà la stimolante presenza del divino, che integra e trasforma. « Le modalità e le forme di questo avvertimento costituiscono i gradi dello spirito umano » (p. 23).

Estendere le funzioni della conoscenza, al di là della sola ragione, vuol dire seguire nella sua totalità il processo di formazione e sviluppo di quei gradi. Per questo verso, « il tratto fondamentale dell'antropologia di Vico » è il « riconoscimento della molteplicità degli aspetti che costituiscono la natura dell'uomo ». « Il principio del *verum factum* implica che alla ragione sono indispensabili, per funzionare, elementi che o le sono forniti dalla fantasia, come accade nelle scienze matematiche, o le sono dati dai fatti in cui si concreta l'azione, come accade nella conoscenza storica ». Esistono nell'uomo, accanto alla ragione, elementi che dilatano e sorreggono la conoscenza, operanti nella esperienza vissuta: *ingegno, fantasia, senso*. « Nella *Scienza nuova* Vico storicità questo magma di elementi, disponendoli cronologicamente sia nella vita del singolo che in quella della comunità ». Bisogna tuttavia avvertire che « la prevalenza, in una certa età dell'uomo e della storia, di una facoltà determinata, del senso o della riflessione, non annulla le altre facoltà, ma solo le subordina a sé, sicché esse sono sempre pronte a prendersi la rivincita; e le subordina soprattutto *esprimendole* a modo proprio, dando ad esse il *linguaggio* che le è specifico » (p. 24). La individuazione della *sapienza* nella poesia (nelle età dominate dal senso e dalla fantasia) è la ricerca difficile di una « sapienza poetica »: molta parte della *Scienza nuova* consiste in questa ricerca. « La sapienza poetica è perciò l'espressione fantastica di cose e fatti reali e di idee e dottrine vere, che possono essere compresi e portati alla luce dell'intelligenza da una critica appropriata » (p. 25). « La dottrina vichiana della sapienza poetica vuol essere così l'accertamento, fondato su prove filologiche, della presenza nel genere umano, fin dai suoi primordi, della coscienza dell'ordine storico che dirige la storia ». « Il concetto della poesia che emerge da questa dottrina sottrae senza dubbio la poesia stessa a ogni dipendenza dall'attività intellettuale o raziocinante e le attribuisce quindi una sfera e una funzione autonome ». Ma non è fantastico o arbitrario, invece, il *contenuto* della poesia stessa. « Il suo contenuto è quello stesso dell'attività razionale o della riflessione tutta spiegata: è l'ordine trascendente provvidenziale o divino (*Iovis omnia plena*), cui l'umanità deve ispirarsi nel corso della sua storia » (p. 26).

La sapienza poetica non sconvolge, ma conferma l'ordine della storia. « Il compito principale che Vico si è assunto nella *Scienza nuova* è stato quello di dimostrare che la storia umana è un ordine e che quest'ordine consente, meglio di quanto non faccia l'ordine del mondo naturale, di risalire ad una causa prima, che è l'onnipotente provvidenza di Dio » (p. 28). « Si può dire

pertanto che la storia ideale eterna è una *struttura normativa* che consente di prevedere il corso regolare degli eventi e di agire sulle sue cause, senza determinare necessariamente il corso stesso » (p. 28). Le famose triadi vichiane, riguardanti le *tre età* e le tre specie di *nature umane*, vanno viste sempre alla luce della idealità normativa che costituisce la struttura stessa della storia. Grazie a ciò, Vico non attribuisce a questa struttura triadica di fondo il carattere della irreversibilità. Ed egli, ritenendo che « il caso tipico e lampante di ricorso sia il Medioevo europeo », ne dà — come *barbarie ultima o ritornata* — « la stessa valutazione negativa di quasi tutti gli scrittori del Settecento ». La « possibilità del ricorso non apre, secondo Vico, la via ad un andamento ciclico della storia, ad un eterno ritorno » (p. 29). « Il dover essere della storia ideale è per l'uomo solo una vocazione provvidenziale, che l'uomo ha tutto l'interesse a seguire, ma può anche, per la sua libertà e a suo rischio, lasciare inascoltata ». Contro le dottrine del « fato » e del « caso », le pagine finali della *Scienza nuova* sono appunto una difesa di tale libertà. « La *Scienza nuova* ha voluto essere, secondo la dichiarazione di Vico, una storia delle idee umane e, insieme, una teologia della storia. Questi due aspetti non sono certo, in linea di principio, facilmente conciliabili, perché, se l'ordine provvidenziale o Dio stesso è una *idea umana* per quanto diffusa e radicata possa essere, una teologia qualsiasi è priva di base. Ma se il deismo tra il Sei e Settecento poteva fondarsi (come fece anche ad opera di Newton) sull'ordine meccanico del mondo, il tentativo di Vico di fondarlo sull'ordine storico ha per sé il vantaggio, oltre che di un'originalità indiscutibile, anche quello di aprirlo a nuove prospettive e a nuove speranze » (p. 30).

La rilettura del 1976, come si vede, è una integrazione della lettura del 1952: se quella aveva spunti polemici inevitabili, questa (ormai confermata dal corso degli studi più recenti) può apparirne tranquillamente spogliata e rivolta a un approfondimento più pacatamente ordinato. Il ritorno a Vico, su Vico, con la sua stessa malcelata intensità critica, finisce, tuttavia, col rendere omaggio molto problematicamente alla problematicità vichiana. Non vuole, non deve, eliminarla; deve e sa rappresentarla.

P. P.

GIAMBATTISTA VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, traduzione, introduzione e note di P. Massimi, Armando Editore, Roma, 1974, pp. 151.

Questo lavoro del Massimi fa parte di una collana di « Classici » pedagogici pubblicati ad uso delle scuole. E sotto questo aspetto è certamente un lavoro meritorio, perché nella fantasmagorica ed effimera girandola dei testi di pedagogia che turbinano oggi nelle nostre scuole, quest'opera del Vico, anche se studiata soltanto dall'angolo prospettico pedagogico, costituisce certamente un punto fermo.

Sotto questo aspetto è dunque un lavoro lodevole. E tuttavia si ha anche la sensazione che per il Massimi sia questa la prima e molto superficiale presa di contatto con le opere e col pensiero del Vico. È una sensazione confortata dal fatto che l'autore stesso si affretta a chiarire che non gli « è stato possibile utilizzare e sistemare tutto il materiale raccolto dai numerosi studi esistenti sull'argomento » e che quindi si riserva di dedicarsi ad un tale lavoro « in occasione di una eventuale ristampa dell'opera ». Questa precisazione chiarificatrice è ribadita dal curatore allorché avverte di essersi soprattutto giovato della traduzione in lingua inglese che del *De ratione* ha con-

dotto il Gianturco, traduzione preceduta da una vasta Introduzione, che, aggiunge il Massimi, « ci duole di non aver potuto sfruttare adeguatamente nel nostro lavoro ».

Un lavoro dunque affrettato, che si avvale soprattutto — e saremmo tentati di dire 'soltanto' — di due ben noti saggi di Paolo Rossi sul Vico, pubblicati il primo nei *Classici Italiani nella Storia della Critica*, a cura di W. Binni, e il secondo nella *Storia della Letteratura Italiana*, diretta da E. Cecchi e N. Sapegno; un lavoro affrettato e quindi inevitabilmente disinformato, tanto che il Massimi confonde (a p. 20) Paolo Rossi con Pietro Rossi mostrando così — e ci dispiace dirlo — di non avere idea né dell'operosità né della personalità critica dei due diversi studiosi.

Per questo, la Introduzione è vaga ed incerta, sino a precipitare talvolta nel semplicismo, nel tentativo di 'modernizzare' e rendere 'attuale' il pensiero vichiano. Ad esempio, pur dopo aver dichiarato che è « poco attendibile » l'interpretazione idealistica « di un Vico in anticipo di un secolo sulla sua età », e che « nel dopoguerra è venuta viceversa emergendo la esigenza di una più rigorosa 'storicizzazione' del pensiero del filosofo napoletano », il Massimi finisce col concludere — con quanta intima coerenza è facile vedere — che vi sono nel *De ratione* « scoperte anticipatrici » del pensiero pedagogico di J. S. Bruner, come quella « del procedimento analogico proprio del discorso metaforico ».

Vi sono, naturalmente, anche altre incongruenze e superficialità nel testo del Massimi, su cui giova non soffermarsi, perché tutte dovute alla evidente frettolosità con cui il lavoro è stato condotto.

Sostanzialmente diverso è invece il discorso che merita la traduzione: è chiara, agevole e quasi sempre efficace, così da essere lontana sia dall'eccessiva sostenutezza di quella del Nicolini (che nel tentativo di dare alla sua traduzione una coloritura stilistica vichiana ha finito coll'appesantirla), sia da quella sempre lodevole ma forse anche talvolta troppo semplice condotta da Maria Di Benedetto ed inclusa nella silloge vichiana del Cristofolini.

Alla traduzione fatta dal Massimi ha senza dubbio giovato — ed egli lo riconosce esplicitamente — la traduzione in lingua inglese del Gianturco. La chiarezza di questa traduzione inglese ci sembra infatti esemplare, ed il Massimi è riuscito a dare alla sua versione in italiano la stessa linearità della traduzione del Gianturco, così da rendere possibile una rapida intelligenza del testo. Particolarmente felice è infatti la interpretazione che il Gianturco ed il Massimi, discostandosi dall'interpretazione del Nicolini, hanno dato del seguente passo dell'opera vichiana: *Quod si nostra cum antiquis tempora comparemus, reique literariae utrinque pensemus utilitates et damna, eadem nobis ratio cum priscis fortasse constiterit* (Nicolini, p. 77, ll. 9-12). Ecco infatti la traduzione del Nicolini (quella della Di Benedetto è sostanzialmente uguale): « Giacché, se porremo a raffronto i tempi nostri con quelli antichi, e valuteremo i danni e le utilità che negli uni e negli altri sono ridondati e ridondano agli studi, ci sarà dato forse fissare un metodo pari a quello degli antichi ». Invece il Massimi, sulla scia del Gianturco, ha interpretato: « Se infatti paragoniamo i nostri tempi con quelli degli antichi e soppesiamo i rispettivi vantaggi e svantaggi nel campo della cultura, il bilancio (il Gianturco si è servito del verbo *to balance*) potrebbe risultare identico per noi e per loro ». Ed è una interpretazione che costituisce indubbiamente un notevole contributo alla esatta comprensione del pensiero vichiano, e che trova la sua conferma in un altro passo del *De ratione* (Nicolini, p. 104, ll. 5-7), in cui la espressione *rationem constare* ha la stessa accezione semantica.

Apprezzabile è anche il tentativo di una migliore e più fedele interpre-

tazione del seguente passo, che giustamente il Nicolini riconosce di « dicitura alquanto ambigua »: *Quis credat, homines hodie non solum cum sole uniuersum terrarum orbem ambire, sed ultra solis uias egredi posse, minori temporis spacio, quam quo sol ipse intra eas suum conficiat cursum!* (Nicolini, p. 80, ll. 4-7). Il Nicolini traduce in questo modo: « Chi crederebbe che oggi gli uomini siano in grado non soltanto di girare col sole intorno all'intero globo terraqueo, ma di sopravanzare il sole medesimo in questo cammino, percorrendolo in minor tempo che non occorra a quello per compiere il suo corso? ». Invece il Massimi intende: « Chi mai crederebbe che gli uomini siano oggi in grado, non solo di girare insieme col sole intorno all'intero globo terraqueo, ma di oltrepassare a nord e a sud le linee dei tropici in un tempo inferiore a quello occorrente al sole stesso per completare tra esse il suo corso! » (p. 51, ma si veda anche nella stessa p. la n. 11). Utilizzando queste due traduzioni, ma dando al passo una diversa interpretazione, noi avremmo tradotto: « Chi crederebbe che gli uomini oggi sono in grado non soltanto di compiere un viaggio di circumnavigazione con il sole intorno all'intero globo terrestre, ma di oltrepassare a nord e a sud le linee dei tropici [per compiere il viaggio di circumnavigazione] in un tempo inferiore a quello occorrente al sole stesso per completare tra esse il suo corso! ».

Così, non avremmo tradotto, come fa il Massimi, il termine *prudentia* con « il buon senso pratico, il senso comune » (che è ben altra cosa e che il Vico definisce *sensus communis*), ma soltanto con « saggezza », tenendo presente che la *sophia* greca diventa in Roma *prudentia*, « saggezza », e che Cicerone nel *De officiis* (I 153) chiarisce che *illa sapientia, quam 'sophian' graeci uocant ... rerum est diuinarum et humanarum scientia*, e che la *prudentia* invece, *quam graeci 'phronesin' dicunt ... est rerum expetendarum fugiendarumque scientia*, adempimento cioè dei *munera* o doveri sociali e politici, e degli *officia* o doveri morali dell'uomo; una *prudentia* o saggezza che per il Vico raggiunge il suo vertice nella *iuris prudentia*, nella « giurispresenza », che, sempre nel *De ratione*, egli definisce, sulle tracce del « Digesto », *diuinarum humanarumque rerum notitia; iusti ed iniusti scientia* (Nicolini, p. 103, ll. 29-30), sintesi cioè della *sapientia* e della *prudentia*, così come le aveva definite Cicerone, e *ueram, non simulatam philosophiam* (Nicolini, p. 101, l. 22), « una vera, non simulata filosofia », che i greci, secondo il Vico, non conobbero.

G. GALEAZZO VISCONTI

ISAIAH BERLIN, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, The Hogarth Press, 1976, pp. XXVII-228.

A volere parafrasare il titolo di un'opera del Berlin, si potrebbe parlare della « inevitabilità storica » dell'approdo a Vico e a Herder dell'itinerario intellettuale dello storico delle idee inglese.

Non è qui certamente il caso di disegnare, neppure nelle grandi linee, questo itinerario (su alcuni tratti del quale si è di recente soffermato il Rotenstreich). Tuttavia — per potere meglio cogliere l'« intenzione » che spinge lo studioso inglese verso la lettura di Vico e Herder e ne determina il « tono » — è forse opportuno almeno ricordare come i suoi interessi, rivolti insieme verso alcuni particolari nodi della filosofia della storia e della teoria politica otto-novecentesca, spingessero verso una resa dei conti teorica e storiografica da una parte nei confronti della cultura illuministica, dall'altra, e

soprattutto, nei confronti di quelle espressioni di pensiero che piú radicalmente ne avevano minato i princípi e l'autorità. L'assidua frequentazione dei diversi « concetti » di libertà, delle diverse tradizioni del socialismo, insieme con la radicata distanza maturata nei rispetti degli ideali scienziati contemporanei, ha confermato e sviluppato nel Berlin un profondo sospetto verso ogni facile progetto di schematica comprensione e conciliazione totale della realtà. Di qui la serrata critica verso i princípi e le eredità (neo-positivistiche, « fiscalistiche ») della tradizione illuministica, intesa come un progetto di totalizzazione epistemologica del sapere guidata dal modello delle scienze esatte e, insieme, come un progetto di ricostruzione totale del destino umano, espresso nella credenza di un progresso « automatico ».

È questa un'immagine dell'illuminismo (anzi di un compatto razionalismo-illuminismo, rappresentati emblematicamente nella continuità e sostanziale identità dai nomi di Descartes e Voltaire) che non può non costituire, credo, un nodo denso di continue perplessità ed obiezioni, relative anche alla stessa lettura di Vico e Herder. E in particolare per dei lettori italiani, ai quali in effetti pare di riandare a notissime pagine crociate (o, forse piú, beckeriane) quando il Berlin, pur considerando l'illuminismo una « barriera tra noi e le età che lo precedettero », lo pone in essenziale continuità con una tradizione bimillenaria del diritto di natura e della credenza nell'ordine armonico del « cosmo » (I. Berlin, *The Age of Enlightenment. The 18th Century Philosophers*, New York, Mentor Books, 1956, pp. 14 e 27). Bisognerebbe però, a questo punto, aprire un lungo discorso (che qui non è possibile sviluppare) sugli specifici significati dell'atteggiamento, dal Berlin condiviso, di forte revisione critica del significato e dell'eredità dell'illuminismo assunto nella cultura anglosassone, e in particolare americana, soprattutto a partire dagli anni '30 (nel campo della filosofia politica come della storia delle idee). Ne risulterebbero diversamente illuminate e valorizzate esperienze critiche il cui senso storico rischia altrimenti di andare smarrito.

Si comprende comunque come il Berlin, prendendo le distanze dalla cultura « illuministica » in una prospettiva « storicistica » (una prospettiva vicina allo *Historismus*) sia particolarmente sensibile a rintracciare e ricostruire le prime « voci dissidenti » nei rispetti dell'illuminismo. Vico e Herder annunciano con forza la ferma rottura con il razionalismo, il giusnaturalismo, lo scientismo, la fede nel progresso. Non solo. Essi non si limitano a negare i princípi astratti della filosofia illuministica, ma offrono una serie di nuove categorie, strumenti conoscitivi, riflessioni, intuizioni, le quali — per quanto facciano corpo con vedute spesso attardate o poco coerenti e consistenti, o siano espresse in forma incerta e asistemica — costituiscono i diretti antecedenti e i fondamenti metodologici di moltissime tra le piú moderne e feconde teorie del nostro tempo. Le principali tra di esse sono: il valore autonomo e la centralità della conoscenza storica; la scissione tra natura e storia e la correlativa distinzione tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*; l'approntamento di un metodo genetico e comparativo di approccio ai vari fenomeni del mondo umano; la specificità dei singoli metodi e procedimenti delle particolari scienze umane; il ricorso, soprattutto, alla facoltà conoscitiva della comprensione immaginativa (*Einfühlung*) dei prodotti dell'agire umano; un insieme, infine, di suggestioni ancora feconde relative allo studio storico e comparato della linguistica, della mitologia, dell'antropologia, dell'etnologia, del diritto, della letteratura, etc.

Su queste idee, su questi problemi, sulle tante controverse questioni storiografiche che essi ponevano, Berlin non ha cessato di riflettere, in particolare attorno a Vico, da quasi, ormai, un ventennio.

Questo volume rende conto di tale assidua e proficua frequentazione nelle sue varie stratificazioni. I saggi su Vico e Herder prendono le mosse da due *lectures* tenute rispettivamente nel 1957-58 e nel 1964. La prima — pubblicata con il titolo *The Philosophical Ideas of Giambattista Vico*, nel volume *Art and Ideas in Eighteenth-Century Italy*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, pp. 156-233 — costituisce adesso, con poche modificazioni e correzioni e alcune significative aggiunte, la prima parte del saggio su Vico e ne detta il titolo. La seconda — pubblicata con il titolo *Herder and the Enlightenment* nel volume, a cura di E. R. Wasserman, *Aspects of the Eighteenth Century*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1967 (ma I ed. 1965), pp. 47-104 — costituisce in effetti, con variazioni in verità trascurabili, l'intero saggio su Herder qui riprodotto: rappresentando quindi un contributo già largamente conosciuto, non sarà necessario riesaminarlo analiticamente.

Su Vico invece il Berlin ha sentito più volte il bisogno di ritornare, riprendendo e sviluppando gli interrogativi e le proposte brevemente formulate attorno al tema dell'epistemologia vichiana in un'appendice al citato saggio sulle idee filosofiche di Vico (*Appendix: On Vico's Epistemology*, op. cit., pp. 230-2) in alcuni successivi contributi. Il primo, *Appendice sulla teoria del Vico circa la conoscenza storica*, è apparso nel volume, a cura di V. Branca, *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, tomo I, Firenze, Sansoni, 1967, pp. 357-71; il secondo, *A Note on Vico's Concept of Knowledge*, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo e H. V. White, Baltimore, The Johns Hopkins Press, pp. 371-7; anche un contributo su Vico è poi la *lecture The Divorce between the Sciences and the Humanities*, Urbana, University of Illinois Press, 1974, poi tradotto in italiano nel volume *Giambattista Vico, Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, a cura di G. Tagliacozzo, Roma, Armando, 1975, pp. 219-65 (ed a proposito della particolare destinazione di questo scritto, in particolare, possono essere riprese le considerazioni sopra svolte circa lo specifico significato che può assumere la critica all'illuminismo nella cultura anglosassone contemporanea). La parte seconda del saggio su Vico ora presentato riprende e sviluppa appunto questi contributi.

In *Vico and Herder*, complessivamente, innanzitutto lo studioso inglese conferma l'interpretazione alla quale sopra si è fatto brevemente cenno. È un'interpretazione di Vico — come si è visto — notevolmente decisa quanto all'originalità e al lascito del pensatore napoletano. Vico va verso lo *Historismus*, si potrebbe dire in poche parole, guarda a Herder e soprattutto a Dilthey. Vico anzi — afferma lo storico inglese con minore cautela dei rappresentanti dello *Historismus* — è « il vero fondatore della scuola storica tedesca » (*The Philosophical*, p. 221; *Vico*, p. 89).

Ciò significa che la lettura berliniana punta tutta su un tale Vico, tacendone aspetti difformi? No. Piuttosto la lettura di Berlin procede speditamente sicura quando deve cogliere o « scegliere » la direzione profonda in cui ha incominciato a incamminarsi la riflessione vichiana, o, se si vuole, l'affascinante eredità che in essa si « vuole » trovare. Per il resto Berlin è sempre ben consapevole — con una consapevolezza che lo induce anzi a punte di agnosticismo — delle « tentazioni » a cui può spingere il necessario aposteriorismo dell'interprete, inducendolo, in particolare nei confronti di Vico, a « leggere troppo in lui » (come avvertiva già all'esordio del saggio del 1960, p. 157; ora p. 4). E parando in anticipo, con lucidità ed eleganza, altre possibili obiezioni, Berlin dichiara apertamente nell'*Introduction* a questo volume, che egli non ha voluto esaminare « l'intera *oeuvre* di Vico o Herder, ma sol-

tanto quelle loro tesi [a lui] apparse piú attraenti, importanti e suggestive», nella consapevole distanza proprio dal modello storicizzante, genetico, per il quale «nessuno spese argomenti piú eleganti e convincenti» di Vico e Herder (p. XIV).

Questo non significa tuttavia, come si diceva, che Berlin non si sia impegnato anche nella ricostruzione di un Vico storicamente «intero». Ma qui, in verità, non sempre risulta altrettanto convincente e, si direbbe, convinto. Il Vico «storico» di Berlin, opposto al suo tempo, un tempo di razionalismo e di giusnaturalismo, tende troppo spesso a riapparire un Vico quasi senza storia, o con una storia lontana, riscritta e attardata su quella rinascimentale o in sorprendente anticipo su quella otto-novecentesca. Così il consenso espresso alla tesi racchiusa nell'espressione meineckiana di un Vico *Barockmensch* sottace di quella tesi l'invito alla lettura di Vico anche in una chiave a lui «contemporanea» oltre che «attardata», e riduce il «barocco» vichiano a una chiave ideologica tutta «conservatrice», «reazionaria», «controriformistica» alquanto discutibile (o — piú correttamente, mi pare — a una tensione tra personale ortodossia religiosa ed oggettiva eterodossia teorica). Non è un caso, allora, che Berlin servendosi di un'immagine consueta approdi al giudizio di un «Vico che, come Giano, guarda a due mondi» (*Vico*, p. 15): immagine sempre piuttosto pericolosa, perché non invita a ricercare l'intenzionale unità dello sguardo a cui ogni pensatore profondamente aspira.

Una volta illuminata ed esaltata la faccia di Vico volta al futuro storicismo, l'altra faccia rivela spiccate sembianze rinascimentali. Da un lato — per Berlin — Vico poteva trovare nel Rinascimento degli antecedenti di princípi fondamentali del suo pensiero (la centralità dell'agire umano, etc.), di dottrine che poi in lui acquisteranno tutto il loro valore (in campo gnoseologico, a proposito del *verum-factum*, Berlin ricorda opportunamente Cusano). Dall'altro, soprattutto, al Rinascimento risalgono le piú profonde premesse metafisiche della meditazione vichiana (la corrispondenza tra ontogenesi e filogenesi trova origine nel parallelismo tra microcosmo e macrocosmo) e in genere le matrici «platoniche» di molte delle sue concezioni aprioriche: il «loglio» da separare dal «grano» del suo storicismo (*The Philosophical*, p. 205; *Vico*, p. 67), innanzitutto la nozione della «storia ideale eterna» (sulla cui interpretazione «necessaristica» vi sarebbe molto da dire, e da dissentire). Questa tradizione metafisica platonizzante è la stessa che è poi possibile ritrovare in successive esperienze speculative (Hegel, etc.), «storicistiche» e no (onde la possibilità di reperire anche per dottrine hegeliane, il tema dell'«Astuzia della Ragione» ad es., anticipazioni vichiane). In questo senso Vico appare anche per Berlin, si potrebbe dire, «tra due storicismi»: quello che «nelle sue modulazioni empiriche ha stimolato e arricchito l'immaginazione storica», e quello che «nelle sue modulazioni dogmatiche, metafisiche l'ha invece inibito e distorto» (*Vico*, p. 36).

Non è qui possibile soffermarsi diffusamente su questo disegno critico, sulle tante questioni che solleva di metodo e di interpretazione, a partire da quello delle «fonti» (sullo stesso arco delle profonde affinità o irrinunciabili differenze di Vico con la tradizione rinascimentale, sui diversi aspetti del «platonismo» che Vico poté conoscere e conobbe, etc.). Basti qui dire che, ritornando su Vico nei suoi ultimi interventi, lo stesso Berlin ha avvertito l'esigenza da un lato di approfondire il quadro della teoria vichiana della conoscenza, dall'altro, in particolare, di soffermarsi maggiormente sul problema delle «fonti» e sulla letteratura critica che ha posto al centro dell'indagine il rapporto di Vico con i propri tempi.

Sul primo punto si può segnalare che in *Vico and Herder* lo storico in-

glesi ai tre tipi di conoscenza che aveva individuato in Vico — la *scienza del verum*, la coscienza del *certum*, la *conoscenza interna o storica* — aggiunge un quarto tipo di conoscenza, di tipo metafisico, la conoscenza propriamente platonica delle verità e principi eterni (Vico, pp. 105-6); con il che ribadisce e rafforza una linea critica prima esaminata. Su questo punto si può qui soltanto osservare che forse Berlin cade talvolta in un eccesso di rigore formale tentando una ricostruzione sistematica, classificatoria, internamente coerente, delle forme di conoscenza che rischia di essere « esterna » al « linguaggio » vichiano (nel quale dottrine, idee, suggestioni, già diversamente presenti e tematizzate, giocano un ruolo differente da quello ricavabile dalla loro omogeneizzazione entro una sistematica riflessione epistemologica). È un discorso questo, della ripresa della trama concettuale, categoriale, e dell'orizzonte linguistico del pensiero vichiano che ci porterebbe lontano, a problematizzare ad es. alcuni tratti della stessa interpretazione di Vico come antecedente dello *Historismus*. Così, ad es., la conoscenza « interna » prelude certamente al *verstehen*, ma non è il *verstehen* (né è in tal modo concettualizzabile), proprio perché — come ebbe ad osservare uno dei maggiori rappresentanti dello *Historismus* — in Vico non c'è la « gioia », poi romantica, dell'appagarsi dinanzi allo spiegarsi dell'individualità. Il « concreto » e l'« unico » (*A Note*, p. 377) non sono in effetti il luogo proprio della ricerca storica per Vico. In un certo senso Vico, dopo avere respinto ogni residua tentazione di totalizzazione cosmologica, separando la storia dalla natura, riproduce poi nel campo della prima un progetto di totalizzazione del sapere storico, espresso nella « forma » stessa del suo pensiero, della sua scrittura (di cui l'allegoria rappresentata nel frontespizio della *Scienza Nuova* è espressione non marginale, ma emblematica. Non è quindi un caso che le moderne, plurali scienze umane non siano nate con Vico, pur trovando in lui un *complessivo*, potentissimo, fondamento metodico e molte, profondissime, particolari suggestioni.

Ma dove lo storico inglese si sofferma con particolare impegno nelle più « nuove » pagine di *Vico and Herder* è — come si è detto — sul problema delle « fonti », vincendo la tentazione altrove subita (e d'altronde intelligentemente motivata: cfr. *Appendice*, p. 371), di considerarlo uno « pseudoproblema ».

E in effetti Berlin si mostra disposto ad accettare molte delle segnalazioni operate da molti interpreti circa l'ampiezza dei debiti contratti da Vico verso larghe aree della cultura europea, e anche napoletana. Ma non accetta ciò che a lui pare un eccessivo appiattimento di Vico nel proprio ambiente culturale, rivendicando, in particolare contro le tesi di Badaloni (già in questi termini criticate in *Appendice*, pp. 365-9), la grande distanza delle fondamentali, originali dottrine vichiane rispetto alle tradizioni confluite nella cultura degli Investiganti o nelle riflessioni di un Caramuel. A questo proposito, anche in *Vico and Herder* Berlin ribadisce alcune osservazioni, formulate nello scritto del 1967, che appaiono, come la maggior parte delle sue tesi di fondo, molto penetranti e convincenti. In primo luogo, rispetto al metafisico monismo del pensiero rinascimentale e poi romantico, Vico è sulla sponda opposta, traendo la sua originalità da una tesi alternativa, consistente nella distinzione tra il naturale e l'umano; in secondo luogo, rispetto alla tradizione della conoscenza del verosimile e del probabile, assunta come criterio conoscitivo del mondo storico, Vico deve viceversa la sua originalità alla tesi della superiorità, oltre che specificità, della conoscenza storica. « Qualunque cosa fosse Vico, non era un monista », anzi « divenne un dualista » (*Vico*, p. 121).

È una tesi che nella sostanza si può condividere: essa serve anche a marcare una decisa differenza tra Vico e Herder (cfr. soprattutto *A Note*,

p. 371); proprio per questo dovrebbe riaprire, mi pare, appunto il problema delle « fonti » di Vico in tutta la profondità, piuttosto che ampiezza, del rapporto del filosofo napoletano con il proprio tempo. E ciò a partire proprio da quella scissione realizzatasi, sotto il segno di Descartes e Galilei, sì « in una parte differente della mappa metafisica » (Vico, p. 121), ma in fondo tra soggetto e oggetto, quantità e qualità, etc.; scissione della sostanza e tramonto della categoria dell'inerenza, che erano uno dei segni più evidenti della crescente rottura dell'antico cosmo giusnaturalistico e del suo irremediabile pluralizzarsi in una serie aperta di processi e conoscenze.

Berlin, invece, non volendosi sottrarre a delle proposte « in positivo » sul tema stretto delle « fonti », avanza delle ipotesi di lettura circa la possibilità di reperire alcuni precisi nessi della riflessione vichiana con alcuni antecedenti tardo-cinquecenteschi. Egli riprende e allarga a questo proposito, alcuni esiti di una recente, interessante letteratura sulla storiografia giuridico-politica sviluppatasi nella seconda metà del '500 soprattutto in Francia e in Inghilterra (letteratura per la quale vanno almeno ricordati i nomi del Pocock, del Franklin, del Kelley e dello Huppert). Soprattutto il Kelley e lo Huppert hanno ritenuto di individuare la nascita dello storicismo moderno nel senso del relativo, del particolare e nell'attenzione alla storicità dei significati e dei contesti culturali guadagnati da tale storiografia attraverso la rottura con la vecchia tradizione del diritto romano: una sensibilità storicistica poi dispersa nel secolo seguente e quindi ereditata e recuperata da Vico (in direzione diversa vanno le conclusioni più caute e felici del Pocock). È un insieme di tesi su cui sarebbe necessario discutere più a lungo (e mi riprometto di farlo altrove prendendo spunto dall'intervento del Berlin). Qui affaccerei soltanto qualche ulteriore considerazione cautelativa oltre quelle già opportunamente avanzate dal Berlin: da un lato nella storiografia francese tardo-rinascimentale vi erano consistenti tratti razionalistico-libertini che confluivano (accanto a particolari schemi interpretativi di origine umanistica) proprio nella storiografia seicentesca e settecentesca; dall'altro in quella storiografia spesso, per lo più, si sostituivano nuovi « miti » ai vecchi (non si rifondeva ad es. il concetto di « barbaro », ma lo si rovesciava sulla civiltà romana) e, soprattutto, si manifestava ancora una profonda « paura di storia », direi, nella concezione ancora tanto diffusa, centrale, in quegli scritti ed autori, delle fondamenta « immemorabili » delle istituzioni e del sapere. Si può dire che invece Vico era passato alla maturità della *Scienza Nuova* proprio attraverso l'abbandono di quell'antico vincolo.

ENRICO NUZZO

AUGUSTO GUZZO, *Vico tra il Seicento e il Romanticismo; Vico veggente, in Storia della filosofia e della civiltà per saggi. Vol. 8: Settecento*, Padova, La Garangola, 1975, pp. 172-177.

Tutta questa *Storia della filosofia e della civiltà per saggi* — che nasce da un'iniziativa dell'Istituto di Scienze religiose dell'Università di Parma e che La Garangola di Padova, con l'abituale sua eleganza tipografica, ha stampato in svelti e nitidi volumetti — si legge con un atteggiamento mentale che chiameremmo duplice: da un lato si sente — magari si cerca — l'eco delle ben note monografie che l'illustre autore ha dedicato ad Agostino, Tommaso, Bruno, Spinoza, Kant ecc.; da un lato, cesure e suture imposte dall'ampio discorso programmaticamente scorrevole, sapientemente articolato in un sistema a cerniera (in cospetto del vastissimo panorama, dominato con accorta,

consumata maestria, anche espositiva) non fanno che sorprendere per novità e freschezza di giudizi, accennati con rapide pennellate, che si fanno piú intense negli sforzi di ricordo o, comunque, nei luoghi in cui l'economia nuova del lavoro e i suoi propositi pretendono, inesorabilmente, densità abbrevianti.

Anche i due capitoli su Vico, che significativamente (cfr. p. IX della Prefazione) chiudono la parte sul *Settecento*, ubbidiscono, nella sintesi che prospettano, a codesta felice duplicità, almeno nell'impressione del lettore: per un verso sottintendono e indirettamente richiamano altre pagine guzziane su Vico; per un verso appaiono tutti conclusi nella lineare autonomia del loro disegno (che nel primo impianto — si apprende nella *Nota* a p. 178 — risale, parzialmente, a riflessioni del 1927 e del 1935).

I due capitoli sono distinti rispettivamente in sette e sei paragrafi: *Vico nel primo Ottocento italiano*; *Vico «scrittore della scienza estetica»*; *Vico e le acutezze*; *Figure retoriche e locuzione poetica*; *Vico non era un isolato*; *I temi vichiani. Fortuna del Vico*; *Storia filosofica*; *«Sapiente di sapienza e volgare e risposta»*; *«Filosofo della storia»*; *Dal concreto storico ai «caratteri», dal particolare all'universale*; *I «ricorsi» e i «corsi»*. In alcuni di questi paragrafi si vuole soltanto accennare alle tesi principali e allo stato critico delle questioni brevemente indicate. In altri prevale il carattere molto personale dell'opinione esegetica sostenuta, che, anche senza calcare la mano, qua e là lascia il segno. In un caso e nell'altro, i suggerimenti chiarificatori e innovatori non mancano. Per esempio, a p. 171, a proposito della *vexata quaestio* della fortuna e della sfortuna dell'opera di Vico in Europa, la distinzione proposta va al cuore del problema: «... Bisogna distinguere — credo — tra la fortuna delle opere vichiane e la vitalità e vivacità delle idee da lui difese»: dove il criterio risulta fecondo di applicazioni e di adattamenti alle varie situazioni culturali indagabili.

Per fare un altro esempio, segnaleremmo il paragrafo su Vico «filosofo della storia». Il Guzzo ha ben presente la negazione polemica di Gentile e di Croce, per cui Vico non dovrebbe essere — riduttivamente — filosofo della storia perché integralmente filosofo e, nella sua totalizzante totalità, filosofo dello spirito. Ma, senza disconoscere l'importanza di quella negazione idealistica valutata nella sua interna logica, la riprende con molto vigile consapevolezza, che non nasconde perplessità e rifiuti, partendo non a caso dall'asserzione: «Che il Vico intendesse esser *filosofo della storia* risulta da tutte le sue parole» (p. 173). Qui è facile scorgere come il discorso si avvii a conclusioni e proposte sue, che — se non sbagliamo — risultano particolarmente persuasive a proposito del senso vichiano dell'individuale e del «concreto storico»: «Per il Vico gli individui umani sono liberi, perciò le loro azioni appartengono davvero alla loro originalità e alla loro responsabilità: i loro errori sono davvero errori e gli egoismi immoderati o frenati sono veramente egoismi: quindi la 'storia' umana, lungi dal raccogliersi su una sola linea svolgentesi 'necessariamente', si compone degli incroci voleri dei singoli uomini, i quali fanno da sé, ma non possono attingere, per i loro liberi atti, se non alla 'natura' divinamente assegnata come 'umana natura' tutti, onde non possono evaderne, nonostante ogni loro tentativo di disumanizzarsi. Quella 'umana natura' li recupera all'umanità, dopo i loro trascorsi». «Tutto ciò dà alle opere degli uomini in carne ed ossa un rilievo e un peso, che non hanno se esse son viste come le tappe di un unico cammino avente un significato unitario, e non il vario e conteso significato delle intenzioni dei singoli uomini, contrastate da quelle degli altri uomini, e non lasciate perire nell'abisso loro dovuto, dalla pietà di Colui che, creatili, tuttora vigila perché si salvino. L'apprezzamento dell'individuo come tale, quindi della sua libertà, dà allo

sguardo del Vico quella prodigiosa penetrazione e chiaroveggenza del fatto storico, che illumina momenti tipici delle umane civiltà » (pp. 175-76).

P. P.

Giambattista Vico's Science of Humanity, edited by Giorgio Tagliacozzo and Donald Phillip Verene, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. XXX-496.

Nel 1969, dopo aver varato la fortunata miscellanea, intitolata *Giambattista Vico: An International Symposium*, a suo tempo recensita in questo bollettino, Giorgio Tagliacozzo, direttore dell' *Institute for Vico Studies* di Nuova York, si rese conto che la inesauribile problematica vichiana consentiva la pubblicazione di un'altra raccolta di saggi, analoga alla prima. Con l'inflessa attività organizzativa, che lo contraddistingue, si mise subito al lavoro per passare dal proposito alla realizzazione pratica, che è appunto questo volume, curato in collaborazione con un giovane, ma valente studioso americano di filosofia, Donald Phillip Verene. Questa seconda miscellanea ricalca fedelmente i moduli della prima, concepita come una palestra aperta a tutti i campioni del vichianesimo, appartenenti alle più diverse tradizioni intellettuali e specializzazioni. Mettendo in soffitta ogni pregiudizio scolastico, Tagliacozzo lascia che dalla stessa eterogeneità degli approcci e degli interessi intellettuali scocchi la scintilla destinata ad accendere la grande fiamma di Vico nel mondo di lingua inglese, che è come dire nel mondo contemporaneo. « No attempt has been made... to develop within the volume a single interpretation of Vico's thought. Instead, the aim has been to allow whatever differences of viewpoint that exist between authors to indicate genuine divergences of interpretation. Free exchange of perspectives must be the basis for understanding any figure and this is of particular importance in relation to Vico, whose thought has so often in the past served largely as a vehicle for the expression of his supporters' thought » (pp. VII-VIII). Questo principio, espresso da Tagliacozzo e Verene nella prefazione, è il segreto del successo che l'attività spiegata dall'*Institute for Vico Studies* sta ottenendo in America, chiamando a collaborare, in un clima di perfetta tolleranza, tutti gli studiosi di buona volontà, pur correndo generosamente il rischio di sfiorare la confusione babelica per la molteplicità dei gerghi tecnici impiegati.

Diciamo subito che l'importanza di una pubblicazione come questa va misurata con un metro che non può essere strettamente italiano, ma deve essere angloamericano o, per meglio dire, internazionale, data la diffusione universale dell'inglese, il quale ha attualmente la stessa posizione di preminenza che ebbe il francese nell'età dei lumi. Vogliamo che Vico abbia il posto che merita nella cultura internazionale? Ebbene, per ottenere questo scopo, dobbiamo anzitutto renderlo familiare a quella vasta schiera di cultori o curiosi di filosofia che non sono in grado di intendere la nostra lingua, bella quanto si vuole, ma periferica in un mondo dominato da un sistema economico-tecnologico anglofono, dove l'italiano, meno studiato del francese, dello spagnolo e del tedesco, è noto solo a pochi specialisti. Questi sono certo importanti, ma fare affidamento soltanto su loro sarebbe un errore. La fortuna di un filosofo, infatti, ha scarsa rilevanza, finché rimane affidata agli addetti ai lavori, mentre acquista sempre più peso, quando tende ad estendersi, fuori dall'aiuola specialistica, a tutti gli uomini di cultura. Per esempio, tutti hanno un'idea di Kant, Hegel e Marx, sebbene pochissimi (anche tra i filosofi di professione) li ab-

biano letti nei testi originali. Ma quei filosofi tedeschi sono importanti, proprio perché sono diventati parte integrante della cultura occidentale, e pertanto non appartengono soltanto a quei pochi raffinati che conoscono tutte le sfumature del tedesco. Ora la fortuna di Vico è ancora molto inferiore a quella di Kant, Hegel e Marx, ma iniziative come quelle prese da Tagliacozzo possono contribuire a ravvicinare le distanze, rendendo meno ostico alla coscienza internazionale un grande filosofo, che ha lo svantaggio di esprimersi in una lingua eccentrica come l'italiano o in una lingua due volte morta come il latino, il quale sta ormai diventando tanto popolare quanto il paleoslavo. Qui è da riconoscere appunto il merito principale di questa miscellanea, che rappresenterà in ogni caso una prova importante della fortuna di Vico nel secolo XX. Purtroppo gli italiani sono cattivi amministratori delle glorie patrie: basti pensare che le biblioteche pubbliche di Roma, che non sono certo le ultime d'Italia, non si sono curate di procurarsi le traduzioni inglesi delle opere vichiane. Il che vuol dire che una storia della fortuna di Vico nel secolo XX non si potrebbe fare a Roma (fatto piuttosto allarmante, perché rivela la chiusura della cultura ufficiale italiana).

Una volta adottata questa prospettiva internazionale, ci sia lecito esprimere il nostro compiacimento per il massiccio contributo degli studiosi italiani a questa pubblicazione: da Guido Fassò (« The Problem of Law and the Historical Origin of the *New Science* ») ad Alessandro Giuliani (« Vico's Rhetorical Philosophy and the New Rhetoric »); da Gianfranco Cantelli (« Myth and Language in Vico ») a Vittorio Mathieu (« Truth as the Mother of History »); da Maria Goretti (« The Heterogenesis of Ends in Vico's Thought: Premises for a Comparison of Ideas ») ad Emanuele Rivero (« Vico and Wittgenstein »); da Pietro Piovani (« Apoliticality and Politicality in Vico ») ad Angela Maria Jacobelli (« The Role of the Intellectual in Giambattista Vico »). Questi nomi rappresentano il nerbo di ben quattro delle cinque parti, in cui è articolata la miscellanea (*Historical and Interpretative Studies, Vico's Conception of History and Historical Knowledge, Vico, Philosophy and the History of Philosophy, Vico and Topics in Humanistic and Social Scientific Thought e Vico and Praxis*). Ed è certamente merito non piccolo di Tagliacozzo averli fatti parlare in inglese, permettendo così ad un pubblico enormemente più vasto di fruire dei risultati delle loro ricerche. È tuttavia naturale che la schiera più folta di collaboratori sia quella americana, nella quale fa spicco Max H. Fisch, il decano dei vichisti d'oltreoceano, il quale condivide con Thomas G. Bergin la gloria di aver dato una eccellente veste inglese alla *Scienza nuova* e all'*Autobiografia*. Fisch esamina in un breve, ma succoso articolo (« Vico's *Pratica* »), complementare rispetto a quello intitolato « Vico and Pragmatism » della precedente miscellanea, i problemi concernenti la *Pratica*, che nel 1731 il filosofo napoletano intendeva aggiungere, come secondo capitolo, alla conclusione della *Scienza nuova*, ma poi escluse dall'edizione finale del 1744.

Rifacendosi ad un suo precedente saggio (« The Poliscraft », in *Philosophy and the Civilizing Arts*, Athens, Ohio, 1975, pp. 24-48), lo studioso americano mostra come il termine « pratica » appartenga alla epistemologia aristotelica, che distingue tre diversi tipi di scienza: il teoretico (detto anche speculativo o contemplativo), il pratico o attivo e il poetico o produttivo. Questa distinzione riposa non solo sui diversi fini che i vari tipi di scienza si propongono (conoscitivi, pratici e produttivi), ma anche sugli oggetti studiati. Mentre quelli della scienza teoretica, infatti, non sono creati o prodotti da noi, e non possono essere cambiati dalla nostra conoscenza, gli oggetti della scienza pratico-produttiva sono al contrario creati e prodotti da noi, e sono in funzione della nostra conoscenza. Questa concezione aristotelica subì delle modifiche nel corso

della tradizione filosofica occidentale, le quali tuttavia non intaccarono la fondamentale distinzione fra le scienze teoretiche e quelle pratiche. Vico, come risulta dal capoverso 391 della prima *Scienza nuova* (1725), attribuisce alla sua filosofia il carattere di scienza eminentemente pratica, collocandola più sul versante attivo che su quello produttivo. Si può quindi dire che il filosofo napoletano scrisse la *Pratica*, perché, abituato a pensare secondo la classificazione aristotelica delle scienze, voleva prevenire la domanda se la sua nuova scienza delle nazioni fosse contemplativa, pratica o produttiva, dopo essersi avveduto che la seconda edizione del suo capolavoro (1730) risultava assai più ambigua della prima in merito a tale problema. In sostanza la *Pratica* voleva essere una integrazione sbrigativa della seconda edizione della *Scienza nuova* in omaggio alla tradizionale successione teoria-pratica. Perché non venne inclusa nell'edizione definitiva? Secondo l'acuta ipotesi di Fisch, l'atteggiamento vichiano si spiega con il fatto che la *Scienza nuova* è per se stessa incompatibile con la triplice divisione gerarchica delle scienze di stampo aristotelico: « It is a practical science in the sense of bringing replacements for the three practical sciences of the Aristotelian tradition. But it is no more practical than contemplative or productive. It is contemplative, but it contemplates a world we ourselves have made, the world of nations; and that world has not been finished and fixed for our contemplation. It is still in the making — *our* making — and it can be made better. So the new science is productive, and doubly so » (p. 428). Queste interessanti considerazioni costituiscono una sorta di introduzione esplicativa alla prima traduzione inglese della *Pratica*, curata con la solita competenza da Bergin e Fisch.

Al saggio del grande vichista americano, che offre un eccellente esempio di indagine puntuale di storia della filosofia fondata su testi inoppugnabili, si possono accostare quelli di due studiosi britannici, Leon Pompa (« Vico and the Presuppositions of Historical Knowledge ») e W. H. Walsh (« The Logical Status of Vico's Ideal Eternal History »), che affrontano con notevoli risultati il problema della logica vichiana, su cui anche Verene fa alcune intelligenti osservazioni (« Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms »). Altrettanto stimolanti risultano i saggi ispirati dalla nuova retorica di Perelman e in genere dalla recente fioritura di studi retorici, come quelli dell'americana Nancy S. Struever (« Vico, Valla, and the Logic of Humanist Inquiry ») e dell'italo-tedesco Ernesto Grassi (« Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico's Works »). Quest'ultimo, prendendo in esame il rapporto esistente fra il pensiero umanistico e quello vichiano, disegna un'ampia prospettiva di storia della filosofia. Dopo aver preso le mosse da Cartesio, Grassi mostra come la tradizione razionalistica instaurata dal *cogito* abbia raggiunto il suo punto più alto con Hegel, che segna anche l'inizio della parabola discendente del razionalismo, contrassegnata dalla mordente critica di Marx. Ma, prendere atto del sostanziale fallimento dell'idealismo tedesco significa mutare radicalmente la visione generalmente accettata della storia della filosofia: l'inizio del pensiero moderno non coincide più con l'avvento del cartesianesimo, bensì con quello dell'Umanesimo, che fu prima di ogni altra cosa una rivolta contro l'astrattezza del logicismo scolastico. Contro la sistematica denigrazione delle conquiste umanistiche, operata dai rappresentanti del filone razionalistico del pensiero occidentale (dai cartesiani agli hegeliani), Grassi rivendica l'importanza teoretica delle componenti fondamentali dell'Umanesimo, che sono « the prevalence of practice, the importance of jurisprudence and rhetoric, and the philosophical impact of philology and imagination, as well as of common sense » (p. 281). Collocato in questa vasta prospettiva storica, Vico assume la dignità di depositario della scuola umanistica,

cui garantisce una perenne vitalità mediante una concezione del lavoro, che preannuncia quella di Marx. Se il contributo di Fisch è un modello di ricerca analitica, questo di Grassi è un modello di ricerca sintetica.

Meno convincenti appaiono altri tentativi di inserire Vico nella storia della filosofia occidentale. Si prenda, per esempio, il saggio dello studioso israeliano Nathan Rotenstreich, il cui titolo (« Vico and Kant ») sembra promettere chissà quali rivelazioni. Ma, come dichiara subito l'autore, Vico non può considerarsi una fonte di Kant, sicché ci rendiamo conto, fin dall'inizio, di trovarci di fronte ad un gioco intellettuale di dubbia utilità: « The exploration into a possible affinity of ideas, which is not grounded in a biographical or factual dependence of Kant upon Vico. Our procedure will thus be to interpret Vico in the light of Kant and to interpret Kant in the light of Vico » (p. 221). È chiaro che in questo caso non siamo più nell'ambito della storiografia filosofica (analitica o sintetica), ma in quello del *collage* letterario, mutuato da quello pittorico. Analoghe riserve potrebbero avanzarsi per altri accostamenti, come quelli attuati da Howard N. Tuttle (« The Epistemological Status of the Cultural World in Vico and Dilthey ») o da Robert Welsh Jordan (« Vico and Husserl: History and Historical Science »). Ma questi punti deboli, inevitabili in un'opera collettiva di tanta mole, non inficiano la sostanziale validità della miscellanea, ulteriormente accresciuta dai preziosi apparati bibliografici, curati da Michael J. Mooney (« Vico's Writings ») e da Molly Black Verene (« Critical Writings on Vico in English »). Questa ha anche fatto un supplemento (« Critical Writings on Vico in English: A Supplement ») destinato ad uscire nella rivista *Social Research* (Vol. 43, N. 4, Winter 1976), fornendo una prova ulteriore del notevole interesse con cui il mondo di lingua inglese guarda a Vico.

GUSTAVO COSTA

PIETRO ROSSI, *Vico*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di Vittorio Mathieu, vol. II: *Dall'umanesimo a Rousseau*, Brescia, La Scuola, 1974, pp. 585-632.

Il capitolo dedicato a Vico da Pietro Rossi nelle *Questioni di storiografia filosofica* antologicamente presentate nell'opera diretta da Vittorio Mathieu ci sembra uno dei più riusciti: nel complesso, è organico, ordinato, esauriente. Le otto sezioni della « introduzione bibliografica » (pp. 585-593) corrispondono ad altrettante sezioni della « antologia » della critica (pp. 593-632). Esse si distinguono così: 1. « La cultura del Risorgimento e la scoperta di Vico »; 2. « L'interpretazione idealistica: Vico precursore della cultura romantica e dell'idealismo post-kantiano »; 3. « La revisione critica dell'interpretazione idealistica »; 4. « L'interpretazione cattolica: l'ortodossia di Vico »; 5. « Vico e la concezione della storia »; 6. « Vico e le teorie del linguaggio »; 7. « Vico e la scoperta del mondo primitivo »; 8. « La filosofia vichiana nei suoi rapporti con la cultura sei-settecentesca: Vico illuminista o Vico contro-riformista? ». In base a tale criterio di divisione sono scelti, per la I sezione, brani di Cuoco, Michelet, Ferrari, Cattaneo, De Sanctis; per la II, brani di B. Spaventa, Croce, Gentile; per la III, brani di Corsano, De Ruggiero, Fubini; per la IV, brani di Chiocchetti e F. Amerio; per la V, brani di Meinecke, Löwith, Caponigri; per la VI, brani di Cassirer e Pagliaro; per la VII, brani di Auerbach e Paci; per l'VIII, brani di Abbagnano, Berlin, Badaloni, Momigliano, Paolo Rossi.

Nella distribuzione delle pagine selezionate, anche i criteri quantitativi (per le antologie è giocoforza ragionare in questi termini, pure sgradevoli) sono in genere perfettamente giustificabili: il solo ad essere sacrificato è Giovanni Gentile, che, senza dubbio, avrebbe dovuto avere maggiore spazio. Tra gli esclusi, qualche passo di Romagnosi e di Tommaseo sarebbe stato rappresentativo. Ingiusto, forse, è il sacrificio totale della critica positivista: se non Carlo Cantoni, Pasquale Villari avrebbe avuto diritto alla riproduzione di alcuni brani. Fra gli interpreti recenti (e qui bisogna segnalare con plauso il pieno riconoscimento dato all'apporto magistrale del Pagliaro nella valutazione delle dottrine linguistiche del Vico, del loro posto nella storia della linguistica) sarebbe stato opportuno, secondo noi, « antologizzare » qualche luogo tratto dal capitolo su Vico della *Storia della filosofia italiana* di Eugenio Garin e — per segnare il tono di una svolta attuale negli studi — qualche luogo, per esempio, del saggio di Giuseppe Giarrizzo su *La politica di Vico*. Per le indicazioni bibliografiche, sarebbe stato utile ai consultanti aver notizia del *Contributo* della Donzelli (Napoli, 1973).

Quanto alle *collocazioni* all'interno delle sezioni, concordiamo nel riconoscere al Corsano la qualità di iniziatore della « revisione critica dell'interpretazione idealistica », fecondamente all'interno di essa; esiteremmo, invece, a riconoscerla, con pari rilievo, al De Ruggiero, almeno per questa parte della sua *Storia della filosofia moderna*, nel generale contesto. Tuttavia, Pietro Rossi, a p. 589, chiarisce il suo punto di vista sostenendo: « Chi si è spinto più avanti nel processo di revisione dell'interpretazione idealistica è (...) probabilmente Guido De Ruggiero, che nel volume *Da Vico a Kant* (...) ha dimostrato che l'estetica vichiana è non già una dottrina della poesia ma una dottrina del mito ». (Il precedente di questa osservazione va cercato nella *Nota bibliografica* che lo stesso Rossi scrisse per il Vico curato dall'Abbagnano nei « *Classici italiani* » dell'Utet, Torino, 1952, pp. 35-36). Non vorremmo che, lette a distanza, le tesi del De Ruggiero assumessero un senso diverso da quello che forse ebbero e vollero avere. Lo spunto, però, è interessante e meriterebbe uno specifico approfondimento: chiarito, potrebbe risultare più convincente di quello che, a prima vista, appaia adesso. In proposito, è forse il caso di sospendere il giudizio, in attesa di una indagine che sia dedicata specificamente a tutte le pagine di De Ruggiero su Vico, da rileggere nel loro insieme, sistematicamente.

P. P.

KARL OTTO APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, Il Mulino, 1975, pp. 502.

La traduzione italiana di un'opera del 1963, tanto più meritoria se si riflette che le altre numerose pubblicazioni dello studioso tedesco non sono ancora state tradotte, immette ora nel circolo della cultura nostrana una lettura del Vico che, seppure non del tutto originale, riconferma una volta di più come, a dirla con lo stesso Apel, l'autore della *Scienza nuova* « occupi una posizione-chiave in campo (linguistico)-filosofico anche nella presente situazione » (p. 129). Non per nulla l'*excursus* che da Dante conduce a Vico riflette l'uso tipicamente tedesco di ripercorrere la storia del problema (in questo caso il mutare dell'idea di lingua) per potere poi affrontare con maggiore consapevolezza i quesiti sorti nel mondo contemporaneo. L'intento della chiarificazione dei presupposti, realizzatosi con « una storia della concezione occi-

dentale del linguaggio » (p. 83), nasce quindi da un serrato dibattito che, coinvolgendo di volta in volta Wittgenstein, Morris, Heidegger, Gadamer, chiama in causa il pragmatismo linguistico e la filosofia trascendental-ermeneutica, per interrogarsi sulle possibilità di risolvere il conflitto tra le cosiddette 'due culture'. Tale problema, a livello di metodo, si ripropone nella differenza tra epistemologia, propria delle *Naturwissenschaften*, ed ermeneutica, piú attinente alle *Geisteswissenschaften*. Di queste due *Weltanschauungen* — e l'insistita terminologia diltheyana non è del tutto casuale a proposito di Apel —, la concezione tecnico-scientifica del linguaggio, oggi dominante presso il positivismo logico, si ritroverebbe storicamente nel nominalismo medievale, che in età barocca si salda alla semiologia della *mathesis universalis*. Piú articolate sono le premesse del pensiero linguistico trascendental-ermeneutico, costituitosi, secondo Apel, « dalla reciproca compenetrazione del motivo trascendentale della mistica del *logos* precipuamente tedesca e del senso storiografico-filologico dell'umanesimo linguistico, originariamente romano-italiano » (p. 85). E poiché il Vico, come è ripetuto piú volte, è l'« esecutore testamentario » del suddetto umanesimo linguistico (p. 106 e 128), si comprende subito il ruolo centrale che egli ricopre nella ricostruzione. Che il Vico sia stato « l'ultimo degli umanisti » non è una novità: la definizione risale infatti, tra gli altri, al Toffanin, fonte autorevole di Apel, e al Giusso; diviene però originale il parallelogramma delle forze che nella cultura tra Sei e Settecento si verrebbe a costituire per l'influenza sull'umanesimo oramai in crisi esercitata da una parte dai vettori dei programmi baconiani e leibniziani della *mathesis universalis* e dall'altra dalla fortuna goduta, specie dopo la Riforma protestante, dalla « mistica del *logos* », secondo cui il linguaggio, essendo diretta emanazione divina, non ha piú bisogno della precettistica retorica. Proprio quando la tradizione dell'umanesimo, caratterizzata da una prospettiva formalistico-retorica, cede il posto all'enciclopedismo secentesco del *polihistor*, il Vico si vale appunto delle acquisizioni della tassonomia barocca per rivestire di coerenza filosofica le rapsodiche pronunzie formulate dagli umanisti intorno alla lingua: da questo punto di vista, il disegno di Apel rende ancora piú sorprendente il disinteresse che Michel Foucault dimostra verso il Vico, laddove nell'*archéologie du savoir* ne sarebbe richiesta una presenza assai marcata.

Parafrasando il titolo di un saggio del De Mauro, anche per Apel si assiste nel Vico al passaggio dalla retorica allo storicismo linguistico, attuandosi la moderna « convergenza fra scienza della letteratura, indagine sui miti, scienza contenutistica del linguaggio e psicologia del profondo » (p. 183). Eppure, per quanto lo studioso tedesco scorga in talune istanze vichiane una consonanza con i progetti ermeneutici di un Humboldt (p. 476), la *Scienza nuova* conclude piuttosto il grande ciclo dell'umanesimo e, vera « civetta della Minerva della cultura italiana rinascimentale » (p. 408), si distanzia dai romantici della Germania, che viceversa sono i fondatori di una nuova epoca letteraria. In sostanza, per rifarsi a un'espressione meno fantasiosa del Piovanini, anche secondo Apel il Vico « entra nell'Illuminismo con lo spirito umanistico che gli consente una sua particolare, diretta fedeltà, nella sostanza, allo spirito del Rinascimento ». Per questo, chiunque abbia familiarità con le pagine vichiane ritrova nei capitoli consacrati alla stagione piú ricca dell'umanesimo motivi tematici che confluiranno nella *Scienza nuova*: anche senza l'esplicito rimando di Apel, si comprende subito che la tesi inclusa nel *De Inventione* ciceroniano secondo cui la lingua è strumento di civiltà, il primato concesso da Dante alla lingua ebraica, i miti di Anfione ed Orfeo, deciftrati nelle *Familiars* del Petrarca come simboli dell'umanità che diviene civile, l'esistenza dei poeti-teologi ipotizzati dal Salutati, la polemica di Lo-

renzo Valla contro il latino di Averroè e Avicenna, l'interpretazione allegorica proposta da Giordano Bruno del mito di Atteone, lo studio dei geroglifici da parte di Bacone, le soluzioni etimologiche di Leibniz intorno a voci quali *ricos bombres* e *legere* sono gli antecedenti piú vistosi che il Vico desume, magari senza neppure saperlo, da un'eredità umanistica divenuta oramai topica. Ma ad animare i contorni di un disegno così lineare intervengono nel quadro proposto da Apel le due componenti affermatesi in Italia nell'età barocca: l'idea di *mathesis universalis* e la mistica del *logos*. Con la prima teoria, si innesta nel pensiero vichiano il principio del *verum-factum*, per le cui fonti Apel, avendo scritto quest'opera prima dei dibattiti promossi dal Löwith e dal Mondolfo, si deve limitare ai risultati esibiti dal Croce. Vi aggiunge però, con un'integrazione significativa, il nome di Nicola Cusano che, da lui già studiato in precedenza (*Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», I (1955), pp. 220 e segg.), avrebbe appunto «enunciato il principio metodologico partendo dal quale Leibniz acquisirà i fondamenti della *mathesis universalis* e tutta la scienza esatta dell'èvo moderno» (p. 103). Comunque l'incidenza del metodo proprio della matematica e, in senso lato, delle scienze della natura giocherebbe nel Vico un ruolo soltanto negativo; servirebbe cioè come stimolo per l'erezione di un'ermeneutica che, con la stessa dignità scientifica, possa decifrare quello stesso mondo umano investigato, ma senza un metodo esplicito e quindi senza consapevolezza, dagli umanisti. Affiora qui in Apel un inconscio parallelo autobiografico con il Vico, se è vero che, come suggerisce lo stesso titolo di un suo severo censore (Cfr. D. FREUNDLIEB, *Hermeneutics versus Philosophy of Science. A Critique of K.-O. Apel's Attempt at a Philosophical Foundation of the Humanities*, in «Poetics», IV (1975), n. 13, pp. 47-105), egli vuole contrapporre alla filosofia della scienza un canone ermeneutico valido per le scienze umane. È forse con questa auto-identificazione che si può motivare da una parte la simpatia per il Vico e dall'altra qualche sia pur lieve forzatura, come quando Apel ritiene, in una rigida contrapposizione a Galileo, che il Vico, in quanto umanista, abbia «sotvalutato l'astratta scienza naturale dell'epoca barocca» (p. 301). Tuttavia è vero che nella storia dell'idea di lingua la reazione al linguaggio artificiale della matematica, analizzato da quel Leibniz che in Apel pare incarnare la figura di anti-Vico di solito impersonata da Cartesio, provoca nella *Scienza nuova* lo studio delle lingue materne, in un ampliamento storico, e quindi genetico, della ricerca umanistica, limitata alla fase in cui la lingua, già espressione di convenzioni sociali, è controllata dai canoni della retorica. Di questa estensione dell'orizzonte, in Italia chiarita in modo esemplare dal Pagliaro, Apel fornisce persino una 'pruova filologica', consistente nel fatto che mentre Lorenzo Valla ricerca ancora le *elegantiae* della lingua latina, il Vico, dopo i precedenti di Giulio Cesare Scaligero e di Francesco Sanchez, ricostruisce la sapienza italica dalle 'origini della lingua latina', cimentandosi in una conoscenza di tipo eziologico teorizzata proprio con il *verum ipsum factum*. Si potrebbe obiettare che, specie dopo gli studi del Garin e della sua scuola, questa evoluzione non rende piena giustizia all'umanesimo italiano del quattrocento, ma a questo punto lo schema di Apel prevede, come secondo fattore di innovazione, la confluenza nel pensiero vichiano della mistica del *logos*, con cui il sorgere del linguaggio, motivato 'per natura' e non 'per convenzione' (poiché consiste in un rapporto di necessità tra il messaggio e il referente), giustificerebbe, nell'ipotesi del *Logos* divino che crea il mondo, la portata ermeneutica delle lingue storiche, legate fin dalle origini al mito e alla religione.

Nella storia dell'umanesimo linguistico, la posizione del Vico condense-

rebbe nelle sue stesse fasi evolutive il valore di una sintesi sintomatica, perché il suo atteggiamento passerebbe da un'apologia dei contenuti educativi della retorica, sostenuta nel *De studiorum ratione* con la priorità cronologica e logica della topica sulla critica, a una sua comprensione storica, per avere distinto tra il genuino apparato mitologico, arcaico e sincero, e l'eredità umanistica, allegorica e riflessa, sino a giungere da ultimo a un vero e proprio superamento dell'umanesimo con il concetto del linguaggio come rivelazione (p. 478). Da questo trapasso si colgono in trasparenza le fonti di Apel: l'accento sull'allargarsi dell'orizzonte antropologico del Vico rispetto all'umanesimo e, nello stesso tempo, l'autonomia nei confronti degli idealisti tedeschi risentono dei contributi noti dello Auerbach, mentre la ripresa della dicotomia tra topica e critica, così come è enunciata nel *De studiorum ratione*, si rifà ad Ernesto Grassi, di cui, se in traduzione italiana è giunto soltanto qualche saggio in riviste come l'« Archivio di filosofia » (1969, n. 1, pp. 109-121 e 1977, pp. 67-94) o « La cultura » (1974, n. 3, pp. 280-296), non vanno dimenticati la *Verteidigung des individuellen Lebens* (Bern, 1946), o il trattato che discute *Vom Vorrang des Logos* (München, 1939), o il capitolo V di *Humanismus und Marxismus* (Reinbek bei Hamburg, 1975), dove il Vico assume un posto di rilievo quale filosofo del linguaggio. Sullo sfondo, nel programma di fondazione scientifica dell'ermeneutica, l'insegnamento kantiano pare incidere senza le mediazioni di Schleiermacher o di Dilthey, complicato piuttosto dalle istanze esistenzialistiche di Heidegger. Intanto però, secondo la ricostruzione del Freundlieb, l'Apel dei saggi più recenti, da poco raccolti in due volumi sostanziosi (*Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main, 1973), è venuto ad avvicinarsi a Gadamer e a Habermas, la cui impostazione sociologica lo ha in parte allontanato da Heidegger. Ma, nella conversione dalla dinamica storica all'organizzazione sistematica, gli ultimi scritti di Apel lasciano in ombra il profilo del Vico. Tuttavia, nell'appassionato sforzo di garantire alle scienze umane un loro statuto scientifico, la *Scienza nuova* si dispone ancora implicitamente quale consolante demiurgo.

ANDREA BATTISTINI

ARNALDO MOMIGLIANO, *Gibbon from an Italian point of view*, in « Dædalus », 105, 3 (estate 1976), pp. 125-35; Id., *E. Gibbon fuori e dentro la cultura italiana*, in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », s. 3^a, VI (1976), pp. 77-95.

Momigliano si chiede, con pertinente rigore, « come conciliare la presenza continua di Gibbon nella nostra cultura con la scarsità quasi incredibile di discussione su di lui ». E scrive, da una di quelle prospettive insolite che egli predilige, un affascinante contributo alla storia culturale italiana dell'800. Posto che al centro del dibattito storiografico (e non solo storiografico) si pongono i caratteri e i temi del Medioevo italiano, Momigliano sottolinea in che misura, « a restare in ambito italico, Gibbon poteva essere considerato superfluo, quando si ricorresse alle sue fonti italiane », da Muratori a Giannone, — e ciò su uno sfondo costituito da « la posizione ambigua e pure dominante di Vico nella cultura italiana dell'Ottocento » (pp. 90-94).

Distintamente, a Gibbon ed a Vico, Momigliano aveva già dato originale ed attenta riflessione: il suo *Gibbon's contribution to historical method* è del 1950, del '66 *Roman 'bestioni' and Roman 'eroi' in Vico's Scienza Nuova*. Eppure gli ultimi contributi portano, e non solo per la singolarità del taglio,

nuove riflessioni e provocazioni: « Gibbon non è mai interessato esclusivamente a istituzioni ...; ed è perciò particolarmente difficile definire ciò che egli intenda per *freedom*. Forse è questo uno degli ostacoli che ... lo persuase ad abbandonare intorno al '70 il progetto di scrivere una storia della libertà degli Svizzeri. Ma d'altro lato è indubbio che egli crede alla progressiva diffusione della libertà ». « Gibbon non aveva certo nessun desiderio di vivere in un mondo senza autorità ... È presumibile che Gibbon ... non volesse vivere in un mondo senza cristianesimo ». In Bisanzio Gibbon cerca soltanto la decadenza e perciò trova soltanto la decadenza. Ciò che piuttosto è curioso, perché contraddittorio, è che questa decadenza è statica.

Il centro del suo discorso resta tuttavia Vico. Ché Vico e Gibbon « concepirono la caduta dell'impero romano e il Medioevo in modi non conciliabili »: « The basic difference between Vico and Gibbon was, of course, that Vico was interested in barbarism as the root of civilization itself and studied barbarism not as a problem of degeneration but as the matrix of language, poetry, law and ultimately of reason. Conversely he realized ... that too much reason could lead back to barbarism: there was such a thing for him as the 'barbarie della riflessione'. He had arrived at these conclusions by drastically separating sacred from profane history. Leaving revelation and truth to the Jews, he set himself the task of exploring the mind of the pagan *bestioni* who had forgotten or never known the revealed Truth. This was not in conflict with Catholic dogmas as he knew them ... All the same Vico's Providence was certainly not conventional in its operations. Stimulated by their appetites which were their secret providence, men had traversed the age of the gods and the age of the heroes to emerge into *the great age of the reason* which had been to Roman Empire ... They had left behind the stage in which (witness the Twelve Tables) even law was a 'seioso poema'. In the Roman Empire, jurists formulated model laws for enlightened subjects. Vico did not dream of preferring barbaric law to Roman law. *But reason was insufficient to keep control beyond a certain point*. Barbaric laws had come as an unavoidable *ricorso* ... The very totality of the *ricorso* implied a new birth, an explosion of new creative energies: Vico just took it for granted that the new development was in a Christian context. It may surprise us that Vico felt no difficulty, indeed no problem, in joining barbarism with Christianity ... What his exposition conveys ... is the sense of a positive start with the fall of the Roman Empire: the *ricorso* made modern Europe, and modern Europe was Christian » (pp. 128-30). Nel sottolineare il carattere 'ambiguo' dell'accostamento in Vico tra cristianesimo e Medioevo, Momigliano vi trova anche la spiegazione dello scarso interesse per Vico nella cultura italiana del '700; mentre nell' '800 la sua proposta « diventava accettabile a chiunque, dentro e fuori del cristianesimo [Manzoni come Cattaneo o Ferrari], intendesse riconoscere la funzione civilizzatrice del cristianesimo nel Medioevo ». Così non c'era spazio per il contributo più originale di Gibbon, il giudizio sul cristianesimo dei primi secoli; e Vico poteva contribuire in misura determinante a tener fuori Gibbon « da ogni seria discussione su quel che la caduta dell'impero romano ed il Medioevo realmente fossero stati » (p. 94).

La particolare prospettiva che Momigliano ha scelto per cogliere alcuni aspetti importanti della cultura italiana tra '700 e '800 rinvia pertanto ad un appropriato discorso sulle ragioni della 'fortuna' di Vico, discorso che solo in parte è stato fatto. Per esso vanno considerati soprattutto il taglio ideologico che nella seconda metà del '700 assume in Italia la lotta antifeudale, i suoi successi ed i limiti; e per il primo '800 il lento e contraddittorio emergere in Italia di 'ceti medi' nella campagna e nella città, ed il nuovo rapporto che

si instaura tra la campagna e la città (ed il vario atteggiarsi della Chiesa ufficiale di fronte a queste trasformazioni, e la diversa risposta che gruppi dirigenti di diversa consistenza danno all'esigenza di equilibrio tra cattolicesimo istituzionale e *religion vécue*). Restando all'interno dell'esegesi della riflessione di Vico, mi pare acquisito in virtù delle notazioni di Momigliano — anche se merita analisi più approfondite — l'*ambiguo* rapporto tra cristianesimo e barbarie nel Medioevo, che, proiettato all'indietro (dal *ricorso* al *corso*), cancella d'un tratto, l'ampio contenzioso europeo sulle origini e la natura del vero cristianesimo.

GIUSEPPE GIARRIZZO

ROBERTO ESPOSITO, *Vico e Rousseau e il moderno Stato borghese*, Bari, De Donato, 1976, pp. 173.

L'autore, come appare qua e là da qualche osservazione fine, deve avere del talento. Ma il libro non gli dà occasione di dimostrarlo. Il metodo seguito e il modo di scrivere gli vietano tassativamente una ricerca precisa che possa apportare specifici contributi. Chiuse dentro un gergo di gruppo, le pagine sembrano non voler stabilire un contatto essoterico coi lettori non iniziati, i quali, così, sono scoraggiati, quasi esentati, da uno sforzo di comprensione che, a conti fatti, non appare né sollecitato né gradito. Il sommario del libro, da solo, lo prova. Dopo una Premessa e una Introduzione, i tre capitoli (« Essere e coscienza »; « Scienza del finito e storia dell'esistenza: l'ideologia come prodotto »; « Logica dell'essere come critica dell'apparire: l'ideologia come produzione ») della Parte Prima (« Coscienza e tempo ». « La minaccia del presente ») si articolano in paragrafi intitolati: « Presenza del concetto e logica del movimento »; « Dialettica dell'Origine e critica del finito »; « Le ragioni dell'utile »; « Scienza umana e/o ideologia »; « La ricostruzione epistemologica del certo »; « Sapere separato e genesi del dominio »; « Astrazione e struttura dell'assenza »; « L'ideologia come produzione ». I due capitoli (« La teoria dello Stato: dalla libera violenza alla libertà violenta »; « Il tempo della differenza ») della Parte Seconda (« Tempo e Stato », « Presente e politica ») a loro volta si articolano in paragrafi intitolati: « Per una storia dello sviluppo », « Ragione eguale e violenza », « Stato e dominio », « La fine del tempo », « Vico e il tempo storico europeo »; « La doppia circolarità », « Differenza e critica del tempo », « Origine logica e continuità del tempo sociale », « La società ineguale », « La forma dell'astratto e il tempo della differenza ». La terminologia già dice come il discorso dell'autore si sovrapponga a quello di Vico e Rousseau fino a coprirlo. Tuttavia, a cercare di sollevare il fitto velame delle formule, ci si accorge che l'Esposito tende non tanto ad appoggiarsi al ragionamento dei due classici inopinatamente chiamati in causa quanto a prescindere o a prenderlo in considerazione soltanto per indirette allusioni, fondate su numerate citazioni che, appunto, rimangono tali, galleggiando rischiosamente su una superficie di bassi fondali: non sono — e non vogliono essere — giustificazioni di un ragionamento che, in sistematica profondità, se ne documenti e se ne sostanzi. L'Introduzione ci avverte: « ... Il saggio intende tagliare in trasversale, nella produzione dei due autori, una serie di temi dominanti, e leggervi attraverso categorie teoriche capaci di liberare il senso più profondo che li carica e preme sotto la compattezza opaca dell'idea » (p. 15). Ma i testi di Vico e di Rousseau, più che « tagliati » secondo il proposito, appaiono sforbiciati con scelte che vogliono essere rappresentative, ma al lettore

sembrano, spesso, del tutto casuali. Esclusa ogni ricostruzione delle posizioni dei classici, si vuole seguire il metodo del « campione »? Simile lettura può piacere, può dispiacere; ma è una maniera di leggere. In tal caso, però, il « campione » va giustificato nella sua presunta rappresentatività, da dimostrare. Se non si vogliono seguire i criteri della storiografia si devono seguire quelli della statistica; se no, dal dominio della scienza si passa ai capricci della pura fantasia. Se no, l'ingiustificato è arbitrario e rimane tale dalla prima citazione all'ultima.

Il fatto è che, nel ricorso alle « categorie teoriche » evocate, Vico e Rousseau sono puri *nomina*. A inseguirli per i vari capitoli si perde tempo, rischiando di passare dalla onnipresente categoria del « tempo storico » alla categoria del tempo perduto (non in senso proustiano). Abbiamo tentato l'inseguimento nei punti che promettevano delle impostazioni intelligenti di discorso, all'apparenza tali da forare il tenebroso spessore dell'oscurolologia atramentaria. Ci ha interessato l'accenno alla « dialettica dell'Origine », ma siamo rimasti con le nostre curiosità inappagate. Perché, per esempio, una volta impostato il parallelo, l'uso esclusivamente logico del metodo genetico di Rousseau, notato dalla critica, non è confrontato da vicino con l'uso storico fattone da Vico? (p. 43). Perché questa storicizzazione non è messa in relazione con la « socializzazione » conoscitiva frettolosamente accolta e respinta a p. 64, a proposito del « certo » nella fondazione vichiana dell'« ideologia »?

Il lettore non deve tentare di mettere ordine dove non c'è. Oltre tutto, non è compito suo. Il lettore deve constatare che Vico e Rousseau, nella realtà della loro ricostruita problematica, sono assenti nel libro. La relazione tra i due classici è, in sé, degnissima d'essere studiata: in quali termini, in quali limiti, oggi se ne possa parlare è stato spiegato magistralmente da Eugenio Garin in questa rivista (*A proposito del rapporto fra Vico e Rousseau*, 1972, II, pp. 61-63) in una nota che additava importanti argomenti e rinvii critici, dei quali nel libro dell'Esposito non c'è traccia.

Nel libro, Vico e Rousseau sono fragili pretesti di un ragionamento non loro. Se, invece di Vico e Rousseau, vi si parlasse — fungibilmente — di Bayle e Giannone o di Montesquieu e Beccaria, tutta la struttura dell'opera potrebbe rimanere intatta con la sola sostituzione di un leggero strato di citazioni più o meno abilmente manipolate e variamente cosparse. Il « tempo storico », che accomunerebbe le personalità speculative sotto il romantico segno zodiacale dello *Zeitgeist*, è un assoluto neo-spaventiano che è categoria davvero onni-assolutoria. Assai più che in Spaventa, i filosofi — liberati da ogni gravitazione — ballano dentro il secolo saltando di vetta in vetta. Le determinazioni sono lasciate agli « storici » o alle indagini « filologiche », ritenute subalterne, menzionate quasi a caso, con svagata condiscendenza (eppure, il breve paragrafo in cui, alle pp. 123-130, l'Esposito, *en glissant*, fa conto di qualche rara questione dibattuta nella letteratura recente su Vico e il suo tempo è il solo in cui, finalmente, uno spazio storico sia sotto i piedi del filosofo, lasciando almeno trasparire il sospetto che lo « Stato borghese » in formazione a Napoli sia ben diverso dallo « Stato borghese » in formazione in Francia).

La verità è che a snaturare tutto il « taglio » del discorso è proprio il « tempo storico », scelto, singolarmente, come categoria destoricizzante. Filosofizzare la storia è impresa ardua: non c'è logica che veramente vi riesca, come Hegel esemplarmente apprese, a spese sue e altrui.

Il tempo storico non è una melassa in cui qualunque frutto — anche il più acerbo — possa essere candito. È una realtà complessa di lotte in cui agonisticamente vivono, più contraddittoriamente che unitariamente, impulsi differenti, ciascuno con propri caratteri, in un intreccio aggrovigliato che tocca all'interprete pacatamente districare, pazientemente analizzare. È una lotta di

idee, di interessi, di passioni, di classi, di gruppi, di società, quindi di uomini. Perciò non è spiegabile attraverso stereotipi intellettualistici, ma attraverso indagini individualizzanti, immerse nella situazione variegata in cui il « tempo » di volta in volta esaminato, si sia storicamente determinato. D'altro canto, se l'evocazione frequente di Marx non abbia insegnato all'indagatore questo, non si capisce quale funzione espleti. L'alto patronato di Marx dovrebbe favorire il contatto con le strutture del « tempo storico » determinato nelle varie situazioni e dovrebbe fuggire ogni amore di astrattezza, ogni restaurato begriffismo compiaciuto di sé.

PIETRO PIOVANI

RAFFAELE AJELLO, *Arcana Juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene editore, 1976, pp. XIV-446.

Che gli storici del diritto stiano offrendo, da tempo, dei contributi sempre piú importanti per una ricostruzione meno astratta, deformata e parziale di molte vicende o « processi » essenziali della nostra storia culturale è un dato di fatto già acquisito, anche se tuttora non bene analizzato nel suo significato metodologico piú profondo. Gli esempi e gli autori ai quali potremmo riferirci sono, infatti, ormai abbastanza numerosi e spesso degni di un'attenzione del tutto particolare anche da parte di chi lavora in campi di ricerca meno specialistici. Per tacere di studi di contenuto o interesse piú determinato, basterebbe pensare a iniziative di ampia portata, come i benemeriti « Materiali per una storia della cultura giuridica moderna » che Giuseppe Tarello sta pubblicando dal 1971, o come i « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno » e la relativa collana di studi diretta da Paolo Grossi che hanno raccolto e raccolgono i risultati di indagini assai suggestive, dalle quali emergono nuovi moduli interpretativi e proposte di analisi sinora sfuggite agli storici della filosofia, della letteratura o della politica. Né si può, d'altro canto, dimenticare i molti debiti di riconoscenza che gli storici della cultura hanno contratto con Bruno Paradisi e con gli studiosi formati dal suo lungo, esemplare insegnamento, sulla linea di un metodo così limpidamente indicato nella sua *Apologia della storia giuridica*. A questa « scuola » appartiene, appunto, anche Raffaele Ajello, uno storico ben noto a chi si occupa della storia della cultura italiana del Seicento e del Settecento, specialmente dei suoi ambienti e tradizioni « meridionali ». Sicché mi sembra piú che ozioso ricordare ai lettori di questa rivista i suoi interventi sia nella discussione di fondo sul carattere e significato storico di quella cultura, sia nel dominio specifico degli studi vichiani o giannoniani, affidati a indagini sempre sostenute da una rigorosa coscienza filologica, da un senso lucido e preciso delle situazioni sociali e politiche, e, soprattutto, dal proposito di sviluppare quel modello di storiografia « istituzionale » che non ha avuto ancora, in Italia, esiti e risultati adeguati.

Del resto, anche i saggi raccolti in questo volume rispondono ad un'esigenza storiografica coerente ed organica; e, sia che si tratti di lavori di carattere sintetico e con prevalenti intenzioni metodologiche, oppure di analisi volte ad esaminare, in modo piú diretto e specifico, « l'esperienza del diritto e della pubblica amministrazione », o, ancora, di ricostruzioni di personalità e di ambienti particolarmente rappresentativi, mirano tutti a un disegno complessivo, articolato intorno all'effettiva « centralità » del momento giuridico. Ma il fatto piú importante per il lettore « profano » è che l'Ajello considera

sempre la « storia giuridica » nel suo nesso con la « storia generale », riconoscendo — è vero — l'autonomia del suo oggetto « specifico », e, tuttavia, individuando chiaramente nella « *scientia juris* » anche il « veicolo delle ideologie e degli interessi economici e politici dei giuristi », in una prospettiva che eviti la scomparsa dei « fatti accaduti » dietro « favole edificanti » o la sostituzione di « ipotesi... idealità... speranze » alla « realtà di fatto ». Ciò non gli impedisce, d'altra parte, di essere ben consapevole che gli storici politici, avvezzi a considerare il dato giuridico come « un'astratta regola dell'agire », sono portati troppo spesso a trascurarlo, senza utilizzare le sue effettive capacità di esprimere « la realtà che l'ha ispirato ». E l'Ajello ha perfettamente ragione quando ammonisce che così si dimentica « un aspetto indispensabile alla ricostruzione del passato nella sua complessità », perché « l'elemento giuridico... ebbe un'importanza determinante durante l'antico regime, sia quale forma di organizzazione di una società ancora in larga misura fiduciosa negli schemi definitivamente precostituiti, nei valori oggettivi, materia di scienza imparziale », sia « come cultura dell'amministrazione tecnica, e quindi veicolo della sua ideologia e forza coesiva della componente sociale giuridica preburocratica ». In effetti — e mi sembra che le sue parole meritino il più deciso consenso — le « forme giuridiche esprimono interessi, comportamenti, valori » che non sono propri soltanto d'individui isolati, né di élites ristrette, bensì di « forti componenti politiche e sociali », particolarmente radicate nel tessuto storico della vita italiana. Sicché la stessa tendenza dominante alla deformazione « formalistica » e tecnicistica del diritto, tipica della cultura giuridica italiana, deve trovare una vera spiegazione storica, capace, a sua volta, di far luce su molti fenomeni e crisi culturali. Il « formalismo giuridico tecnicistico » ebbe, infatti, « precise ed importanti funzioni nell'organizzazione della società d'altri tempi, in particolare nei secoli che videro il formarsi dello Stato moderno ed il nascere di garanzie giuridiche », magari ancora paternalistiche e patriarcali, eppure già « sottratte all'arbitrio ecclesiastico, feudale e delle corti ». Fu, anche, al tempo stesso, uno strumento di organizzazione sociale e di « ascesa dei ministri togati e del ceto civile nell'età moderna ». Ma questa sua funzione storica, che l'Ajello giudica evidentemente positiva e, in certa misura, benefica, non impedì che le « dottrine giuridiche culte », mentre aspiravano all'ideale di scienza universale e obiettiva o perseguivano « elevati valori etico-religiosi », lasciassero poi spazio a « dottrine prammatiche », sempre obbedienti a interessi particolari o si rivelassero impari di fronte al compito di risolvere i « problemi specifici dell'ingiustizia materiale ». Per lo Ajello, si tratta, insomma, di un fenomeno molto complesso, rispondente « a contrastanti esigenze, nello stesso tempo teoretiche, di politica del diritto ed attinenti alla dinamica degli *status* e dei ceti »; e, quel che più conta, si tratta anche di un processo ideologico di lungo periodo destinato a rinnovarsi nel formalismo giuridico ottocentesco e nella tendenza della « *scientia juris* » alla « perfezione logico-formale ed erudita », all'« armonia », all'« autarchia » ed al « rifiuto di tutto ciò che era transeunte e precario ». Quali siano state le conseguenze di un simile atteggiamento, specialmente in un paese come il nostro ove si sono installate le strutture burocratiche più rigide, lente e legate al passato, è, poi, detto dall'autore in pagine particolarmente felici. È naturale che, in questa prospettiva, acquisti singolare importanza la rivolta illuminista contro il formalismo giuridico che, infrangendo i « ricchi paludamenti » della « *scientia juris* » umanistico-barocca, « pose per la prima volta il problema moderno di una macchina giudiziaria che obbedisse a valori ideali senza esserne paralizzata, fosse efficiente senza esser tirannica, funzionasse dando conto di sé ». Come scrive l'Ajello (che, tra l'altro svolge opportune considerazioni sulla

necessità di ben distinguere l'ideologia della borghesia d'*ancien régime* dalla ideologia borghese *tout court*) l'esperienza illuministica del diritto ebbe, dunque, un significato « eminente e centrale », ben diverso da quello che le è stato attribuito « dai giuristi che credono di avere interessi ed attitudini storiografiche ». Ma anche questa crisi, giunta all'epilogo nella seconda metà del Settecento, non può trovare la sua retta interpretazione che in quadro estremamente ricco ed articolato della società di *ancien régime* che tenga conto della dinamica reale dei gruppi, degli ordini, degli « status », dei loro rapporti e conflitti oggettivi, non meno che dei procedimenti tecnici e delle strutture giuridiche in cui questi cercavano i propri strumenti di confronto e di « composizione ».

Mi sono soffermato a lungo sui presupposti metodologici di questo libro perché mi sembrano indispensabili per intendere il significato dei singoli saggi ed il modo in cui essi si dispongono all'interno di un ordito comune. Naturalmente, il carattere specialistico di questa rivista non mi permetterà d'insistere nella lettura di quei lavori di carattere più generale e complessivo che affrontano, tuttavia, grandi temi di fondamentale importanza per la comprensione di certi caratteri di fondo della cultura meridionale dell'età vichiana e di gran parte del Settecento. Ma, anche nei limiti di brevi annotazioni, non si potrà prescindere dall'indicare almeno alcuni punti di riferimento essenziali indispensabili anche per l'intelligenza dei contributi più specifici. Così, l'ampio saggio su « Legislazione e crisi del diritto comune nel Regno di Napoli: il tentativo di codificazione carolino » non è soltanto un contributo di prim'ordine alla storia di un'ambizioso tentativo destinato alla sconfitta, quanto piuttosto uno « spaccato » della cultura giuridica meridionale, dei suoi atteggiamenti, reazioni e crisi al confronto con i problemi reali della società e il progetto di una modernizzazione delle strutture portanti del potere. L'Ajello, in effetti, tocca argomenti di grande e decisivo rilievo, come il rapporto dei giuristi con l'assolutismo, il dualismo insuperabile tra l'ordine prammatico e tradizionale, « prodotto da un fluido ed oscuro processo di adattamento », e le « finalità di semplificazione, di certificazione e di rinnovamento » implicite nell'ideale di un testo normativo unico, il rapido fallimento dei tentativi sia nel campo della giurisdizione, sia in quello della legislazione e il ripiegare dei giuristi di mestiere sulle posizioni tradizionali o l'approdo alle soluzioni giusnaturalistiche, inevitabilmente elusive quando non erano sostenute da un'adeguata volontà politica. Nondimeno, al di là delle vicende politiche, degli interventi teorici, dei giudizi e delle polemiche sulla situazione legislativa e giudiziaria del regno (come le pagine amaramente realistiche di Bernardo Tanucci), emerge subito un dato essenziale con il quale credo che dovranno misurarsi, dopo questo studio, anche gli storici della vita intellettuale e politica del primo periodo « borbonico »: il « solco » ormai « invalicabile » che separava i giuristi di professione dalla restante cultura, il contrasto insuperabile tra coloro che dovevano pur fare i loro conti con il sistema vigente ed i suoi formalismi e gli altri che « potevano pensare ai sistemi futuri, i politici, i giuristi teorici, i filosofi, gli economisti ».

È questo, del resto, un tema che domina anche il secondo saggio « Formalismo e storia del diritto moderno », nel quale sono riprese e sviluppate storicamente alcune delle idee centrali che abbiamo già illustrato. Indicando nel « formalismo tecnicistico e idealistico » un fenomeno tipico della cultura tardoumanistica e barocca, l'Ajello definisce lucidamente i motivi storici e, in ultima analisi politico-sociali, che spiegano l'insistente concentrazione degli interessi giuridico-scientifici sul diritto romano, la tendenza a rifugiarsi nella pura teoria e la prevalenza di forme giurisdizionali sempre più arbitrarie di

fronte ad una legislazione occasionale e frammentaria, spesso « incolta » e inadeguata. Ma la sua analisi va ancora piú a fondo quando mette a fuoco le « difficoltà paralizzanti » che, sino all'età illuministica, hanno caratterizzato la scienza giuridica italiana e le individua nella « fede pacificante nella sostanziale immutabilità delle strutture giuridiche » e nell'identificazione di queste con quelle « elaborate dalla tradizione scientifica romanistica ». Che una simile « fede » fosse poi un aspetto della tendenza ad attribuire « fissità metafisica » ai risultati, sempre limitati e transitori dell'esperienza è ferma opinione dell' Ajello che, proprio in tale prospettiva, interpreta la volontà di attribuire una validità sovrastorica al diritto romano, considerato come l' « ordo » in sé, ed a trovarne la conferma nel mito del « consensus gentium ». È però consapevole, da buon lettore del Mannheim e del Bobbio, che la « tendenza alla stabilità » è sempre evidente in tutti gli « ordinamenti giuridici positivi », proprio perché corrisponde alla « tendenza stabilizzatrice del diritto » ed al tipo di razionalità specifico della « Mentalità » burocratica e legalistica. E si serve di una pagina, veramente paradigmatica, delle *Origines juris civilis* del Gravina per mostrare come il formalismo dei giuristi nella tarda epoca del diritto comune corrisponda alla « visione sacrale » del diritto e della tradizione, nella quale è però sempre evidente il carattere di « instrumentum regni », posto nelle « mani dei saggi, cioè dei giureconsulti ». Siamo — non v'è dubbio — di fronte ad una pagina di sapore machiavellico, se non addirittura ad un tipico ragionamento « libertino » che doveva inevitabilmente condurre « dagli *arcana religionis* agli *arcana dominationis*, e da essi agli *arcana juris*, in una conversione non soltanto formale », ed anzi resa singolarmente evidente dalla letteratura sulla ragion di stato e dai suoi esiti di tipo giuridico. Né può stupire che una simile tematica avesse almeno una « potenzialità » ambivalente nei confronti del « potere politico delle corti » e potesse servire sia a conferma dell'assoluta necessità dell' « ordo » cautelato dai « saggi » con il ricorso all'autorità divina, sia a scopi e finalità antiassolutistiche. Comunque, nell'intreccio di questi motivi, l' Ajello vede primeggiare la preoccupazione dei giuristi per il problema dell'autorità, « sia sul piano formale delle fonti di giustificazione, sia ancor piú su quello della sua carenza ed esplicazione effettiva ». Ond'è che la stessa interpretazione vichiana del diritto romano (« essenzialmente politica e di derivazione machiavelliana ») gli appare, insieme, « una chiave demistificatoria dell'*ordo juris* tratta dal seno stesso del sistema » e un consapevole, « incisivo » riconoscimento dei problemi reali imposti all'esperienza giuridica del tempo.

Dal confronto e dalla lotta contro una simile situazione concreta mosse « La rivolta contro il formalismo », illustrata in un altro saggio di ampio periodo. Anche qui, riprendendo alcuni motivi metodologici illustrati nell' « Introduzione », l' Ajello insiste sulle gravi carenze della storiografia sull'Illuminismo giuridico, sempre così condizionata sia dalla « difesa d'ufficio » del diritto comune, sia dalla lunga polemica antilluministica che attraversa tutta la cultura tardo-romantica e spesso prosegue anche in età positivista. Ma la svalutazione degli ideali, dei propositi e della finalità perseguite dai giuristi illuministi è, per lui, in primo luogo l'indice piú eloquente del « formalismo farsaico » o dell' « idealismo astratto », così dominanti nella tradizione giuridica italiana, con quelle conseguenze deleterie e profondamente negative che dovevano condurre alla progressiva confusione, inefficienza e paralisi dell'intero sistema. Non a caso, infatti, il sistema del diritto comune, che poneva la « moralità » del magistrato come unica garanzia del suddito, implicava il crescente potere dei grandi tribunali e del ceto giuridico nell'intera società, a tutela di situazioni patrimoniali estremamente varie, impediva, di fatto, l'imposizione di

un sistema fiscale immobiliare, accentuava il prestigio del potere « ministeriale » così esaltato, in Italia, dalle persistenti dominazioni straniere. D'altro canto l'influenza delle teorie giuridiche della Seconda Scolastica pesava, per vie diverse, sul « processo di dissoluzione del *rigor juris* legislativo » al quale si contrapponevano la celebrazione dell'autonomia del diritto e « il potere del ceto ministeriale ». Ed è ben comprensibile che gli argomenti consueti alla tarda Scolastica spagnola (« diritti naturali, sovranità popolare ») finissero con l'essere usati dai giuristi laici contro l'inquisizione romana e spagnola, secondo una « dialettica politica di *status* » che contrapponeva la nuova funzione ministeriale laica ai ceti ed alle funzioni ecclesiastiche. Restava, però, ben fermo e intangibile il primato del diritto di proprietà sempre garantito « da » e « per » le *élites*, convalidato dal costante modellarsi del diritto sul « fatto » e, in effetti, sulla « scienza » dei giuristi e l'arbitrio « ministeriale ».

Con molta precisione e finezza l'Ajello indica, poi, altre ragioni e fondamenti originari dell'idealismo astratto del sistema del diritto comune, individuati in principi e procedimenti tipici del diritto canonico, nel confluire del « probabilismo » scolastico con il metodo storicoerudito, in una parola, nel generale « sincretismo dottrinale » che, attraverso le stesse tesi giusnaturalistiche, mirava soprattutto a fondare sul cosiddetto « *consensus gentium* » la prova di una « *communis essentia* » inattaccabile dalle critiche degli scettici, degli empiristi e dei libertini. Ma già la critica pascaliana del casismo e del probabilismo doveva turbare questa sorta di « *pax historica et iuridica* », orientando piuttosto i giuristi colti verso « l'esegesi ed i commenti delle stanche fonti romanistiche », emarginandoli dalla vita forense, mentre cresceva il peso e l'autorità dei giuristi pratici e si rafforzava l'arbitrio dei magistrati. Il contrasto tra le esigenze di speditezza e di legalità, il ridursi dell'ammirazione della giustizia al « caso per caso » e la dissoluzione anche formale degli ultimi simulacri di procedura legale furono poi l'estrema conseguenza della crisi generale di un sistema ormai battuto sia sul terreno della teoria che della prassi giuridica. Sicché la rivolta illuministica contro il formalismo giuridico, il suo rifiuto dell'« ideale umanistico — platonico di una repubblica governata da saggi giureconsulti chiamati a rappresentare di volta in volta, il comune consenso, il popolo, la sovranità, il diritto, la scienza delle cose divine ed umane » rappresentò la necessaria reazione contro il potere di uno « *status* » portatore d'interessi particolari sotto il comodo manto dei grandi principi ed oltre tutto, incapace di assicurare un ordinamento giudiziario funzionale. Contro la « visione tutta teorica e spiritualistica del fenomeno giuridico implicita nel sistema del diritto comune », gli illuministi fecero valere le esigenze di un « sano utilitarismo », pretesero « una più esatta disciplina della cosa giudicata », chiesero « una regolamentazione fissa del rapporto reato-pena », così come vollero che si applicasse la norma del « giudice naturale », si definissero chiaramente le competenze e si limitasse l'ampio ambito di discrezionalità concesso ai giudici. In queste loro richieste — l'Ajello lo sottolinea — essi esprimevano certamente « i bisogni dei ceti medi produttivi, del terzo stato », già costretti a subire, in mancanza di ogni altra alternativa, « la direzione burocratico-ministeriale ». Mi sembra però che egli vada al di là di una conclusione ormai così ovvia, quando batte piuttosto sulla « visione dialettica del rapporto teoria-prassi » già implicita nel « pragmatismo dei lumi » e riconduce la crisi del potere politico dei giuristi al « passaggio dalla dinamica degli *status* alla dinamica delle classi », secondo una visione storica davvero capace d'individuare i processi più profondi sottostanti alle crisi e trasformazioni ideologiche.

I saggi che abbiamo sinora esaminati costituiscono però soltanto la « cornice » generale entro la quale si dispongono altri contributi più « specialistici », quelli che forse attrarranno maggiormente l'attenzione dei lettori di questo

« Bollettino », ma che, in ogni caso, non possono essere ben interpretati al di fuori del contesto storico e della dialettica intellettuale delineati in quelle vaste sintesi. Già, infatti, il III saggio, « Vico e Riccardi nella crisi politica del 1726 », rivela l'unità dell'ispirazione storiografica dell'Ajello, sempre volta a risalire dagli eventi particolari a situazioni e nessi storici generali. Egli muove dal testo dell'invettiva contro il Vico contenuta in un componimento poetico scritto in morte di Alessandro Riccardi (e recentemente attribuito da Agostino Lauro al regio consigliere Vincenzo d'Ippolito e non a Nicola Capasso, secondo la nota attribuzione crociana e nicoliniana) per richiamare in discussione la paternità di quei versi e valutarne il significato in preciso contesto politico e storico. Insiste, perciò, sulla personalità, le vicende e la posizione politica di Alessandro Riccardi, i suoi decisi atteggiamenti polemici, il suo comportamento spregiudicato che ne fecero uno dei « leaders » dell'anticurialismo napoletano ed anzi la sua « punta più avanzata »; così come ne sottolinea la fedeltà « alla linea indicata dalla sua antica milizia letteraria nelle file dei capuisti, puristi toscaneggianti, neopetrarchisti in guerra contro il barocco e contro i marinisti ». Ed è esatto quanto egli scrive relativamente al preciso significato ideologico-politico che simili dispute avevano assunto già negli ultimi decenni del Settecento (quando — lo testimonia lo stesso Vico — i « capuisti » avevano combattuto la loro coraggiosa battaglia « contro la metafisica, contro il platonismo, contro i metodi della scienza giuridica ed in favore del pensiero critico moderno in ogni campo ») e che conservarono, in modo ancora più chiaro ed esplicito nei primi tre decenni del Settecento, allorché la crescente influenza della cultura francese aprì nuove prospettive polemiche alla lotta dei « juvenes ». Come nota l'Ajello, una parte notevole della cultura meridionale si chiuse allora « in un atteggiamento d'orgoglio », ritenendo che la difesa della tradizione italiana non fosse incompatibile con la reazione neopetrarchista al barocco e con gli insegnamenti degli « Investiganti »; ma non fu meno netta la reazione di quegli umini di cultura e di spiccata formazione giuridica, come il Gravina, il Vico o il Doria, che intendevano difendere la validità del « consensus gentium » e dell'« ordo » elaborato sui fondamenti del diritto romano contro la critica dei « transmontani ». Così alla disputa tra petrarchisti ed antipetrarchisti si era ormai sovrapposto il contrasto tra i fautori delle lingue moderne e del pensiero contemporaneo europeo e « gli antiquari ed eruditi, latinisti e grecisti », legati ad un ideale scientifico fedele alla tradizione ed « estremamente cauto verso ogni innovazione ».

Su questa « frattura » culturale, destinata a diventare sempre più netta col passare degli anni, l'Ajello scrive pagine di grande interesse, chiarendo la posizione del Vico, schierato, nel 1726, tra i « veteres », ed anzi considerato « il più chiuso e combattivo di essi ». Al contrario, il Riccardi, esponente dell'indirizzo letterario « puristico », nella sua fase « modernistica e filofrancese » era, insieme, il campione dell'anticurialismo napoletano; e, proprio per entrambi i motivi, era stato uno dei bersagli preferiti dal Capasso che lo aveva accusato di essere « un vero pedante », ritorcendo contro di lui l'accusa così spesso rivolta contro i « veteres ». Non solo: alla polemica letteraria e culturale si mescolavano scopertamente precisi elementi politici, la cui serietà apparve evidente quando, nell'estate del 1726, la vita politica napoletana attraversò una crisi gravissima provocata dallo scontro tra il Consiglio Collaterale e il Vicerè, Cardinale d'Althann.

Non posso — è chiaro — entrare nei particolari di questa vicenda, del resto ben nota a studiosi della cultura napoletana, che l'Ajello ricostruisce nelle sue linee essenziali. Ma non si può dimenticare che con questi eventi s'intrecciò la polemica aperta prima dalle solenne onoranze funebri al Riccardi, celebrate

a Napoli il 29 luglio, e, quindi, dal divieto vicereale alla pubblicazione dell'orazione, tenuta da Francesco Rapolla, e di altre composizioni celebrative. Ciò non impedì che una di esse, l'elegia stesa da Giovanni Pallante, circolasse manoscritta piuttosto ampiamente, come provano le testimonianze dell'Intieri e del Giannone. E — come dimostra sicuramente l'Ajello — è proprio questo il componimento che contiene gli ironici, aspri versi contro il Vico, considerato « triste erudituccio, 'letterato di tre lettere', che sempre si sprema per cavar a stracci 'libretelli' che nessuno intende ». Che poi le ragioni di un simile attacco fossero sostanzialmente « politiche » sembra confermato proprio dall'atteggiamento assunto dal Vico, nel corso della crisi del '26-27, dai suoi rapporti di amicizia sempre più stretti con « cocolle monacali e berrette pretesche », dall'essere diventato, addirittura, non solo « il panegirista più autorevole » dell'Althann, ma anche « fra i più solerti ». Né meraviglia che persino la *Scienza nuova*, pubblicata nel settembre 1725, potesse esser considerata come « un'opere di diritto naturale 'ad ingenium pontificiae Ecclesiae accommodatum' » e quindi diretta « a confutare 'Grozio, Seldeno, Obbes, Puffendorffio' » o che Giovan Nicola Bandiera potesse considerare « le prevenzioni » del Vico « contro gli oltremontani » e, in particolare, i Francesi, « più effetto di pazzia che altro ». Naturalmente, l'Ajello sa bene interpretare la posizione del Vico, al centro di uno scontro intellettuale che coinvolgeva tante tradizioni e valori fortemente stabiliti e venerati, così come comprende che la reazione dei contemporanei investiva soltanto « l'aspetto esterno, contingente, politico » delle sue idee, con il risultato di rendere più drastica la sua preclusione al dialogo e più dura la fisionomia culturale del filosofo. Non è però meno vero che il « modo estremamente duro, rigido, polemico con cui Vico volle interpretare la funzione culturale che s'era scelta » contribuì a rendere più difficile la penetrazione degli aspetti più vitali ed attuali della sua opera negli ambienti intellettuali « avanzati », sino a far considerare la filosofia vichiana quasi una « variante » di quelle posizioni « metafisiche », « speculative » e « antimoderne » condivise da altri notevoli intellettuali, come il Doria e il Rapolla.

Precisazioni e analisi di questo genere potrebbero già bastare a chiarire l'efficacia del metodo dell'Ajello anche al confronto di indagini circoscritte. Ma ciò è confermato anche dai risultati, a mio parere, importanti ed esatti, raggiunti nel saggio « Pietro Giannone fra libertini e illuministi », steso in cortese dissenso con Sergio Bertelli e volto, da un lato, a rivendicare, contro ogni riduzione in senso « libertino », la visione... interamente e intensamente religiosa » dell'autore del Triregno, e, dall'altro, a riaffermare la novità e originalità profonde dell'*Istoria civile*. Discutendo la nota lettera di Bernardo Tanucci a monsignor Giacomelli (14 gennaio 1747) che attribuisce la sostanza dell'opera al Capasso, al Cirillo ed all'Aulisio, egli cerca di verificarne l'effettivo significato, inserendola nel contesto delle convinzioni politiche del ministro toscano e del suo atteggiamento personale nei confronti del Giannone, nonché della sua radicale opposizione a « lo spirito britanno » e, in genere, alla cultura anglo-francese e a chi ne era portatore e sostenitore. Soprattutto, interessa la sua valutazione dell'influenza lunga e profonda dell'*Istoria civile* nella tradizione illuministica meridionale, nonché il giudizio di fondo su quell'opera che « aveva individuato un punto debole dell'ideologia politico-giuridica dominante », dissolvendo « il castello del diritto comune » e determinando una « spaccatura » irreversibile nell'ideologia delle classi dominanti. Convinto — contro l'opinione del Bertelli — che la lotta contro l'invadenza ecclesiastica fosse più difficile di quella contro l'invadenza feudale, egli ritiene, però, che la vera originalità del Giannone consista proprio « nell'aver denunciato l'intima e incongrua commistione di diritto civile e diritto canonico che la chiesa romana aveva saputo

riportare indietro nel tempo, fino ad inquinare lo stesso diritto romano, i codici Teodosiano e Giustiniano, le Novelle». Mi sembra singolarmente acuta e, per molti sensi nuova, la sua conclusione di storico del diritto che riconosce, nell'opera del Giannone, la contrapposizione di due diritti particolari, storicamente determinati, che « realizzano non idealità universali, ma precisi, storici interessi, e che perciò, come questi ultimi, sono tra di loro inconciliabili, estranei, in quanto riconoscono ciascuno 'altro monarca e legislatore', in lotta per il potere ».

Del resto, anche negli altri due contributi che completano il volume (« L'esperienza giuridica di Carlantonio Broggia in tre sue opere ritenute disperse » e « La critica del regime in Doria, Intieri e Broggia »), proprio la dimensione giuridica della sua ricerca storica permette all'Ajello di raggiungere risultati originali, capaci di rinnovare talune immagini e ricostruzioni consuete. A questo proposito basterebbe indicare quelle pagine che tracciano un ritratto quanto mai preciso e puntuale della personalità del Broggia, della sua formazione, delle sue idee economiche, della sua concezione pratica, strumentale e funzionale del diritto che sostiene la critica aperta e dichiarata al formalismo giuridico. Credo però che il lettore del « Bollettino » sarà forse più attratto dal saggio conclusivo, dedicato principalmente a due uomini di cultura così lontani per formazione, mentalità e interessi, quali furono l'Intieri e il Doria, e, tuttavia, vicini nella loro critica al regime ed alle strutture politico-economiche del loro tempo. Qui la presentazione della critica dorianiana alla filosofia inglese ed alle tendenze mercantilistiche delle grandi potenze marittime e delle riflessioni sulle conseguenze etiche e politiche del « soverchio amore del commercio » è giustamente ricondotta all'interno di un dibattito più vasto, nel quale anche il ripiegamento della cultura preilluministica italiana « di fronte alle audacie del pensiero anglo-francese » può essere considerato nei suoi aspetti più realistici e concreti. Né è, certo, considerazione di poco momento che il Broggia e il Doria sapessero cogliere con grande chiarezza, il carattere involutivo dell'economia « signorile », le condizioni di favore che essa offriva all'impiego parassitario dei capitali, e che proponessero provvedimenti capaci di infrangere il « circolo vizioso » soffocante ogni tentativo di trasformazione reale. Si trattava — soprattutto nel caso del Broggia — di « riforme che investivano tutto l'*establishment*, la società degli ordini nel suo complesso e nella sua vocazione parassitaria »; e che, naturalmente, dovevano aprire un duro scontro all'interno di una società così lontana dalle facili semplificazioni sociologiche e politiche dei nostri giorni e ancora dominata dalla « dialettica degli 'status' ». Era, dunque, quasi inevitabile che le tendenze critiche e di opposizione al « regime » finissero facilmente sconfitte al confronto di un processo storico che si muoveva in un senso ben diverso, attraverso il progressivo « imborghesimento della signoria » e il correlativo « adattamento parassitario della borghesia », lungo una via « che protrasse la logica, il genio, segnatamente nostrani, del particolarismo ». Ma — come scrive l'Ajello, a conclusione di questa storia così organica di una vicenda centrale della nostra cultura meridionale — una simile evoluzione della società doveva generare certe tendenze divenute ormai ataviche e forse inestirpabili, giacché « il dinamismo dell'arrociamento nelle strutture consolidate e nelle istituzioni materne troppo a lungo ha prevalso sul piacere dell'avventura, sul gusto della libera ricerca e delle imprese di rischio ».

CESARE VASOLI

DINO PASTINE, *Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia* (« Pubblicazioni del 'Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della Scienza' del Consiglio Nazionale delle Ricerche), Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 330.

Da diversi anni Juan Caramuel Lobkowitz è tornato ad essere l'oggetto di importanti studi e ricerche, intese a ricostruire, in modo meno impreciso, la sua figura di filosofo e di uomo di Chiesa, di teologo e di protagonista di alcune importanti vicende della storia culturale ed ecclesiastica del maturo Seicento. Messe ormai da parte le testimonianze apologetiche, come quelle affidate alla vecchia biografia del Tadisi, ed ormai dimenticati gli esiti di una lunga battaglia teologica di cui egli fu uno dei più battaglieri partecipanti, l'interesse per la sua personalità è stato rinnovato, in anni non molto lontani, dal lavoro del Ceñal sui rapporti tra il Caramuel e P. Athanasius Kircher e dallo studio, assai documentato, del Ceysens. Più di recente il Badaloni ne ha trattato nella sua *Introduzione a Vico*, insistendo particolarmente sulle relazioni tra il vescovo cistercense e la cultura napoletana della seconda metà del secolo e centrando la sua attenzione sui rapporti con alcuni dei più noti « Investiganti », primo tra tutti Tommaso Cornelio. Lo stesso autore di questo libro ha poi pubblicato e illustrato le *Animadversiones in Meditationes Cartesianas*, testo che illumina le posizioni dottrinali, gli interessi filosofici e le particolari intenzioni polemiche del dotto prelado spagnolo. Ed ora il Pastine, in questo volume, organico, rigoroso e ben documentato, ci offre non solo una ricostruzione critica delle sue vicende biografiche e degli eventi che ne segnarono lo svolgimento così pugnace, ma tenta, con risultati, a mio parere, assai positivi, di cogliere la complessa trama di rapporti che lega tra loro la riflessione teorica del Caramuel sui grandi problemi etici del suo tempo, la sua concezione della storia e dell'ordine politico, gli indubbi interessi scientifici, le ardite ricerche combinatorie, le singolari speculazioni matematiche e linguistiche e il proposito di costruire, come tanti autori del suo tempo, il piano enciclopedico di una costruzione unitaria del sapere. Così dalla sua indagine, condotta con grande finezza e sottile eleganza espositiva, emergono le ragioni più profonde degli atteggiamenti intellettuali e pratici di questo teologo, giustamente presentato come uno dei rappresentanti « classici » della tradizione controriformista, nel momento in cui essa si avvia alla sua definitiva sconfitta storica. Sicché la lettura di un libro equilibrato e sereno nei suoi giudizi può permettere di comprendere, senza il pericolo di deformazioni polemiche e apologetiche, il carattere di un personaggio sempre impegnato nella difesa di un ordine ecclesiale e politico da lui considerato intangibile, e, tuttavia, volto alla ricerca di nuovi strumenti intellettuali per comprendere e controllare una società di cui avverte la crescente e irreversibile trasformazione.

Ecco perché uno dei primi risultati della ricerca del Pastine consiste proprio nel chiarire il significato dell'intervento continuo e pertinace del Caramuel nel grande dibattito filosofico e scientifico del tempo, condotto con l'evidente proposito d'impadronirsi di qualsiasi dottrina, tecnica o procedimento utile alla sua eminente finalità teologale e di ricondurre anche le tendenze più temibili del sapere contemporaneo entro gli schemi flessibili di un'ortodossia altrettanto « diplomatica » quanto ben ferma nei suoi principi sostanziali. Ma credo che proprio da questo atteggiamento di fondo, e dall'inclinazione verso uno scetticismo che non ostacola affatto la scelta concreta dell'azione, derivi anche il particolare taglio della riflessione etica di questo « principe dei probabilisti », impegnato in un lungo duello con i giansenisti e i teologi lovaniensi e così preoccupato di lasciare aperta « una via facile per il cielo » accessibile alla natura

fragile e inevitabilmente « deteriore » dell'uomo peccatore. Egli tenta, insomma, di proporre una legislazione morale che, al pari di quella « civile », tenga conto del ruolo centrale dell'elemento « probabile », in tutte le situazioni, le scelte e le possibilità dell'esistenza umana. E l'analisi lucida e centrata del Pastine rivela, d'altro canto, come sia questa la ragione di fondo che lo induce anche a tentare le sue piú ardite operazioni teoriche, nella ricerca di soluzioni « probabili » delle quali ci si possa servire per eliminare i piú vistosi elementi di crisi e di frattura e ristabilire, almeno nel dominio della prassi, i solidi fondamenti della disciplina « romana ». Ciò spiega la sua costante proposta di compromessi talvolta impossibili, di « interim » e di « strattagemmi » per cercare di dirimere anche quei conflitti di carattere scientifico e dottrinale sui quali non era certo piú possibile alcun accordo reale. Eppure anche gli aspetti piú controversi e apparentemente paradossali dell'opera del Caramuel diventano chiari e decifrabili se — come procede giustamente il Pastine — si cerca di comprenderli all'interno di un preciso contesto storico dominato dalle norme imperiose della « ragion di Stato » e della « ragion di Chiesa » e, dunque, dalla necessità di volgere a finalità di ordine pragmatico anche il dibattito scientifico e la meditazione filosofica.

Sono queste le ragioni, chiaramente spiegate sin dalle prime pagine introduttive, che guidano il Pastine nella sua paziente ricostruzione dell'attività di uno scrittore fecondissimo, addirittura « torrenziale », che nella sua non breve vita non ha lasciato intonato alcun dominio del sapere né ha mancato di affrontare tutte le questioni piú scottanti del dibattito intellettuale contemporaneo. Né mi sembra si possano elevare obiezioni di fondo al suo metodo, che lo ha condotto ad enucleare, di volta in volta, i temi veramente « centrali », in una prospettiva che privilegia la sottile indagine etica del teorico probabilista e la sua mai dimessa ricerca di strumenti combinatori ed enciclopedici ritenuti risolutivi. Personalità davvero « esemplare » del suo secolo, di quel Seicento che — come ci ammonisce non a torto l'autore di questo libro — non può essere giudicato o interpretato solo con il metro delle sue massime figure filosofiche e scientifiche o con i canoni etici e spirituali proprie delle società protestanti dell'Europa settentrionale, il Caramuel è il portatore dei tipici caratteri storici del tardo mondo della Controriforma, esasperati « come spesso accade quando si avverte l'avvicinarsi di una crisi definitiva ». Egli è infatti un monaco energico e combattivo, un uomo di Chiesa ambizioso, personalmente asceta, e, tuttavia, sostenitore di una morale tanto indulgente da sfiorare i limiti del lassismo. È stato un combattente deciso nella lotta contro gli eretici e i riformati che, negli anni dalla sua attività pratica piú intensa, ha affrontato con le armi e la repressione inquisitoriale; pure è anche un « politico » abbastanza duttile da cercare, per tempo, gli accordi e i compromessi inevitabili. Ma, cosa ancora piú interessante (e che il Pastine pone chiaramente in rilievo), la sua origine scolastica e il legame evidentissimo con la tematica speculativa delle scuole gesuitiche non gli impediscono di essere notevolmente critico nei confronti dei fondamenti tradizionali « peripatetici » del sapere e di essere aperto ai dibattiti scientifici e alle tendenze sperimentali della « nuova » cultura, come dimostra nel suo sodalizio con gli « Investiganti ». E se le sue curiosità intellettuali, i suoi interessi matematici, logici e linguistici appaiono ben fondati su conoscenze assai vaste, anche se non sempre solidissime, non per questo rinuncia a stabilire confini e limiti ben decisi alle libertà dell'indagine, conscio che anche sul terreno della scienza si giuoca una drammatica partita la cui posta è la sopravvivenza di un sistema ecclesiastico-politico al quale egli è assolutamente legato. Perciò — il Pastine ha ben ragione di sottolinearlo — egli non dubita che, in ogni caso, si debbano istituire « autorità »

e tradizioni ben consolidate, difendere le prerogative del « magistero », mantenere certi obblighi dottrinali ritenuti necessari sia nell'ordine della conoscenza, sia in quello della vita pratica, come unica salvaguardia possibile alla miseria della condizione umana. Anzi, il suo modo di reagire alla crisi sempre piú irreversibile della cultura tradizionale ed alle nuove dimensioni sconvolgenti delle conoscenze scientifiche e tecnologiche, delle scoperte geografiche e della critica storica consiste, proprio, nell'insistente richiamo all'intrinseca povertà del nostro sapere, dal quale non si può uscire che con l'accettazione di una « professio fidei » tanto piú necessaria quanto è meno suscettibile di effettive verifiche dimostrative. Ma il riconoscimento che tutte le scienze dell'uomo (si tratti delle dottrine matematiche, delle indagini astronomiche, oppure delle fallaci illusioni dell'alchimia o della cattiva magia) sono soltanto dei lucidi sogni o delle lontane « chimere » non gli impedisce di affermare che tutto il dominio delle arti e delle conoscenze può essere ricomposto in una sua struttura logica, come orientamento e guida « formale » di una ricerca ben conscia dei propri inevitabili limiti.

Ecco perché, come risulta dalle pagine centrali di questo libro, il Caramuel sente ancora così fortemente l'attrazione delle tecniche lulliane antiche e recenti; e, nonostante che pronunzi giudizi assai critici sul conto dell'autore dell'*Ars magna*, ne riprende taluni motivi ispiratori, depurati da ogni commistione « con gli aspetti esoterici e misteriosofici della cabbala ». Tuttavia, l'arte combinatoria così frequentemente applicata nelle sue opere e definita come « l'arte delle arti », è considerata, in primo luogo, una dottrina « ritrovata dai matematici », finalmente liberata « dalle fantasie esoteriche e dal peso di troppe implicazioni metafisiche » e restituita alla sua primitiva funzione di strumento essenziale per lo studio di tutte le discipline, non esclusa neppure la teologia. Definita come un'« aritmetica speciale che enumera le combinazioni delle cose », la combinatoria di Caramuel ha, dunque, una funzione eminentemente « descrittiva e definitoria », rispondente a un criterio fondamentalmente didattico, a un'esigenza mai smentita « di ordine, di proprietà e di completezza, perseguita con un rigore pari, sotto questo aspetto, a quello delle piú note metodologie seicentesche ». Sicché non credo che il Pastine sia in errore quando scrive che, in sostanza, « tutta l'attività dello spirito umano » è concepita dal vescovo spagnolo come « un immenso esercizio combinatorio »; e che, per lui, « la scienza enciclopedica, l'arte generale degli apparati, delle classificazioni, della ricerca delle connessioni tra le piú diverse discipline, non solo risponde ad insostituibili esigenze didattiche e mnemotecniche, ma riflette il carattere essenziale della ricerca scientifica, rivela i procedimenti, le proprietà e le prerogative specifiche dell'operare umano, costituendo un modello generale dell'attività di ogni singola disciplina ».

Non è naturalmente possibile, nello spazio di una breve recensione, seguire l'analisi precisa e rigorosa che il Pastine fornisce di alcuni testi fondamentali del Caramuel enciclopedista e teorico di questa combinatoria universale, come l'*Apparatus philosophicus* o la *Mathesis biceps*, o ripercorrere le pagine particolarmente felici dedicate a illustrare la sua concezione del linguaggio, fondata sull'interpretazione « intenzionale » delle parole, dei gesti, degli scritti e delle idee, e tesa alla formazione di lingue artificiali, assai piú pure e razionali di quelle così usurate dalla confusa vicenda della storia umana. Né mi è dato soffermarmi, come pure sarebbe necessario, sulla « matematica audace » del cistercense, sviluppata non solo nella *Mathesis biceps*, ma anche in scritti di carattere teologico, nella sottile discussione delle tesi cartesiane, come nelle sue « ipotesi » astronomiche che rivelano davvero « i motivi di maggiore interesse e i punti piú deboli della sua dottrina ». Si tratta di temi che richiederebbero un ampio

svolgimento, in diretto rapporto con lo sviluppo contemporaneo del pensiero scientifico e filosofico seicentesco e in confronto con i grandi dibattiti del tempo, sempre così opportunamente richiamati dal Pastine, ben consapevole che il Caramuel volle essere il diretto interlocutore dei grandi protagonisti del suo secolo, in un dialogo sempre condizionato dalle sue fedeltà religiose e teologiche. Ed è chiaro che, a voler svolgere sino in fondo il filo conduttore che ci è offerto in questo libro, si dovrebbero ricostruire molte tra le più importanti vicende della storia intellettuale seicentesca, da Cartesio a Leibniz, per tacere degli evidenti e diretti rapporti dell'enciclopedismo e della combinatoria caramueliana con un movimento d'idee che affonda le sue radici nella cultura cinquecentesca ed attraverso poi tanta parte del « grand siècle ». Mi sembra, però, che almeno due conclusioni dell'analisi del Pastine meritino, in ogni caso, di essere sottolineate e sottoposte alla maggiore attenzione dei lettori; e, cioè, le ragioni di fondo dell'ostilità del Caramuel nei confronti di Cartesio e, in genere, di ogni ipotesi meccanicistica, e il carattere del suo atteggiamento di fronte alla nuova astronomia ed alle conseguenze filosofiche, metafisiche, etiche e, in definitiva, teologiche che ne derivavano. Sul primo punto, è merito dell'autore insistere sull'ispirazione per nulla aristotelica delle sue critiche anti-cartesiane, fondate piuttosto sul rifiuto radicale dell'« equazione ... tra animale e macchina », sulla netta separazione « tra biologia e matematica » e sul richiamo « al vitalismo rinascimentale », esemplato nelle opere a lui ben familiari del Della Porta, del Campanella e del Van Helmont. Né è meno esatta ed accettabile anche la spiegazione fornita al secondo tema, quando il Pastine (ricordando che il Caramuel « non trova niente di particolarmente empio e sconvolgente nell'idea di altri mondi abitati, disseminati nello spazio infinito » e non è minimamente attratto dalla capacità persuasiva della spiegazione aristotelica) riduce la sua opposizione al copernicanesimo « all'assoluto rispetto per il magistero ecclesiastico », vera « chiave di volta » del suo universo teologico e politico.

Del resto, nell'ultima parte del volume, dedicata a illustrare la concezione etico-teologica del celebre teorico probabilista, anche molti dei suoi atteggiamenti filosofici e scientifici risultano ulteriormente chiariti, nella loro evidente connessione con una dottrina sempre dominata da evidenti preoccupazioni di ordine sociale, perfettamente espresse, ad esempio, nella sua notissima trattazione dell'usura. Invitando a giudicare in modo più sereno e più storico le idee dei probabilisti, senza accentuare troppo « il carattere ridicolo e ripugnante di alcune soluzioni prospettate », ma guardando, piuttosto, alla realtà dei fenomeni e dei fatti umani dai quali essi muovevano, il Pastine ha spesso espressioni particolarmente felici. Scrive, infatti, che come gli altri teorici a lui vicini, il Caramuel intendeva « educare e salvare » un'umanità conosciuta nelle sue intime, irreparabili debolezze, « contemperando l'inflessibilità delle norme con la larghezza dell'interpretazione, la persuasione sottile e meccanica con il rispetto della fondamentale libertà del soggetto ». E ribadisce che « il probabilismo è stato uno sforzo notevole compiuto dalla teologia cattolica per adattarsi ad una realtà storica profondamente mutata e ad un'estensione geografica impensabile nei secoli precedenti ». Ma, ciò che più interessa il lettore « specialista » di problemi « tecnicamente » filosofici, egli vede giustamente in questo atteggiamento teologico la spiegazione di un modo di pensare ugualmente esteso anche all'ambito del sapere profano, di un modello interpretativo fondato, coerentemente, sul criterio delle ipotesi probabili sostituite alle certezze ormai tramontate e, nondimeno, rese salde e solide proprio da una scelta di carattere religioso indiscutibile. Giacché « la prevalenza costante accordata alle certezze morali su quelle metafisiche », l'« insistenza sul carattere terapeutico dell'edu-

cazione » e « la risoluzione di ogni dottrina nell'azione » sono pur sempre gli indizi di una precisa presa di posizione storica, di un estremo sforzo per arrestare quel processo di divaricazione e di frattura tra la teologia ufficiale della Chiesa e il nuovo corso della cultura moderna destinato a diventar presto definitivo e irreversibile.

Ora, può darsi che il Pastine, muovendo da queste sensate conclusioni, abbia poi fin troppo accentuato nel suo « finale » gli aspetti positivi dell'etica probabilistica ed ancor più, ma in forme del resto assai controllate, i valori essenziali della cultura cattolica dell'età barocca, contrapposta, con una certa intenzione polemica, a talune tradizioni storiografiche di lontana o vicina ispirazione protestante o illuminista. E si può, certamente, dissentire con l'ipotesi che « il vero fallimento della Controriforma » sia consistito nella « bancarotta dell'erario spagnolo » e che la sua vera sconfitta si sia « consumata sul campo di Rocroi ». Ma, al di là di questi dissensi particolari e limitati, del resto, solo ad un'aspetto periferico del suo studio, credo gli vada riconosciuto il merito indiscutibile di aver ricostruito il difficile ritratto di una personalità non solo suggestiva, ma davvero rappresentativa di una società e di un mondo culturale, la cui conoscenza offre molte « griglie » anche per decifrare altre, maggiori esperienze filosofiche.

CESARE VASOLI

ANDREA BATTISTINI, *La Dignità della Retorica. Studi su G. B. Vico*, Pisa, Pacini editore, 1975 (« Saggi critici », I), pp. 260.

Questo libro di Andrea Battistini costituisce davvero una novità nel panorama degli studi vichiani, non foss'altro per i criteri metodologici con cui affronta i testi del filosofo, in una prospettiva mai sinora tentata. Com'egli scrive nelle pagine introduttive, la letteratura di argomento vichiano, se si è ampiamente soffermata « sulla dimensione teoretica, speculativa », ha però lasciato in disparte « i problemi argomentativi e le tecniche, mai neutre, con cui il suo pensiero viene offerto ai fruitori ». Eppure, già il Perelman, riscoprendo il manualetto vichiano delle *Istituzioni oratorie* (poco considerato dagli specialisti), ha giudicato l'autore della *Scienza Nuova* « retore autorevole, da affiancare ad Aristotele, Cicerone, Quintiliano », in una posizione che lo contrappone nettamente alle tendenze « antiretoriche » del suo secolo, così esemplare dalla continuità di una certa tradizione cartesiana. Ma il Battistini ha ragione quando nota che la scoperta della retorica vichiana non poteva certo maturare nella cultura italiana, dove il Vico è stato sempre letto con le « griglie » fornite dall'« esegesi neoidealista », così influente anche su autori che pure muovono da ipotesi ideologiche assai diverse. E che tali interpretazioni (fondate su di un'ipotesi speculativa che affida la conoscenza della verità all'ordine assoluto della « ragion pura », indipendentemente dei mezzi linguistici in cui si esprime il « messaggio » filosofico) abbiano naturalmente sottovalutato il lungo insegnamento retorico del Vico e la sua costante utilizzazione di strumenti e procedimenti tipici della retorica classica è, certo, una constatazione più che evidente, confermata dall'assenza di qualsiasi approccio sistematico ai testi vichiani compiuto in questa direzione e con il sussidio di appropriati metodi esegetici.

Ora il Battistini (che di questi metodi ha larga conoscenza, anche se talvolta sembra troppo indulgere al richiamo di citazioni « alla moda »), sa bene che, nell'età del Vico, in cui il « conflitto tra le due culture « non aveva ancora

scisso 'il letterato dal filosofo', il nesso tra retorica e poetica, persuasione ed edonismo era ancora saldo e che, pertanto, « anche il modo di porgere gli argomenti ... comportava un effetto connotativo ». Perciò il Vico, « solidale in questo con l'umanesimo ciceroniano », ribadì decisamente « la necessaria connessione tra sapienza ed eloquenza, tra filosofia e retorica », considerando quest'ultima non « una materia determinata », bensì « un metodo, una tecnica la cui funzione specifica non è il persuadere « tout court », ma la ricerca di mezzi con cui ottenere la persuasione ». Anzi, la sua difesa della « topica », al confronto con le condanne che di essa venivano così spesso pronunziate, non fu affatto « un nostalgico vagheggiamento di attardato umanista », quanto, piuttosto, « un estremo tentativo di mantenere ancora uniti, attraverso lo strumento duttilissimo della retorica, tutti i rami del sapere che tra breve si sarebbero poi scissi sotto le spinte di una radicale specializzazione ». Ciò può spiegare (e chi scrive concorda, anche in questo, con l'opinione dell'autore) perché lo stesso « divenire storico » potesse essere « assiomaticizzato dalle mobili categorie della retorica, dotate di dignità scientifica pur senza l'ineluttabile e immoto rigore delle verità logico formali ». Ma, soprattutto, simili considerazioni rendono ragione del fatto che Giambattista Vico presentasse sempre le proprie idee servendosi di « quel decoro » e di « quegli strumenti argomentativi che quotidianamente insegnava dalla sua cattedra di eloquenza ».

Naturalmente, una volta assunti questi presupposti, resta da risolvere la questione relativa al « codice di base » da assumere per interpretare la retorica operante nelle opere vichiane. E, poiché il manualetto delle *Istituzioni oratorie* non sembra offrire, nella convenzionalità dei suoi contenuti, un appiglio valido, il Battistini preferisce risalire alle fonti ed assumere Aristotele, Quintiliano e Cicerone come « filigrana » per il riscontro di fondo. Nondimeno è consapevole del fatto che nel Vico i precetti classici (« accettati istintivamente perché rispondono a caratteristiche psicologiche intuibili con facilità ») furono assunti e reinterpretati « sullo sfondo della cultura barocca », ancora assai attiva a Napoli, anche dopo l'affermazione dell'« ambigua estetica dell'Arcadia ». Un nome, del resto, inevitabile, viene quindi subito citato per definire concretamente un punto di paragone sicuro; ed è appunto quello di Emanuele Tesauro, la cui retorica, « curiosa e aperta, capricciosa ma solida », è giudicata « non ... molto distante » dalla « retorica vichiana, così ricca di implicazioni antropologiche », così legata ad una filologia « disponibile per incursioni nei settori della mitologia, dell'etimologia, delle imprese, della numismatica, sino a divenire la chiave ermeneutica della vita dei primitivi ». Certo, con la *Scienza Nuova* — come sottolinea il Battistini — « il barocco 'Iudico' del *Cannocchiale aristotelico*, festoso e faceto ... viene sostituito da un barocco 'sublime', fastoso e scenografico ancora, ma privo del 'ghiribizzo' gioviale, sacrificato alla dimensione etica e gnoseologica ». Ed è esatto che, proprio nel punto in cui si manifestano, nell'opera vichiana, le categorie dell'« entusiasmo » e del « sublime eroico », così tipiche della nuova dimensione estetica settecentesca, la lettura debba farsi « più attenta », utilizzando tutti gli strumenti della critica moderna per cogliere ogni risonanza, valenza o suggerimento originale. Così come credo anch'io che l'impiego dei « sensibilissimi sismografi esegetici » forniti dalle tecniche di analisi letteraria, linguistica e retorica possano mutare la linea dell'interpretazione generale dell'opera vichiana, permettendo di coglierne finalità e propositi sinora sfuggiti alla pura analisi teorica ed alla esegesi erudita.

Che cosa poi intenda il Battistini con le sue proposte metodologiche è ben chiarito sin dal primo saggio, « Il traslato autobiografico », che affronta, appunto, l'analisi dell'*Autobiografia*, uno dei testi vichiani, certo, più sfuggenti

ed ambigui. Dopo aver ricordato i noti precedenti della stesura dell'opera, egli sottolinea, infatti, come l'autobiografia vichiana non sembri concedere nulla « all'estro e agli umori personali », tesa com'è « a sacrificare il chiuso e appartato egocentrismo » allo schema, in verità, assai anodino suggerito dal *Progetto* di Giovan Artico di Porcia. La corrispondenza tra le linee generali dell'autobiografia e il « diagramma » fissato dal Porcia è, anzi, così perfetta che il Battistini si chiede se il *Progetto* non sia stato elaborato, in realtà, proprio sulla scorta dello scritto vichiano. Ma questa considerazione è, in certo modo, superata dalla constatazione che il « genere » autobiografico obbedisce sempre, in sostanza, « alle regole di un codice già consolidato fin dai tempi medioevali », a « topoi » canonici ben stabiliti da una costante tradizione retorica. Ecco perché un lettore, altrettanto acuto quanto franco, il Giannone, poté considerare l'autobiografia vichiana « la cosa più sciapita e trasonica insieme che si potesse mai leggere », ponendo così in luce i due aspetti apparentemente contrastanti di questo scritto, costituiti dall'ubbidienza ad un « modello tipico » e dall'esigenza di fare assumere al protagonista « il volto di una personalità eccezionale », degna d'imitazione.

In che modo il Vico abbia cercato di risolvere questa « dialettica », mediante l'« assunzione di tutti i *topoi* che pur consueti lungo la cultura occidentale, erano stati però codificati in modo da innalzare relativamente chi si ritraeva allo specchio » è poi mostrato dal Battistini, nel corso del saggio, con una serie di analisi, sempre calzanti e precise, dalle quali risulta la struttura del tutto retorica della composizione, la sua rispondenza a norme consuete, finalizzate allo scopo di ottenere l'autopresentazione dell'autore come « exemplum ». Non posso, naturalmente, soffermarmi sui risultati particolari che pure confermano la fecondità del metodo seguito dall'autore. Mi sembra tuttavia importante sottolineare come dal complesso della lettura la « dimensione cronologica dell'autobiografia » risulti del tutto conciliata « con la più duttile eidologia », attraverso il giuoco abile, sottile e spesso scaltrito di una narrazione di tono aulico che filtra le vicende dell'esistenza di un grande uomo di cultura attraverso « il diaframma nobilitante della retorica ».

Lo studio dell'*Autobiografia* è però soltanto preliminare « a un più fiducioso accesso » alla *Scienza Nuova*, un'opera dove « i legami di coesistenza tra scrittore e scrittura sono allentati a vantaggio degli immanenti valori argomentativi delle figure e dei tropi ». Così, nel II capitolo, « Semantica fonica », posto, non a caso, sotto l'egida di una frase di Starobinski (« Tout texte est un produit productif »), il Battistini muove dall'osservazione che « le 'figure di parole', cui appartiene l'allitterazione ... funzionano essenzialmente a livello grafematico e morfologico », per concludere che esse « consentono una geometrizzazione della pagina » capace di istituire « un ordine spaziale corrispondente all'ordine delle concatenazioni causali preferite dai logici ». Ma il fatto per noi più interessante è che il Vico, nonostante la sua ribellione alle pretese eccessive della logica cartesiana, volle pure disegnare la trama della *Scienza Nuova* con metodo geometrico, « attuato però, oltre che dalla mnemotecnica *dipintura* iniziale, dal serrato compendio della *conchiusione*, dall'invadente armatura delle tre età, dalla tenue filigrana delle *degnità*, che 'scorrono e animano' l'opera 'come per lo corpo animato il sangue', e dai corposi apoftegmi riproposti a grande distanza, da sintagmi sorretti meno da legami sintattici che dalla coesione del significante ». È chiaro che simili osservazioni si presterebbero già a molti sviluppi, soprattutto alla ricerca di esempi e tradizioni ancora consistenti (penso, ad esempio, al nome di Bodin) al quale il Vico poteva direttamente richiamarsi. Né sarebbe inutile precisare più a fondo le funzioni, insieme strutturali ed evocative, che le iterazioni foniche potevano svolgere ad uso di un pubblico assai più disposto

di quanto non siamo noi ad afferrare e ritenere il significato delle simmetrie retoriche. Nondimeno il Battistini ha ragione quando nota che « una lettura formale della prosa vichiana manifesta un impianto monotono (nel senso etimologico della parola) » in cui la « complessità » derivante dalle numerose costruzioni ipotattiche « viene acuita da un isomorfismo grammaticale consistente nella duplicazione delle medesime parti del discorso ». A questo proposito gli esempi recati sono molti e tutti persuasivi; così com'è esatta l'osservazione sulla tendenza vichiana a « riproporre a grandi distanze formule stereotipiche quali l'allitterazione sinonimica *stordito e stupido* o la formula *vanamente vantavano* (adoperata quattro volte nella *Scienza Nuova* e sempre per denotare la « boria » delle « antichissime » nazioni, convinte « d'aver esse prima di tutte l'altre ritruovati i comodi della vita umana e conservar le memorie delle loro cose fin dal principio del mondo »). E, certamente, si potrebbero indicare molti altri contesti o passi del saggio dai quali risulta sempre confermato il livello di una lettura di tipo « sintomale » assai suggestiva e, in ogni caso, capace di trarre dall'analisi retorica conseguenze che investono lo stesso significato dottrinale. Basti osservare, appunto, l'esame del celebre passo inserito nella *Conchiusione* e così usato dagli interpreti idealisti per dimostrare l'« immanenza » del provvidenzialismo vichiano dal quale risulta un vero e proprio sistema di simmetrie, ripreso e scandito dal « ritmo cadenzato dell'anafora ». Ond'è comprensibile che il Battistini possa paragonare la *Scienza Nuova* a un « museo », un « tesoro », una « miniera » ove le iterazioni verbali « si inseguono risorgendo a remote distanze e disegnando coreografie spaziali » che, con il linguaggio di Gombrowicz, potrebbero essere definite « caosmiche ».

Un aspetto della *Scienza Nuova* che — com'è noto — ha spesso suscitato l'interesse degli interpreti e degli esegeti è costituito dalle « fantasiose, sconcertanti etimologie » che la costellano. E si sa che molti studiosi sono stati concordi nel condannarle, considerandole « la controproducente eredità di una consumata tradizione classica ». Su questo tema si misura anche il Battistini, nel III capitolo (« L'etimologia mitopoietica »), usando il giusto metodo d'indagare il ruolo « non secondario » che esse svolgono nella struttura generale del pensiero vichiano. Egli osserva che l'interesse del Vico per l'etimologia è precoce e costante e che « in ogni pagina della *Vita* si trova la conferma di quell'amore per la parola, intesa quale strumento di superiore civiltà educatrice e di quegli attenti studi lessicografici del latino » che gli hanno meritato la qualifica di « ultimo degli Umanisti ». Analizza, poi, il carattere delle etimologie proposte nel *De antiquissima*, osservando come il filosofo non fosse interessato dall'etimologia « descrittiva », bensì da quella « denominativa », « mirante all'individuazione di un etimo originario da cui la voce seriore ha perso il contatto semantico ». Ed è naturale che le etimologie di questo genere, applicate a voci di carattere eminentemente filosofico, abbiano grande parte nel *Diritto Universale* proponendosi come strumenti precipi per la ricostruzione delle voci originarie, alla ricerca di « un etimologico comune di tutte le lingue ». Tuttavia, la « tassonomia etimologica » del Vico trova la sua « articolazione più consapevole » solo sul finire del terzo libro della *Scienza Nuova* dove lo « etimologico comune » è, appunto, posto a fondamento di un quadro di evoluzione diacronica, basato sul principio che « le parole procedono dal semplice al complesso e dal concreto all'astratto »; ma poiché le lingue si sviluppano parallelamente alle idee, ecco che l'etimologia si trasforma in uno strumento ermeneutico della storia, capace di farci risalire dalle modificazioni semantiche alle fasi delle civiltà. Certamente, il metodo delle etimologie proposte non ha alcun valore scientifico. Eppure è esatto quanto scrive il Battistini allorché ci ricorda che, « per quanto fantasioso », quel metodo obbediva, tut-

tavia, « ai criteri tramandati dalla tradizione classica, e abituali pressì gli etimologi del Settecento ». Ciò non toglie — è chiaro — che l'atteggiamento vichiano nei confronti dell'etimologia sia giudicato anche dall'autore « estremamente nominalistico e incoerentemente asistematico », anche se non si può escludere che « la sua acuta sensibilità per la partitura musicale della parole » possa avergli offerto i mezzi per « molte acutissime osservazioni ». Ma anche questa constatazione non impedisce al Battistini di notare lo studio assiduo dei repertori etimologici e lessicali svolto dal Vico che di quei testi doveva servirsi come « fecondo serbatoio di idee ». Soprattutto l'*Etymologicon* del Voss è giustamente considerato la fonte primaria delle etimologie vichiane, come confermano i numerosi e indiscutibili esempi recati con ampio apparato di citazioni. Senonché resta sempre evidente e impregiudicata la differenza di fondo che distingue un lessicologo « puro » come il Voss dal filosofo e antropologo della *Scienza Nuova*, per il quale la filologia deve occuparsi della « totalità delle istituzioni umane » e l'etimologia trasformarsi in « uno strumento ermeneutico, finalizzato alla ricerca antropologica ». Il che spiega perché il Vico, a differenza del Voss, sia sempre interessato in modo precipuo al « significante, per il quale tenta collegamenti ambiziosi e impensati » e miri a ritrovare le origini di una parola all'interno della stessa lingua cui essa appartiene, sino ad aprire tra la parola-figlia e la parola-madre dagli « spazi semantici così divaricati » da esser colmati soltanto dall'invenzione di miti. In realtà, per il Vico — è questa la conclusione del Battistini —, l'etimologia « fantasiosa e sorprendente » ha soprattutto questo compito di « creatrice di miti », è un modo per rivivere le favole dell'« età gentile » e muovere da esse alla comprensione di un mondo umano ancora vivo e presente nella storia delle parole.

Il IV capitolo (« La tassonomia di tropi ») è ben noto ai nostri lettori che hanno già potuto leggerlo in questa rivista. Sicché mi limiterò a ricordare che il Battistini muove qui da un ampio « excursus » storico per mostrare come la riduzione vichiana dei « tropi » alle quattro forme della metafora, metonimia, sineddoche e ironia avesse precisi precedenti storici, riconosciuti sia nella tradizione retorica di origine ramista, sia nella *Difesa della Comedia di Dante* di Jacopo Mazzoni, sia nei *Commentari rhetorici* dello stesso Voss (un'opera ben nota al Vico che se ne servì probabilmente anche per tracciare la suddivisione generale dei tropi proposta nelle *Istituzioni oratorie*). Ma la ricostruzione di un lungo lavoro di rielaborazione e di semplificazione delle classificazioni retoriche non gli impedisce di riconoscere la rivoluzionaria « scoperta » già operata nel *De constantia philologiae*, dove i « tropi », non più valutati come ornamenti del discorso, e, dunque, uno « scarto » dalla lingua comune, sono considerati « il linguaggio abituale di tutti i primitivi e non dei soli poeti », le fonti originarie dalle quali derivarono le prime conoscenze umane. Così il Vico si avviava a comprendere, assai prima dei moderni, « che la retorica è un palinsesto, legata alla duplicità del linguaggio, necessaria per la 'traducibilità' delle figure, per valutare l'« écart » in rapporto alla norma »; perché i tropi costituivano, appunto, il linguaggio abituale dei poeti, ma anche quello dei fanciulli; e se i « moderni » li adoperavano per arricchire e adornare i loro discorsi, erano pur sempre la scaturigine originaria dei grandi miti « primitivi ».

Sono motivi, questi, che ispirano anche il V capitolo (« La funzione conativa delle immagini »), volto ad interpretare il ruolo del linguaggio metaforico nella *Scienza Nuova*. Anche qui il Battistini si richiama alla critica vichiana della logica cartesiana e dei suoi limiti ed alla conseguente rivalutazione della retorica che intende restituire valore e dignità al « verosimile », escluso dall'ambito della « dignità especulativa ». E invero « la retorica, lo stile adorno di metafore » rappresentano, per il Vico, la conseguenza dei limiti e delle de-

bolezze intrinseca della natura umana, la quale esige un difficile processo di persuasione, perseguibile soltanto con gli strumenti dell'antica « ars dicendi ». Perciò, anche nell'« età della ragione spiegata », la retorica deve offrire al filosofo le risorse necessarie per convincere i propri lettori, « restituendo alle metafore la funzione conativa e gnoseologica » che è loro propria, secondo la classica dottrina aristotelica.

Il Battistini (che è ben consapevole della difficoltà dell'interpretazione dell'« universo immaginario » di ogni autore e, in particolare, di uno scrittore così complesso e controverso come il Vico) chiama, appunto, a raccolta le tecniche di analisi più diverse per svolgere uno studio sistematico delle strutture e forme metaforiche della *Scienza Nuova* e di altri testi vichiani. Ne risulta, a mio parere, il quadro persuasivo e suggestivo di un « universo immaginario » che — come scrive l'autore — « affonda le sue radici nelle più semplici esperienze naturali dell'uomo: luce, fuoco, acqua, navigazione, natura da coltivare, cibo, dissoluzione » ed è risolto nella costruzione di metafore « archetipiche », capaci d'indurre il lettore a condividere gli enunciati proposti, « controbilanciando persino le testimonianze logiche più autorevoli ». Ma, soprattutto, credo che il Battistini tocchi punto essenziale per l'esegesi vichiana quando ci ricorda che nell'opera del Vico « interviene sempre il senso di una drammatizzazione della ricerca intellettuale » e che la speculazione muove costantemente « alla presenza di un nemico minaccioso, parente forse del *malin Génie* cartesiano », vera e propria « personificazione » dei limiti della ragione umana e della sua inevitabile inadeguatezza. Chi scrive ritiene che anche altri, ben più concreti e presenti nella cultura del suo tempo, fossero i « demoni » che il filosofo napoletano intendeva esorcizzare con la forza persuasiva di un linguaggio così carico di valenze e poteri retorici. Resta, però, il fatto che un'indagine come quella avviata con questo libro apre delle prospettive esegetiche che non potranno essere ignorate dai lettori di Giambattista Vico e che schiudono a loro volta nuove vie all'intelligenza storica di testi così spesso sottratti alla loro effettiva identità letteraria e linguistica.

CESARE VASOLI