

RECENSIONI

FERDINAND FELLMANN, *Das Vico-Axiom: der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München, Verlag K. Alber, 1976, pp. 200.

È un'opera a prima vista singolare, che si differenzia considerevolmente dal tipo di libro a cui la letteratura vichiana, soprattutto quella italiana degli ultimi anni, ci ha abituato. Mentre questa, infatti, è tutta volta ad indagini particolari, privilegiando, per così dire, il momento della « filologia », il Fellmann ha voluto dare un libro di interpretazione « filosofica ». Il che lo ha indotto, tra l'altro, a lasciar cadere tutto l'apparato usuale nelle ricerche su Vico, a rinunziare, per es., non solo a discutere, ma anche a citare gli studiosi che, prima di lui, hanno pur toccato certi temi della sua ricerca. Così, per es., B. Croce compare solo per lo scritterello sul Bianchini, si parla del rapporto Vico-Hobbes citando solo il Vaughan, e tacendo dei contributi, per es., di Nicolini, Mondolfo, Child, Garin; di quello Vico-Bayle senza neppure accennare alle importanti indicazioni del Cantelli, e ancora del Garin; e nell'indice dei nomi si cercherebbero invano quelli di Gentile, Corsano, Paolo Rossi, Badaloni.

Non avrei dubbi sul fatto che questo silenzio sia in buona parte voluto; il Fellmann, cioè, non ha ritenuto di doversi impegnare a discutere i risultati della letteratura secondaria perché ciò che gli interessava era non un discorso che avesse per oggetto Vico e il suo diretto ambiente, ma una analisi, sulla base dello *exemplum* vichiano (ed anzi, della *Scienza Nuova*; ad altri scritti egli si riferisce solo nell'ultimo capitolo) di certi temi della filosofia della storia; con riferimento non solo agli scrittori contemporanei, del « primo illuminismo » (*Frühaufklärung*), ma anche più oltre, a Kant e Hegel (del quale, per lui, Vico non è comunque un precursore) e persino ai giorni nostri. Nella prima pagina della sua Introduzione egli dichiara espressamente di aver scelto di indagare l'assioma dell'uomo artefice della sua storia proprio perché molti lo hanno interpretato come la prima autorevole testimonianza della costruibilità della storia, e della razionalizzazione dell'azione politica (di queste interpretazioni, egli limita la prima, e nega la seconda). Nella chiusa della stessa Introduzione si legge che « l'assioma di Vico » non è affatto soddisfacente, ma ha un gran significato per aver messo per la prima volta in luce le difficoltà della costruzione di una filosofia immanentistica della storia. Ed è in questa prospettiva che egli ha condotta la sua ricerca. Il che non deve stupire troppo, perché in Germania da alcuni anni il tema « filosofia della storia » ha ripreso ad essere discusso con una certa intensità — anzi, a voler essere precisi, non si era mai smesso del tutto di occuparsene, anche quando sembrava coperta da quel discredito che, nel nostro paese, su di essa continua a gravare. E non è detto che sia soltanto una riesumazione accademica.

Sarebbe troppo lungo, e certamente noioso, riassumere ordinatamente

i sei capitoli nei quali il volume si articola. Converrà piuttosto cercare di indicare i punti principali sui quali il Fellmann ha fissato la sua attenzione. Di contro al collegamento, posto dalla moderna filosofia della storia (ma anche, beninteso, da quelle teorie che non accetterebbero di definirsi così), tra l'individuazione delle leggi, o della direzione, del corso storico, e l'intervento consapevole dell'uomo per promuovere, facilitare, e magari accelerare lo svolgimento, c'è l'affermazione che, in Vico, le epoche di creatività delle nazioni sono proprio quelle prerazionali, nelle quali la riflessione è assente — e che, per converso, la riflessione va di pari passo con la decadenza, anzi, con lo sfacelo di ogni vincolo comunitario; a ricostituire il quale interviene, dopo la crisi, il ritorno degli uomini ad uno stato di eroica barbarie. La dottrina dei corsi e ricorsi, o, come qui è comunemente detto, dell'eterno ritorno, ebbe già al tempo della sua elaborazione un chiaro significato antiottimistico; Vico avrebbe, per primo, operato un collegamento tra il razionalismo metodico cartesiano e l'idea hobbesiana di una costruibilità dell'ordine civile mediante la ragione. D'accordo con Hobbes nel non porre la sociabilità come uno stato naturale dell'uomo, condividendone, anzi, il timore per le capacità autodistruttive degli uomini abbandonati a se stessi, Vico ne capovolgeva l'impianto: lo stato del *bellum omnium contra omnes* è non quello iniziale, ma il finale di una civiltà. Richiamandosi al famoso passo di *Scienza Nuova* 1106 (« Ma, se i popoli marciscano in quell'ultimo civil maleore (...), con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle città, e delle selve covili d'uomini; (...) e, nel poco numero degli uomini alfin rimasti e nella copia delle cose necessarie alla vita, divengano naturalmente comportevoli; e, per la ritornata primiera semplicità del primo mondo de' popoli, sieno religiosi, veraci e fidi ») il Fellmann commenta: « Vico accetta il completo tramonto delle civiltà, e ne fa una legge, onde poter *salvare* la nuda esistenza del genere umano » (p. 21). Si tratta di una concezione tragica della storia, non di pessimismo o di rassegnazione: « Si può dire che la teoria dei cicli esclude l'idea di un infinito progredire della civiltà, ma fonda la certezza che, dopo ogni catastrofe, l'ascesa dell'umanità ricomincerà di nuovo. Ogni ricaduta nella barbarie serve solo a raccogliere le forze per un nuovo balzo in avanti della storia » (p. 126). Il « decisionismo » hobbesiano è negato, e sostituito con « forme di autorità prerazionale scaturite dalla produttività comune del genere umano » (p. 87).

Ed è qui che si può cogliere il ruolo dei miti; essi, con la loro struttura comune a tutti i popoli (« l'universale fantastico ») fanno uscire gli uomini dallo stato di solitudine animalesca, si consolidano, poi, in costumi ed in leggi, aiutati dalla persistenza del timore, che trasforma in abitudine un comportamento originariamente solo momentaneo; promuovono, nel vero senso del termine, una trasformazione della natura dell'uomo. « Questo punto — nota il Fellmann — è fondamentale per la concezione vichiana della storia. In contrasto con la concezione meccanica — tipica del tardo XVIII secolo — di un permanente antagonismo tra il singolo e la società, per Vico l'impulso all'isolamento, da lui considerato animale, trapassa in un sentimento naturale di comunanza. Così l'egoismo dell'uomo contiene in sé, un passo dopo l'altro, famiglia, Stato e infine l'intero genere umano. L'isolamento sarebbe così superato (in grazia della produttività inconsapevole della fantasia creatrice di norme) con il formarsi di una seconda natura umana, vincolante per tutti (...). Con questa concezione, costruita chiaramente in senso evolucionistico, Vico resta lontano dal « meccanicismo della società civile », per il quale è tipico che i fini del singolo e le esigenze della universalità non trovino la loro sintesi nella natura stessa dell'uomo » (p. 91). L'esigenza di un approfondimento della

nozione di « mito » induce il Fellmann a considerazioni assai interessanti sulla gnoseologia del Vico: quando questi parla dei sensi « quantunque falsi nella materia, veri però nella loro forma » intende una sorta di veracità spontanea dell'uomo naturale, incapace di « elaborare una rappresentazione diversa dalle sue sensazioni » (p. 31); nel mito non si riproducono peraltro solo le impressioni, si rispecchiano anche le passioni: quello che interessa non sono le cause dei fenomeni naturali, ma soltanto il loro significato per la vita dell'uomo. Mentre per la filosofia dei lumi la personificazione, nella divinità, delle cause ultime era un modo per interrompere, senza confessare la propria ignoranza, una catena causale di cui non si vedeva la fine, « nella concezione di Vico, invece, il mito costituisce il più completo modo di spiegare il mondo, perché l'antropomorfismo risolve interamente il problema del significato » (p. 61). I miti non sono soltanto l'inizio della scienza, ma la contengono tutta in sé; malgrado il suo invocare Bacone, Vico non ne riprende la razionalità del procedere, e non ne condivide neppure la fede in un progresso infinito del sapere: « In opposizione alla concezione baconiana del *regnum hominis*, la quale implica anche interventi artificiali nelle connessioni interne, l'induttivismo vichiano si ferma alla superficie, ricca di segni e significati, delle cose » (p. 67). Oggetto di analisi non sono, mai, i nudi fatti, « ma anche, sempre, l'interpretazione che le realtà sociali dei miti hanno trovato »; e contro Horkheimer, il quale aveva presentato il mito come un « rispecchiamento » della realtà, vien fatto valere che esso è, invece, « la realtà sociale stessa » (p. 154). È quasi inutile avvertire che qui non si tratta di « soggettivismo »; il Fellmann usa anzi, al riguardo, l'espressione hegeliana « spirito oggettivo », per indicare sia la potenza superindividuale di queste credenze, che il legame di comunanza che esse introducono tra tutti coloro che le condividono (qui è il contesto stesso ad imporre di tradurre *Geist* con « spirito », anche se di solito il termine è usato per rendere la vichiana « mente »).

Ma la costruzione vichiana non può fermarsi qui: le forme del mondo storico riproducono quelle della storia ideale eterna. La topica « da strumento per individuare il verosimile, in vista della prassi, deve ascendere a logica della verità. Il che può accadere solo perché Vico ritorna ad un concetto metafisico di forma, per il quale la produttività connettiva della mente umana è sorretta da forme che ne sono il modello, alle quali, in quanto realtà di primo rango, si accompagna una forza concretizzante e particolareggiante » (p. 192). « Il richiamo all'attività di forme sostanziali costituisce il presupposto del fatto che Vico possa vedere nella conoscenza dei sensi quella forza della mente che sia propriamente in grado di produrre storia » (p. 193).

Dopo questa sommaria presentazione della linea di svolgimento teorico del libro di cui si parla, è opportuno fermarsi almeno su due paralleli che il Fellmann stabilisce tra Vico da una parte, e Fontenelle e Voltaire dell'altra. Si scelgono questi tra i molti che si potrebbero addurre sia per l'interesse che essi presentano di per sé, sia perché possono dare un'idea del taglio dell'opera, e dello sforzo di inserire il Vico proprio nella problematica di filosofia della storia dell'illuminismo; che egli combatteva, certo, ma muovendosi sullo stesso terreno tematico.

Anche Fontenelle vuol mettere in guardia contro l'eccessivo ottimismo dei lumi, e non ha molta considerazione per la « positivistica » raccolta dei fatti di un Bayle. Nel suo frammento sulla storia, poi, (sul quale il Fellmann si sofferma particolarmente) egli ha assegnato al mito (*histoire fabuleuse*) il ruolo di mettere in luce la struttura mentale permanente da cui scaturiscono gli errori dello « esprit humain ». Accanto alla « *histoire véritable* » e a quella « *fabuleuse* », egli ha posto però anche un terzo tipo di storia, quella che ha

per oggetto « les mœurs des hommes, leurs coutumes, leurs differens usages »; è da questa che si ricavano i veri caratteri dei popoli, ma anche, il che è più importante, la continuità della storia; per servirci del paragone di Fontenelle: anche se non invecchiasse, anche se non dovesse morire, un uomo « vieilliroit cependant à des certains égards (...) par les seuls effets de l'expérience ». Fontenelle, dunque, ha posto un elemento di continuità — ma di esso, nota il Fellmann, non è riuscito a farsi « un esatto concetto » (p. 148). Rispetto a lui Vico ha fatto, con la storia ideale eterna, un passo decisivo; essa è una sorta di filo conduttore per l'interpretazione della storia, una « ipotesi » per leggere i fatti, e in grazia di essi tramutare l'ipotesi in una « ipotesi vera ». L'universale, il comune a tutti gli uomini, non consiste, come per lo scrittore francese, nelle passioni o nei gusti, « ma nello svolgimento di idee etiche, che si manifestano attraverso il singolo e la stessa singolarità » (p. 150).

Molto indicativo, anche, il parallelo con Voltaire. Nel trattare dello « universale fantastico » il Fellmann osserva: « Qui è il punto decisivo, nel quale teoria mitica e teologia della storia si separano. La verità estetica dei miti corrisponde, in quanto metafisica, alla verità della religione naturale, e la rende libera dalle condizioni storiche della unica rivelazione. Così i miti possono, nella *Scienza nuova*, prendere il posto della religione cristiana (...). Si manifesta così chiaramente la tendenza alla omogeneizzazione della storia che raggiunge il suo illuministico culmine nello *Essai sur les mœurs* di Voltaire » (p. 41). Ed un'altra « Affinität » si può cogliere tra Voltaire e Vico: anche la concezione storica del grande francese resta « malgrado la sua fede nel progresso, sempre vincolata a modelli mentali statici » (p. 51). Il che, nota il Fellmann, nasce dal carattere stesso della filosofia della storia in quanto opposta alla teologia. Se sono gli uomini a far la storia, tutta la loro forza dovrà collocarsi negli inizi, e le loro strutture mentali, in analogia a quelle naturali, dovranno essere stabili: come necessari, e pertanto come storici, potranno considerarsi solo quegli atteggiamenti che si ripetono « en tout temps et en tous lieux ». « La differenza decisiva rispetto a Vico è da vedersi nel fatto che lo stato di perfezione raggiunto mediante la ragione riporta al punto di partenza quanto al contenuto (per es. nel riconoscimento di un ente supremo da parte dei filosofi) ma si differenzia da quello per la garanzia, data dalla ragione, contro una ricaduta nell'errore » (p. 52).

Non si devono intendere questi accostamenti come se, per es., in una storia della filosofia della storia a Vico toccasse un posto tra Fontenelle e Voltaire. Il Fellmann ha voluto piuttosto indicare le « affinità » tematiche tra Vico ed i suoi contemporanei onde mostrare come i suoi problemi (non, certo, le sue soluzioni) fossero quelli di chi, nel suo tempo, si occupava dello stesso argomento, di ricostruire, cioè, quella continuità della storia che la « critica » aveva spezzato. È una lettura, se si vuole, « teoretica » — ma ricca di suggestioni che sarebbe un peccato lasciar cadere.

CLAUDIO CESA

Vico and Contemporary Thought, a cura di Giorgio Tagliacozzo, Michael Mooney e Donald Phillip Verene, in « Social Research », Vol. 43, fasc. 3 (Autumn 1976) e fasc. 4 (Winter 1976).

Questi due numeri speciali della nota rivista sociologica, pubblicata dalla *New School for Social Research* di Nuova York, contengono il nucleo più so-

stanzioso delle relazioni lette in occasione del congresso internazionale su *Vico and Contemporary Thought*, svoltosi nella metropoli americana dal 27 al 31 gennaio 1976 per iniziativa dell'*Institute for Vico Studies*, con la collaborazione della stessa *New School* e della Casa Italiana della *Columbia University*. Avendo già dedicato una nota a tale manifestazione, che attesta il grande interesse con cui la contemporanea cultura di lingua inglese guarda a Vico (VI, 1976, pp. 202-207), eviterò inutili ripetizioni per attenermi strettamente al compito fondamentale di ogni recensore onesto, che è quello di informare i lettori mediante ragguagli bibliografici criticamente filtrati. Comincerò quindi con il prendere atto con soddisfazione della radicale potatura, cui è stata sottoposta la straripante massa di contributi presentati al congresso di Nuova York con esiti non sempre felici. Di questo dobbiamo essere grati ai curatori, che hanno saputo recidere « il troppo e il vano », dandoci una raccolta abbastanza organica, articolata in due categorie fondamentali, corrispondenti rispettivamente al significato storico-filosofico e a quello psicologico, pedagogico, antropologico e sociologico del pensiero vichiano.

La prima categoria occupa tutto il fascicolo dell'autunno 1976, ed è a buon diritto iniziata dal saggio *What Has Vico to Say to Philosophers of Today?* di Max H. Fisch (pp. 399-409). Come ho già detto nella nota citata, è questo un lavoro magistrale, che intende rivendicare la validità del vichianesimo, inteso come alternativa alla filosofia analitica prevalente nel mondo anglo-americano. Questa concentra la sua attenzione sul linguaggio, ma trascura di studiare il linguaggio stesso in quanto istituzione sociale *in fieri*, strettamente legata ad altre istituzioni in perenne divenire, fomentando uno strano disinteresse per la storia della filosofia. Vico è invece un maestro di tale disciplina, e, come tale, può insegnare molto ai positivisti logici. Non meno importante sembra al Fisch il contributo vichiano all'epistemologia, su cui ha richiamato l'attenzione Leon Pompa in un volume recensito per questa rivista da Alessandro Giuliani (VI, 1976, pp. 208-210). Ma l'aspetto più attuale del vichianesimo consiste nel metodo interdisciplinare di indagine storico-filosofica, che può aiutarci a superare l'eccessivo frammentismo del sapere, cui ha condotto lo specialismo moderno, e a riabilitare il momento della sintesi rispetto a quello della analisi. Sebbene il Fisch si rivolga alla cultura di lingua inglese, contrassegnata dalla egemonia del positivismo logico, il monito circa la opportunità di una rivalutazione della sintesi vale anche rispetto ad altri ambienti culturali, come il nostro, dove la reazione allo storicismo crociano ha contribuito ad avallare una spiccata diffidenza per le sintesi di ampio respiro, favorendo una produzione erudita a carattere atomistico, che rischia di diventare una forma di virtuosismo fine a se stesso. Di qui la validità perenne ed universale del monito che il Fisch attribuisce a Vico: « You may in time persuade me that all this fragmentation was somehow necessary, and even that it has borne rich fruit that could not otherwise have been brought forth. But I should like to persuade you that it is high time for some of the philosophers among you to return from analysis to synthesis, and to join with likeminded scientists in founding once again a new science of humanity » (p. 409).

Resta comunque da accertare che cosa intendesse propriamente Vico per « scienza delle nazioni », e la presente raccolta di studi illumina appunto tale problema da vari punti di vista. Donald Phillip Verene sostiene in *Vico's Philosophy of Imagination* (pp. 410-426) che il filosofo napoletano ha avuto il merito di fornire una solida base per intendere quelle facoltà che presiedono alla formazione delle *Geisteswissenschaften*, la cui sfera era estranea alla epistemologia di Cartesio e di Locke, valida solo per le *Naturwissenschaften*. Ma la sua brillante esposizione, nonostante l'acuta risposta alle stimolanti obie-

zioni di Sir Isaiah Berlin (pp. 426-433), lascia dei dubbi rispetto al concetto centrale di « *recollective fantasia* », che esige un ulteriore approfondimento. Leon Pompa affronta lo stesso problema in *Human Nature and the Concept of a Human Science* (pp. 434-445), prendendo le mosse dalla sua interpretazione vichiana in chiave di empirismo logico. Occorrerà molto tempo perché gli ardui risultati delle ricerche del Pompa vengano assorbiti ed assimilati, ed è pertanto prematuro azzardare un giudizio d'insieme. Ma questa verità non deve farci dimenticare che, come ha giustamente osservato Fisch nel suo commento al saggio del Pompa, lo studioso inglese mostra una pericolosa tendenza « to avoid the technicalities of Vico's time and substitute technicalities of our own » (p. 446). Una censura del genere non può certo muoversi nei confronti di *Vico's Theory of Science* di Ernan McMullin (pp. 450-480), che studia la *Scienza nuova* alla luce dell'epistemologia sei-settecentesca, tenendo conto dei lavori del Pompa. Il McMullin distingue tre criteri di verità: l'assiomatico, fondato sulla intuizione immediata; l'induttivo, in cui l'asserzione è basata sulla percezione della similarità in un gruppo di oggetti particolari; il retroduttivo, inteso secondo l'insegnamento del Peirce, come una asserzione ipotetica, la cui validità consiste nel numero delle conseguenze che se ne possono trarre. Il vichianesimo non è fondato su uno solo di questi criteri di verità, ma su tutt'e tre: « What is distinctive about the *Scienza nuova* is the way in which the three types of warrant are interwoven, and the awareness Vico shows of the importance of combining the axiomatic and the retroductive types of warrant in a special way in the context of the social sciences » (p. 479). Sotto tale aspetto, il capolavoro vichiano ha, nella storia dell'epistemologia, un'importanza analoga a quella dei *Principia* di Newton.

Meno ricchi di sorprese appaiono *Vico and the Verification of Historical Interpretation* di Lionel Rubino (pp. 484-511), che è uno specialista di Collingwood, e *Vico and the Problem of Historical Reconstruction* di B. A. Haddock (pp. 512-519), autore anche di *Vico: the Problem of Interpretation* (pp. 535-552), mentre *Vico and the Phenomenology of the Moral Sphere* di Robert Welsh Jordan (pp. 520-531) sembra una gratuita trasposizione del pensiero vichiano in termini fenomenologici, che non giova ad intendere né il vichianesimo né la fenomenologia. Degno di attenzione è invece il contributo di Ernesto Grassi, *The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today* (pp. 553-575), che sviluppa ulteriormente dei motivi ben noti a quanti abbiano seguito gli studi vichiani dello specialista italo-tedesco. Grassi prende nettamente posizione nei confronti del positivismo logico, che riduce la filosofia a logica dei teoremi, senza curarsi del contenuto degli stessi teoremi, e nei confronti dello strutturalismo, che rinuncia all'individuo per sottolineare l'importanza della struttura, intesa come realtà biologica, realtà sociale e linguaggio (la polemica è rivolta anche contro lo strutturalismo marxista, ugualmente accanito nel negare il cosiddetto mito dell'individuo). L'attualità della *Scienza nuova* consiste nella sua capacità di fare argine a queste filosofie antiumanistiche, come dimostra abilmente il Grassi mediante una interpretazione del vichianesimo fondata su tre concetti fondamentali: il senso comune, l'ingegno e la fantasia. Questi tre principi, generalmente considerati sul piano estetico, vengono studiati dal Grassi sul piano pratico. Ne risulta una interpretazione originale della *Scienza nuova* dal punto di vista del « lavoro », che dimostra al tempo stesso come la concezione vichiana del senso comune sia ben diversa da quella cartesiana. Il vichianesimo segna il punto più alto di quella tradizione umanistica, che Cartesio aveva creduto di poter accantonare definitivamente. Questo accostamento fra la cultura dell'Umanesimo e la *Scienza nuova* trova conferma in *The Primacy of Language in Vico* di Michael Mooney

(pp. 581-600), dove la filosofia vichiana viene ricondotta alla retorica romana e alla concezione della *vita activa* degli umanisti del Quattrocento.

A questo punto i saggi diventano prevalentemente storici, rinunciando agli ardimenti speculativi per attenersi al solido terreno fattuale. Non per nulla Donald R. Kelley polemizza garbatamente, nel saggio *In Vico Veritas: the True Philosophy and the New Science* (pp. 601-611), con gli studiosi affetti da « precursoritis », ed afferma con una immagine paradossale, ma efficace, la propria posizione integralmente storica: « Professionally, I have condemned myself to the fate of the false diviners in Dante's inferno, who are forced to proceed by looking backward. From this uncomfortable position I tend to see Vico not so much as a progenitor as an inheritor, not so much as a herald of modern science as a minister of ancient learning; and his system I take not so much as a *corso* as a *ricorso* of Western thought » (pp. 601-602). Il Kelley nota come gli studiosi del pensiero occidentale, avendo privilegiato la componente scientifica, abbiano appena sfiorato la storia del diritto, e pertanto ignorino « entire genres of pre-Vichian and pre-Montesquieuist social and cultural thought » (p. 606). Di qui la necessità di studiare il ruolo che i giuristi ebbero nella storia delle idee, chiarendo come abbiano messo a fuoco importanti problemi filosofici, come il processo del divenire storico, il rapporto fra individuo e società, i legami fra diversi organismi politici e varie culture, per non dire di vari aspetti della filosofia teoretica: dal problema della conoscenza alla natura dell'uomo e dell'universo. Il diritto seppe crearsi un proprio mondo, una propria enciclopedia, un proprio metodo, un proprio linguaggio, che servirono da modello per la creazione di vari sistemi filosofici nel periodo compreso fra Bodin e Montesquieu. Un posto privilegiato in questo filone di pensiero spetta indubbiamente a Vico, che sviluppò in varie guise l'ideale giuridico di *vera philosophia*, originariamente sostenuto da Ulpiano e ripreso da innumerevoli autori dal secolo VI al XVIII. Il Kelley, che non a caso ha pubblicato un libro sull'ugonotto Hotman, compendia la sua posizione, affermando che, come il Comte additò nella metafisica il fantasma di teologie defunte, è legittimo vedere nelle scienze sociali, fondate da Vico, i fantasmi di diritti defunti (conclusione significativa non tanto in rapporto alla cultura italiana, dove la filosofia del diritto ha avuto una fioritura eccezionale, quanto in rapporto alla cultura anglo-americana, su cui pesa l'ipoteca del positivismo logico, perché rivela le energie anticonformiste che il vichianesimo ha saputo liberare).

La stessa preoccupazione storica sottende il mio *Vico's Political Thought in His Time and Ours* (pp. 612-624), *Vico and the Idea of Progress* di Robert Nisbet (pp. 625-637) e *Vico and the Ideal of the Enlightenment* di Sir Isaiah Berlin (pp. 640-653), che concludono il fascicolo dell'autunno 1976. Il Nisbet dimostra in modo convincente che Vico aspirava a creare una scienza, la quale fosse in grado, sulla base del metodo comparato, di conseguire delle generalizzazioni scientifiche, senza ripudiare la molteplicità e il pluralismo attestati dall'esperienza. Lo studioso si guarda bene dal credere alla tentazione di interpretare in termini hegeliani la « storia ideale eterna » di Vico, mostrando di aver fatto tesoro dell'articolo *Vico without Hegel* di Pietro Piovani, incluso in *Giambattista Vico: An International Symposium*, a cura di Giorgio Tagliacozzo e Hayden V. White (Baltimore, 1969, pp. 103-123). Né considera essenziale al vichianesimo il concetto di provvidenza, accogliendo in proposito il punto di vista del Pompa. Quel che differenzia il concetto vichiano di sviluppo storico dall'idea di progresso, quale si configurò dalle formulazioni di Perrault e Fontenelle fino ai giorni nostri, è l'essenza della necessità di un progresso totalizzante, che investe tutta l'umanità, dalle origini ad un futuro più o meno lon-

tano. Di qui i contributi originali del filosofo napoletano alla problematica del progresso: « the frank recognition of phenomena of decline and deterioration as well as of those of advancement and progress and the further recognition that decline is, on the evidence of history, just as probable in the future, if not actually certain, as advancement » (p. 635). Si tratta di una opinione suscettibile di ulteriori sviluppi, a patto che l'indagine venga estesa alle filosofie della storia che precedettero la *Scienza nuova*: dalla tradizione del profetismo, incentrata sull'idea di *renovatio* e permeata di elementi astrologici, su cui ha richiamato l'attenzione Eugenio Garin in una ricca messe di studi esemplari, culminati in due recenti volumi (*Rinascite e rivoluzioni, Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, 1976²; *Lo zodiaco della vita, La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari, 1976), segnalati in questa rivista (VI, 1976, pp. 243-244; VII, p. 243), alla meditazione sulla inevitabile vicissitudine delle cose umane, stimolata dalla storiografia sulla *inclinatio Imperii* e sul Medioevo. Un notevole contributo in tal senso è *Vico and the Ideal of the Enlightenment* del Berlin, che ha recentemente ribadito la sua fedeltà a Vico in un importante libro, recensito in questa sede da Enrico Nuzzo (VII, 1977, pp. 193-198). Prendendo le mosse dalla storia delle utopie, strettamente connessa con quella del profetismo, Berlin mostra come la concezione ciclica adottata da Vico fosse incompatibile con l'ideale di una società perfetta, che rappresenta il nerbo dell'Illuminismo.

La seconda categoria di saggi, dedicata alle implicazioni psicologiche, pedagogiche, antropologiche e sociologiche del vichianesimo, occupa buona parte del fascicolo dell'inverno 1976, il quale contiene anche una utile appendice, costituita dalla traduzione inglese del *De mente heroica*, a cura di Elizabeth Sewall ed Anthony C. Sirignano (pp. 886-903), e dalla preziosa bibliografia *Critical Writings on Vico in English: A Supplement*, a cura di Molly Black Verene (pp. 904-914), che integra quella uscita nel volume *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore, 1976), di cui ho già parlato qui (VII, 1977, pp. 200-203). Il saggio di Sheldon H. White, con cui inizia il fascicolo, è intitolato *Developmental Psychology and Vico's Concept of Universal History* (pp. 659-671), e rappresenta un tentativo degno di attenzione di collocare Vico fra i precursori della moderna psicologia genetica o evolutiva, che istituisce uno stretto rapporto fra lo sviluppo del bambino e la storia umana. Purtroppo questa tesi suggestiva non poggia su una prospettiva diacronica convincente, in quanto esamina Vico in rapporto ai suoi successori, senza tener conto dei suoi predecessori, fra i quali c'è appunto uno dei padri della psicologia moderna: John Locke. Sotto tale aspetto, il contributo del White non può non apparire una buona occasione perduta, pur dovendosi riconoscere all'autore il merito di aver contribuito a rompere il ghiaccio, richiamando l'attenzione sul problema della dimensione psicologica della *Scienza nuova*, troppo spesso ignorato dagli esegeti. Lo stesso discorso vale per gli altri saggi di impostazione psicologica, che arricchiscono il fascicolo in questione: *Vico, Developmental Psychology, and Human Nature* di Augusto Blasi (pp. 672-697); *Vico and Piaget: Parallels and Differences* di George Mora (pp. 698-712); *Vico's Insight and the Scientific Study of the Stream of Consciousness* di Jerome L. Singer (pp. 715-726); *Vico and Humanistic Psychology* di Amedeo Giorgi (pp. 727-736); *Vico and Modern Psychiatry* di Silvano Arieti (pp. 739-752).

A questi contributi, la cui importanza consiste nella nuova problematica psicologica che pongono sul tappeto piuttosto che nel loro valore ermeneutico, seguono due lavori di argomento pedagogico: *Vico and the Methods of Study of « Our » Time* (pp. 753-767) sottolinea, come dice il titolo, l'attualità del sistema educativo vichiano, mentre *General Education as Unity of Knowledge*:

A Theory Based on Vichian Principles di Giorgio Tagliacozzo (pp. 768-796) offre un ampio commento al paragrafo 367 della *Scienza nuova*, confermando ulteriormente il legame profondo del vichianesimo con l'*ars memoriae*, e, in ultima analisi, con la tradizione ermetica, su cui richiamò l'attenzione Antonio Corsano in un saggio penetrante, uscito nel volume *Omaggio a Vico* (Napoli, 1968, pp. 9-24). Un unico, ma calzante studio, *Vico and the Future of Anthropology* di Sir Edmund Leach (pp. 807-817), illustra il significato del filosofo napoletano nel quadro dell'antropologia contemporanea. Il celebre specialista inglese mette opportunamente in guardia il lettore dal rischio insito nella tentazione di modernizzare troppo il vichianesimo: « My conclusion is that Vico's *New Science* cannot be recommended as bedtime reading for the budding anthropologist » (p. 817). Il che non esclude che il filosofo napoletano abbia molto da insegnare agli specialisti di antropologia: « flasher of astonishing insight may well break through » (*ivi*). Concludono questo fascicolo cinque lavori di impostazione sociologica: *The Theoretical and Practical Relevance of Vico's Sociology for Today* di Werner Stark (pp. 818-825); *Vico and Historical Sociology* di Werner J. Cahnman (pp. 826-836); *On the History of the Human Senses in Vico and Marx* di John O'Neill (pp. 838-844); *Vico and Critical Theory* di Joseph Maier (pp. 845-856); « *Natural History* » and *Social Evolution: Reflections on Vico's Corsi and Ricorsi* di Fred D. Dallmayr (pp. 857-873).

Notevoli sono i commenti relativi a tale sezione sociologica del fascicolo: *Vico and Comparative Historical Civilization Sociology* di Benjamin Nelson (pp. 874-881) e *Vico and « History »* di un classico della sociologia quale Talcott Parsons (pp. 881-885), che non poté prender parte ai lavori del congresso, ma ha voluto ugualmente esprimere il suo illuminato parere sulla base delle relazioni scritte. Nelson sottolinea gli aspetti positivi dei contributi dello Stark e del Cahnman, intesi a mettere a fuoco l'attualità del vichianesimo dal punto di vista della sociologia storica e culturale: « Strong sociological accents abound in Vico's cultural-historical studies, especially those bearing on classical antiquities... Vico was, indeed, moving toward a sort of historical sociology, but it is a sort I would prefer to describe as 'a comparative cultural-historical sociology' — in *civilizational* perspective » (p. 874). Nelson nega la validità degli accostamenti di Vico a Max Weber per insistere sull'affinità fra il filosofo napoletano e vari esponenti della scuola di Emile Durkheim, a cominciare da Marcel Mauss. Quanto al Parsons, egli insiste sulla importanza del contributo di O'Neill, e riassume implicitamente il significato di questo nuovo omaggio a Vico da parte della cultura anglo-americana: « It seems to me that an important aspect of Vico's significance in the intellectual history of Western civilization lies in the fact that he wrote at a particularly important juncture in this intellectual history. This was a time at which the first primary crystallization of thought in the field of physical science had been completed or was nearing completion and that parallel developments in other scientific fields were at the very most in their infancy or had hardly been heard from at all » (p. 881).

GUSTAVO COSTA

Etudes sur Vico, in « Archives de Philosophie », tomes 40 et 41 (1977), pp. 3-137; 177-281.

Le « Archives de Philosophie » dell'anno scorso dedicano ben due numeri al pensiero di Giambattista Vico. Se tutte le miscellanee sono eterogenee, lo sono particolarmente quelle che appaiono in fascicoli di pubblicazioni perio-

diche. Questa non sfugge alla regola. I saggi, inoltre, hanno valore molto ineguale; ma tutti attestano un vivo interesse per la filosofia vichiana, degno d'essere rilevato anche perché proviene da scrittori non solo francesi, ma appartenenti a varie aree culturali.

Degli studi dei più noti collaboratori italiani non diremo, giacché rappresentano posizioni critiche conosciute (Santino Caramella, *La logique poétique dans la pensée de G. B. Vico et de ses contemporains*, pp. 251-266; Antonio Corsano, *Vico et Hume face au problème religieux*, pp. 241-250; Nunzio Incardona, *Hegel et Vico. Philosophie et herméneutique*, pp. 229-240; Graziella Pagliano Ungari, *Vico et Sorel*, pp. 267-281). Basti prendere atto con soddisfazione che non sia dimenticata nemmeno in Francia la lunga attenzione dedicata a Vico dal compianto S. Caramella (sulla quale noi ci siamo soffermati nella Memoria *La dialettica del vero e del certo nella Metafisica Vichiana di Santino Caramella*, nel volume dedicato allo studioso siciliano dall'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo nel 1974). Basti rilevare con compiacimento l'autorevole presenza tra le *Etudes* delle « Archives de Philosophie » di un maestro come Corsano, decano degli studi vichiani. Chi sia interessato al tema trattato dalla Pagliano Ungari deve essere poi rinviato al contributo *Sorel e Vico* pubblicato dall'autrice nel n. IV (1974) del nostro Bollettino (pp. 104-125).

Per gli stessi motivi trascuriamo altri due saggi: *Vico et les débuts de l'historiographie du droit français* (pp. 87-185) di Elio Gianturco, così noto anche da noi per la benemerita opera svolta negli Stati Uniti a favore degli studi vichiani; *Humanité et civilité. L'idée de l'éducation civile chez J. B. Vico* (pp. 67-85) di A. Robert Caponigri, che si riconnette a un apprezzato, ampio volume dello stesso autore, tradotto anche in italiano, presso l'editore Patron (*Tempo e Idea - La teoria della storia in G. Vico*, Bologna, 1969).

Fra gli studiosi di Vico è poi tanto nota l'attività di Jules Chaix-Ruy per la divulgazione del pensiero di Vico in Francia che non è il caso di soffermarsi sui due articoli di questo autore (*J. B. Vico. Notice biographique; Vico et l'historicisme*, pp. 3-12; 41-66), i quali toccano argomenti da lui spesso trattati in libri e articoli. La sola osservazione da fare in proposito riguarderebbe il carattere disordinato e approssimativo della pur vasta informazione bibliografica; ma forse non è il caso di dar peso a ciò.

Messi tra parentesi tali contributi, passiamo brevemente in rassegna gli altri, seguendo l'ordine in cui appaiono nei fascicoli.

Alle pp. 13-39 è il saggio di Stephan Otto, *Interprétation transcendante de l'axiome « verum et factum convertuntur »*. *Réflexions sur le « Liber Metaphysicus » di J. B. Vico*. Per Stephan Otto l'assioma fondamentale di Vico ha un senso trascendentale e si colloca al di là dell'impostazione metodica sia delle scienze particolari sia della storia. Perciò, secondo lui, tutta l'opera di Vico va letta alla luce del *Liber metaphysicus*, che fonda su una logica trascendentale l'assioma « verum et factum convertuntur ». Esso « appartiene alla tradizione di fondazione trascendentale della scienza, che va da Descartes — per Kant e Fichte — fino a Husserl » (pp. 15-16; 34). Vico apporta a questa tradizione una coloritura decisiva, che mette in luce il « costruttivismo anti-storico, che si manifesta ancora presso Descartes, Kant, Fichte e Husserl ». *Il Liber metaphysicus* diventa così una specie di codice per la decifrazione di tutto Vico. Di fronte a questa singolare sovravalutazione il lettore rimane alquanto sconcertato, specialmente se la confronta con giudizi sulla *Scienza Nuova* perentori come questi: « Per se stessa, la *Scienza Nuova* è totalmente incomprensibile ». Chi parla di Vico soltanto riferendosi all'autore della *Scienza Nuova* « non sa di cosa parla » (p. 16). « La *Scienza Nuova* nasconde accura-

tamente i pensieri centrali di Vico fino a renderli irricognoscibili » (p. 18). Tuttavia, le pagine successive, con tentativo di più pacato ragionamento e più controllato entusiasmo ermeneutico, chiariscono il significato che va dato a simili giudizi allorché spiegano perché il *Liber metaphysicus* possa essere compreso « come la fondazione trascendentale della *Scienza Nuova* » (p. 29). Meglio ancora, poco oltre viene chiarito perché « la filosofia trascendentale di Vico abbia le sue radici nel trasferimento del metodo geometrico alle scienze dello spirito » (p. 32). « Il pensiero trascendentale di Vico si situa nel particolare, nel particolare storico che non accade che una sola volta ». « È questo particolare che indica l'*inventio* topica con cui, da Vico in poi, deve cominciare la filosofia » (p. 34). Rivolto al contingente per coglierlo nella sua unicità, il pensiero topico comprende il singolare come singolare, comparandolo con altri singolari. « La verità del singolare e del particolare può così essere colta non con l'aiuto della *decompositio* cartesiana, ma solamente scoprendo la *similis ratio* nelle *rebus dissitis ac diversis* »: ecco la scoperta di Vico (p. 35). Tutto qui? In verità, questa *inventio* topica non ci sembra una *inventio thesauri*.

Alle pp. 107-114 è il saggio di Emile Namer, G. B. Vico et Giordano Bruno. Si sa come e quanto il Namer s'interessi alla filosofia italiana, cui ha dedicato, oltre che libri e articoli, anche un manuale (*La philosophie italienne*, Paris, 1970; di Giambattista Vico tratta il paragrafo 19, nel cap. IV). Qui, avendo opportunamente presenti in ispecie i contributi di Gentile, Croce, Corsano, Badaloni, il Namer affronta in breve sintesi il problema dei rapporti tra Vico e Bruno. Secondo l'a., « la *Scienza Nuova*, se è una filosofia della storia, lo è perché è anzitutto una metafisica della realtà, concepita in se stessa come spirituale. Per conseguenza, essa continua e arricchisce la filosofia di Giordano Bruno » (p. 111). Pur nelle differenze di orientamenti e di propositi, è da Bruno che Vico prende in prestito slancio e dinamismo (p. 111). Per molti aspetti, « la sintesi che Vico ha realizzato della filosofia e della filologia arricchisce e completa l'intuizione di G. Bruno » (p. 113).

Alle pp. 115-126 è il saggio di George Uscatescu, *Actualité et pérennité de Vico*. Nella sostanza, il saggio è un riassunto del volume che l'a. ha scritto nel 1956 su *J. B. Vico y el mundo histórico*. Qui insiste sul carattere ambivalente della filosofia della storia e sull'aiuto che può provenire da Vico alla determinazione di tale strutturale ambivalenza (p. 126). Ma, qui come nel libro, l'ampiezza delle valutazioni, con la prodigalità dei richiami e degli accostamenti, nuoce alla specificazione dei giudizi critici. Da Pitagora a Platone, da Archimede a Bruno, da Agostino a Campanella, da Gentile a Giusso, da Armando Carlini ad Antonio Banfi, da Berdiaef a Toynbee, non c'è nessuno che non sia convocato per fornire attestati teorici che confermino l'asserita ambivalenza della filosofia della storia.

Alle pp. 127-137 è il saggio di Nina Façon, *Sur la vie passionnée de J. B. Vico*. Secondo l'a., per il lettore attuale dell'*Autobiografia*, ciò che è più moderno nelle pagine del filosofo napoletano è l'intonazione passionale della narrazione, il senso patetico che emana da ogni frase (p. 127). Il contenuto intimamente morale della meditazione filosofica di Vico, come appare nella sua origine e nel suo sviluppo nell'*Autobiografia*, si basa sulla finalità sociale che attribuisce a ogni sistema, dunque sulla concezione della filosofia come missione da compiere a profitto degli uomini (p. 132). In questa luce, l'*Autobiografia* è al tempo stesso una specie di *Bildungsroman*, storia della formazione del filosofo, repertorio dei suoi ideali, programma della sua azione intellettuale (p. 133). « Al *Discorso sul metodo* che, nei suoi frammenti autobiografici, è una biografia esemplare, ma non è la storia vera del pensiero cartesiano, Vico risponde con la storia vera del proprio pensiero » (p. 136). « Oeuvre de pas-

sion, l'*Autobiographie* est certes un des témoignages les plus fidèles sur la crise de la conscience européenne à la fin du XVII^e siècle, et en même temps, le témoignage le plus précieux sur la naissance de l'intellectuel moderne dans l'Italie arcadienne du Métastase » (p. 137).

Alle pp. 177-201 è il fine saggio di Lienhard Bergel, *La Scienza Nuova de Vico et le problème de la décadence*. Fondato su una buona conoscenza dei testi e consapevole degli orientamenti della letteratura critica, rimedita felicemente l'intero problema di Vico dal punto di vista della « decadenza ». Convinto che la « teoria dei ritorni » sia « la pietra angolare della *Scienza Nuova* » (p. 188), il Bergel non si lascia far prigioniero della questione dei « corsi e ricorsi » e della loro meccanica, ma se ne serve per mettere in evidenza come la *Scienza Nuova* contenga « una teoria completamente sviluppata della decadenza » (p. 179). Lo studio della « decadenza » e della sua importanza fondamentale per capire la storia dell'umanità non è un indizio di « pessimismo »: « Vico est loin d'être un pessimiste. Cela est manifesté par la manière dont il décrit la montée de la civilisation » (p. 181). Tuttavia il suo cristianesimo, profondamente pensato, lo induce a cogliere la natura dell'uomo attraverso ascesa e caduta: « pour lui la chute de l'homme est une réalité » (p. 180). Questa dualità spiega anche l'*ambiguità* della *Scienza Nuova*: « ...Cela n'est pas un défaut, mais cela tient au sujet traité: l'homme est pour Vico une créature ambiguë et tout effort pour le comprendre reflètera nécessairement cette ambiguïté » (p. 193).

Alle pp. 203-214 è il saggio di Alberto Caturelli, *Le Nouveau Monde dans la philosophie de l'histoire de Vico*. Prende lo spunto dall'accenno al « nuovo mondo » e al suo « corso di cose umane » modificato dalla scoperta europea che è nella conclusione della *Scienza Nuova*. Quasi accettando provvisoriamente l'ipotesi di Vico, il Caturelli la verifica specificamente, constatando « il lato positivo della filosofia della storia vichiana applicandone i principi al Nuovo Mondo » e rilevando come — comparativamente — essi risultino più duttili rispetto a quelli hegeliani. « Nella filosofia di Vico, sempre aperta alla perpetua possibilità d'evoluzione », l'America « trova necessariamente il suo posto » (p. 213).

Alle pp. 215-228 è il saggio di Heda Festini, *G. B. Vico et le problème du temps*. D'accordo con Enzo Paci, di cui molto opportunamente ricorda il « merito d'aver ridato attualità alla filosofia di Vico », ritiene che il pensiero vichiano sia moderno proprio perché rappresenta una sintesi vivente di tutte le nostre antinomie (p. 215). L'influsso di Paci si sente in tutto questo tentativo di lettura di Vico in chiave esistenzialistica, abbozzato — bisogna riconoscerlo — con molta intelligenza. Ma quello che nel modello di Paci trovava il suo consapevole controllo nel senso storico e nella delicatezza del tocco, qui si risolve in una divagazione che, per essere spesso suggestiva, non è tuttavia meno gravemente anacronistica. Spinto oltre il lecito, il giuoco esegetico — non mantenuto entro regole non insegnabili — mostra la corda. « Vico ha concepito la temporalizzazione come la storicizzazione dell'esistenza individuale, come l'inquadramento della finitudine nel tempo mondano ed è ciò che i filosofi esistenzialisti avrebbero voluto mostrare » (p. 223). « La *Scienza Nuova* è una teoria della società che mostra come la possibilità soggettiva, trascendentale, diviene intersoggettiva grazie al mito, la politica, il diritto e la filosofia. Il razionalismo di Vico, che annuncia il razionalismo moderno del nostro tempo, mostra l'intersoggettivazione come un processo di razionalizzazione: né l'individuo né gli uomini associati possono creare la loro storia né la loro società se essi non hanno compiuto la sintesi del loro passato e di ciò che può essere loro dato come avvenire. La tensione all'avvenire prefigura

sempre una storia eterna, un diritto eterno e un ideale così come una morale ideale » (p. 225). Per questa intenzionalità sottintesa, la *Scienza Nuova* è anche una « critica dell'umano » e il razionalismo di Vico è un « razionalismo che oltrepassa ottimismo e pessimismo storici trovando uno sbocco semplice per la soluzione dei conflitti: bisogna abbandonare l'inafferrabile, bisogna trasformare le speranze e le opposizioni al livello del diritto » (p. 227).

Come può risultare anche — perfino — da questa nostra rapida e insufficiente rassegna, la varietà dei contributi favorisce, nel complesso, la vivacità della miscellanea vichiana che le « Archives de Philosophie » hanno raccolto nelle loro pagine.

P. P.

CARMELO D'AMATO, *Il mito di Vico e la filosofia della storia in Francia nella prima metà dell'Ottocento*, Napoli, Morano, 1977, pp. 146.

Singolare libro, questo del D'Amato. Singolare fin dal titolo articolato e complesso, che certo non aiuta il lettore a orientarsi subito nel vasto, documentato, a tratti fine, impasto tematico della ricerca. Via via che ci si inoltra nella lettura, talvolta favoriti da uno stile compiaciuto di nervosismi sintattici, si può pensare che il vero interesse dell'autore batta sull'argomento della seconda parte del titolo: « la filosofia della storia in Francia nella prima metà dell'Ottocento ». Vico (non a caso il titolo del libro avverte: « *il mito di Vico* ») appare quasi come un hegeliano accidente (significativo, emblematico, perché sospetto e sospettabile di più riposte esigenze) che il processo razionale delle idee dovrà « togliere » (nel senso di risolvere) una volta che il senso del tempo avrà svolto la propria logicità. Per questo, non volendo parlare di Vico, ma di scrittori che in un'area culturale definita hanno fatto i conti con Vico, in pagine pur acute, il D'Amato può andare e venire tra i suoi autori, siano illuministi attardati, democratici eredi delle *lumières*, liberali di varia matrice, reazionari di diversa coloritura: Vico, da ognuno di questi avvicinato per strade spesso anche assai diverse, li accomuna in un disegno unitario, che è lo « sforzo di un'intera generazione di intellettuali » per « creare 'une nouvelle science historique' » (p. 31). Tutti o quasi tutti costoro — osserva giustamente il D'Amato — pescavano Vico attraverso il fascino al filosofo napoletano prestato dall'utilizzazione che ne avevano fatta i pensatori meridionali esponenti delle *lumières* o sensibili ad esse. Tuttavia (secondo il giudizio dell'autore più innanzi chiarito nelle sue motivazioni) « l'utilizzazione della filosofia vichiana » fu « tutta in chiave polemica con quella stessa cultura settecentesca, soprattutto di derivazione italiana, che scoprì in Vico qualche affinità con la grande tradizione illuministica europea » (p. 57). Orbene, proprio quando vien resa esplicita questa dimensione del libro, il lettore scopre che la sua prima impressione, circa il luogo del vero interesse dell'autore, era sbagliata in tutto o in parte. Il lettore si ricrede: il vero interesse è altrove, come il D'Amato puntualmente avverte quasi al termine del libro, dopo il fascinoso inseguimento delle sue intenzioni di ricerca, fino allora lasciate intuire ma non dichiarate, quasi per tenere avvinto il lettore tra gli andirivieni delle varie proposte. « Questa ricerca, pur trattando specificamente della fortuna di Vico in Francia nella prima metà dell'Ottocento, è stata condotta con lo sguardo rivolto al ruolo che il pensiero vichiano ha svolto, e in parte ancora svolge, nella cultura dell'Italia contemporanea ». « Come appare evidente dalla lettura del saggio, abbiamo sempre avuto presente il giudizio di Gramsci su Vico in rapporto a

la filosofia di Croce, le sue osservazioni sulla funzione degli intellettuali nell'età della Restaurazione, sul concetto di rivoluzione passiva e sul nesso rivoluzione-restaurazione » (p. 144).

Ormai diventano chiari lo schema del libro e certi avvicinamenti (per esempio Constant e Ballanche) o certi giudizi (per esempio su Michelet e Cousin) che alla prima sorprendono e alla fine (pur intesi nella loro genesi e motivazione ideologica) lasciano perplessi, assai perplessi. Vico antilluminista o, al più, adottato da illuministi eccentrici (se non altro geograficamente, come i napoletani) e da essi trasmesso a liberali, a democratici dubbiosi, a conservatori reazionari o no (come Ballanche), può a tutti costoro servire egregiamente, con « gli elementi essenziali » del suo discorso che « per un uomo moderno, vissuto dopo Bayle e Voltaire, ieri e ancor oggi, rimangono seppelliti nella farraginoso impalcatura » dell'opera (p. 37). Può servire, tra il '20 e il '30 in Francia, prima che « la crisi rivoluzionaria del '48 lo spazzasse via » (come il D'Amato scrive a p. 43 con giudizio invero discutibile, quando si consideri che, proprio con il '48, nasce in Italia e fuori d'Italia un altro complesso capitolo della fortuna di Vico poggiata su basi anche filologicamente meno incerte del precedente vichismo: e basti dire della lettura idealistica del Risorgimento italiano e poi di quelle positivistiche). Può servire come appoggio d'un certo tipo di scienza storica che, a giudizio del D'Amato, ricerca le origine, per fornire la giustificazione ideologica, del potere, dell'egemonia d'una classe centrale nel processo di accumulazione capitalistica. Che questa sia la struttura portante del discorso del D'Amato ci sembra possa ricavarsi, oltre che dal complesso della sua indagine, dalle affermazioni che chiudono, con solo apparente sospensione problematica, il suo discorso. « Il fatto che anche Vico (come del resto Pareto, Mosca, Michels e Croce stesso) sia presente nella cultura del paese nel quale il capitalismo ha raggiunto il punto più alto di sviluppo e la cui ideologia tanto peso ha oggi in Occidente, non sta a indicare la necessità di non liquidare banalmente, ma di indagare con serietà e concretezza sul nostro recente passato? » (p. 146). Osservazione che è rafforzata, nella nota della stessa p. 146, da un troppo sottile nesso intravisto tra la fortuna di Vico negli Stati Uniti d'America e quella di Croce, nonché di Gentile, nello stesso paese, se è vero (come è vero) che il D'Amato ritiene « singolare, ma poi non tanto, che il primo libro sul pensiero sociale di Gentile sia stato edito negli Stati Uniti » (e si riferisce al volume dello Herris del 1960): che sia stata scoperta una nuova linea di tendenza della cultura (e della politica) occidentale: capitalismo americano-Vico-Croce-Gentile? La risposta ci interessa poco. Piuttosto interessa rilevare come, finalmente, il lettore possa dire di avere trovato il vero interesse dell'autore di questa ricerca su Vico (?), anche se ne resta confermata la singolarità.

Il libro più che un'indagine sulla « filosofia della storia in Francia nella prima metà dell'Ottocento » è esso stesso un saggio di filosofia della storia, di certa filosofia della storia, centrato sul « nesso ideale, presente-passato, fondamentale del pensiero europeo contemporaneo » (p. 26). Di fronte ad esso certo sarebbero possibili varie discussioni perché non mancano spunti e osservazioni felici che andrebbero colti uno per uno anche nelle minuzie, sorrette talvolta da buona informazione. Ma non ci sembra che si risponderebbe così al vero intento del libro, dove le pagine felici appaiono spesso eleganti digressioni, almeno per chi sia interessato alla *storia critica* — e non alla *storia ideologica* — della fortuna di Vico. Così vanno sottolineate le pp. 68 e ss. su Ballanche teorico conservatore della difesa del sociale contro il riscatto storicistico dell'individualità non singolaristica, e quelle sulla diffusione in Francia della *Simbolica* di Creuzer attraverso la traduzione e il commento di Guigniaut

(cfr. pp. 60-61, 67, 89, 109). Al contrario fortemente condizionate da un forse eccessivo schematismo nella valutazione della straordinaria e variegata incidenza dell'eclettismo e da una troppo fuggitiva valutazione del tema del « senso comune » in Cousin ci appaiono le pagine dedicate a Michelet, la cui storiografia, considerata « visione idillica » della storia dell'umanità, viene addirittura ridotta « a vera e propria esaltazione, seppur sotto spoglie democratiche, del *cliché* pubblicitario fornito all'indomani del '30 dai ceti borghesi che hanno conquistato il potere » (p. 121), con buona pace di Lucien Febvre (il che non è poco).

Si potrebbe continuare. Tuttavia, così facendo, non si caverebbe un ragno dal buco, perché — come si è detto — il vero interesse del libro è altrove. E allora (anche a costo di dichiararci contagiati dalla scelta del D'Amato per la filosofia della storia) sembra più utile concludere questa già lunga nota con qualche osservazione metodologica, che il libro suggerisce. Verrebbe, infatti, voglia di interrogarsi sulla tenace resistenza del persistente idealismo (anche se rovesciato, ma senza rovesciarsi) della cultura italiana e delle sue letture di Vico. Sembra, infatti, che, anche dopo l'animato dibattito di oggi sull'opera di Vico [un dibattito che, non casualmente, a giudizio del D'Amato « stenta sostanzialmente a chiudersi, anzi (...) si trascina stancamente » (p. 11), in mancanza di un nuovo '48], il discorso su Vico non possa uscire dall'alternativa: Vico precursore dell'idealismo e ben di più (quindi Vico cartina di tornasole per leggere la sostanza — nel positivo e nel negativo — dei tempi che lo hanno seguito): « mitico » Vico, che, appunto in quanto « mito », invita ad andare dal presente al passato, a tornare *retroattivamente* al passato (quindi cartina di tornasole per leggere il passato, la sostanza del passato che pesa sul nostro presente e lo spiega nel positivo e nel negativo).

In fondo siamo dinanzi a due (ma sono effettivamente due?) stili storiografici, l'uno confessatamente idealistico, l'altro involontariamente idealistico (o dall'idealismo condizionato e pregiudicato, senza che di ciò possa menarsi scandalo o, soltanto, sorpresa, quando si pensi, per esempio, ai non infrequenti contatti e passaggi dall'idealismo al marxismo nella cultura italiana del Novecento, anche della fine del Novecento, non ultimo fattore di inguaribile provincialismo). Diciamo « idealistico » nell'uno e nell'altro caso perché l'una e l'altra impostazione finiscono per risolversi in una logica formale della storia che non può uscire (per le ragioni stesse della sua logicità) da una costruzione teleologica della graduale realizzazione di uno scopo (così andando incontro di necessità alla chiusura di se stessa), e finisce, per essere il supporto teorico d'una storiografia delle idee del tipo più pericoloso in quanto qui le idee non sono quelle che cercano e trovano il loro terreno (s'incarnano, direbbe Garin) in un rapporto di interazione tra ideologia (sovrastuttura) e base materiale (struttura) retto dalla dialettica storica, reale, materiale, che rigetta ogni concezione ideologica della storia. Sono idee che, al più, si contentano di dialettizzarsi con tipi sociologici generali ed astratti (ad esempio, capitalismo, nesso rivoluzione-restaurazione) estrapolati dai loro limiti criticamente accertati ed estesi, quali grimaldelli di parole, ad altre formazioni economico-sociali lontane tra loro nei decenni e nei secoli (è possibile rendere omogenea la chiave di lettura di situazioni come quelle dell'Italia contemporanea e della Francia del primo Ottocento?). In altre parole sono idee che al più possono vigilare, candide vestali ideologiche, sui confini del dominio dell'astratto sul concreto. In sostanza l'una e l'altra concezione non escono da una *storia a disegno* quale può essere descritta dalla *logica formale della storia* e non dalla *filosofia materiale della storia*. Così che su un punto (nella chiusa di un discorso di metodo) possiamo concordare con l'autore di questo « mito di Vico ». Cioè nel capire le ragioni

e le motivazioni ideologiche di certe « polemiche contro lo 'storicismo' o vari tipi di 'storicismo', l'esigenza di aggredirlo da parecchi lati, quasi un multi-forme Proteo che quotidianamente cambia aspetto » (p. 145). Certo non dividiamo col D'Amato il compiacimento enfaticizzato per questi assalti ritornanti e ritmicamente smentiti dagli assalitori o dai loro alleati, ma con lui condividiamo la comprensione della ragione del fatto, perché è inevitabile che ogni tipo di evolucionismo storico e storiografico (sia dell'idealismo confesso, sia dell'idealismo rovesciato) contesti lo storicismo non idealistico e non assoluto, da cui soltanto può venire (senza feticismi) una storia critica e non ideologica: anche una storia critica di Vico e del vichismo.

FULVIO TESSITORE

LEON POMPA, *Giambattista Vico — Studio sulla Scienza Nuova*, traduzione e introduzione a cura di Vittorio Mathieu, Roma, Armando, 1977, pp. 208.

Del libro, apparso in inglese nel 1975, ha dato conto qui Alessandro Giuliani, adeguatamente, nel 1976 (VI, pp. 208-210) : una seconda recensione, dunque, sarebbe fuori posto.

L'opera del Pompa vuole essere una « introduzione analitica » alla *Scienza Nuova* e, come tale, può presentarsi anche come un « incontro senza mediatori » per ripetere un giudizio di Giuliani. Personalmente, a simili possibilità d'incontro, in verità, crediamo poco: ogni classico vive nella storia delle letture che lo hanno interpretato e chi lo legga per ultimo non può destoricizzarlo e destoricizzarsi valutandolo *come se* intorno al testo non fossero rimasti i segni delle varie interpretazioni, naturalmente criticabili, rifiutabili, accantonabili, tuttavia esistenti. Più specificamente, in termini meno generali, non crediamo che oggi si possa discorrere della *Scienza Nuova* senza mostrare di conoscere (non per esteriori ragioni di informazione bibliografica, ma per motivi interiormente connessi con la storia della critica) « letture » proposte, per esempio, da Abbagnano, Auerbach, Badaloni, Paci, Pagliaro: autori che sembrerebbero ignoti al Pompa. Se dovessimo continuare a esprimere opinioni strettamente personali, diremmo che, fra le varie maniere con cui il libro di Pompa è stato giudicato, ci sentiremmo vicini soprattutto alle critiche formulate da H. V. White in « History and Theory » (XV, 1976, pp. 186-202).

Ma, poiché non va scritta qui — come abbiamo avvertito — una seconda recensione, da tutto ciò si può tranquillamente prescindere. Oggetto della nostra attenzione è, ora, molto brevemente, soltanto l'*Introduzione* del Mathieu, che, voglia o no (p. 17), è fondamentalmente l'esposizione di una serie di riserve nei confronti delle tesi di Pompa sulla dottrina vichiana della provvidenza.

Secondo Mathieu, « la preoccupazione di evitare un'interpretazione provvidenzialistica tradizionale, che toglierebbe a Vico la sua originalità, porta forse il Pompa a semplificare il problema, facendone essenzialmente un problema di parole: il Vico avrebbe chiamato *provvidenza* il fenomeno per cui i risultati effettivi dell'operare umano si scostano da ciò che gli uomini si proponevano ». « Senza dubbio, se Vico si limitasse a dire: la storia di per sé risulterebbe dal comporsi di azioni individuali egoistiche e disordinate, ma la provvidenza interviene a guidare tale risultato verso fini imperscrutabili e certi; Vico, per fare ciò, non avrebbe bisogno di proporre una *scienza nuova*. Ma se, d'altro canto, la novità della sua scienza consistesse nel sostituire alla guida provvidenziale la correzione che ai risultati dell'agire umano imprime il contesto storico-so-

ciali in cui gli uomini agiscono, Vico si presenterebbe a noi come un sociologo positivistico *ante litteram* » (p. 9). « Che ci sia la provvidenza non si desume dal fatto che le azioni umane mettono capo a esiti diversi dal previsto perché si compongono con gli effetti della situazione: questo è scontato, e vale per qualsiasi causa particolare. L'ammissione della provvidenza è resa necessaria, per contro, dall'insufficienza dell'operatore umano a rendersi conto *fino in fondo* di ciò che fa: non di questo o di quell'elemento che interviene nella storia, ma della totalità della storia ». « Vico accentua la correzione che l'influsso neoplatonico aveva apportato all'antropomorfismo biblico già nella stessa teologia cristiana. Ma neppure esclude esplicitamente un provvedere fatto di previsioni e di deliberazioni: sia pure da intendersi attraverso l'analogia. La sua provvidenza rimane, di conseguenza, ambigua: esposta all'accusa di eterodossia, ma non per questo riducibile a una parola vuota. Essa è, insieme, unità plotiniana tradotta nel molteplice della storia e provvedere biblico che guida deliberatamente gli eventi » (pp. 11-12). Secondo il Mathieu, dunque, « il concetto di provvidenza serve a rendere conto non del semplice divario tra i fini egoistici che si perseguono e i risultati effettivi che si raggiungono, bensì della insufficienza del fare o del sapere proprio dell'uomo: insufficienza qualitativa e non quantitativa, il cui carattere muta nel tempo ciclicamente, senza che l'inadeguatezza venga eliminata mai. Il divario tra fini individuali (o anche collettivi, ma semplicemente umani) e i risultati effettivamente raggiunti è conseguenza di tale inadeguatezza, in modo esattamente analogo a quanto ha luogo in arte, dove l'artista si propone necessariamente fini tecnici particolari, ma non è artista riuscito per questo, ossia perché raggiunga il fine che si propone, bensì perché, nel perseguirlo, diviene il veicolo di un'ispirazione che da solo non si potrebbe dare » (p. 14).

Tali puntuali precisazioni, da iscrivere fra le varie interpretazioni del tormentato tema, sono per se stesse degne, dunque, di segnalazione. E tanto più lo sono in quanto collocano Vico nella posizione storica che è sua (p. 10), felicemente smentendo il compiacimento iniziale (p. 8) verso la presentazione di un Vico capace di « indossare abiti contemporanei ». Mathieu sa benissimo che, per un classico, altro è rivivere in noi altro è vivere, intellettualmente, come noi. Certo, la « traducibilità » di Vico « prova la robustezza del contenuto, perché ciò che non è consistente non si lascia adattare » (come rileva Mathieu alla stessa p. 8). Non vorremmo, però, che il collaudo di tanto robusta consistenza autorizzasse, avallasse un Vico molto adattato.

PIETRO PIOVANI

ERNESTO GRASSI, *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft* (Mit einem Anhang 'Texte italienischer Humanisten'), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1973, pp. 274.

« È il destino del nostro tempo, con la razionalizzazione e l'intellettualismo che gli sono caratteristici, soprattutto con il disincanto del mondo, che proprio i valori più elevati e sublimi si siano ritirati dalla vita pubblica, trasferendosi o nel regno oltremondano della vita mistica o nella fraternità delle dirette e private relazioni tra i singoli ». In questa ben nota riflessione di Max Weber si esprime in modo emblematico, secondo Ernesto Grassi, il destino di estraneazione del pensiero moderno, il cui sapere, proprio a causa del rigore della teoria, non è più in grado di dare senso e orientamento alle azioni degli uomini. Il « sapere razionale », fondato sull'affermazione cartesiana del *cogito*

come *subjectum*, come « primo vero » e sull'assunzione del modello geometrico-matematico come unico modello valido per la costruzione del sapere, separa il vero dagli eventi della concreta esperienza, dagli atti individuali (sempre storicamente situati, ma ad un tempo creativi) attraverso cui si realizza « la vita dell'uomo nel suo pratico confronto con l'esistente » (p. 34), per svolgersi tutto nella immanenza del *cogito*, nello spazio puro del pensiero e delle sue auto-determinazioni.

Dalla riflessione su questa « concezione apriorica della filosofia » (sorta in Descartes e culminata in Hegel), in forza di cui la filosofia e la scienza acquistano un'assoluta « autonomia rispetto alla realtà quotidiana » che è però ad un tempo una estraneazione del sapere dalla vita, muove la ricerca storico-teorica che Ernesto Grassi svolge in *Humanismus und Marxismus* sulla linea di una critica della tradizione razionalistica del pensiero moderno che, per limitarci ai lavori più recenti, è già tracciata in *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache* del 1970 e nel saggio del 1968 *G. B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens. Kritische oder topische Philosophie?* (in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 22 (1968). Cfr. *Critical philosophy or topical philosophy? Meditations on the De nostri temporis studiorum ratione*, in AA.VV., *Giambattista Vico. An international Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo e H. V. Whithe, Baltimore 1969. — Sull'umanesimo cfr. *Verteidigung des individuellen Lebens*, Bern 1946; il saggio *Idealismo, marxismo, umanismo* (ne « La cultura », 3, 1974) che presenta alcuni temi centrali di *Humanismus und Marxismus*).

Come lo stesso Grassi dichiara nella *Vorbemerkung* e come immediatamente si rileva dalla struttura del volume — la cui seconda parte comprende un'ampia scelta di testi di umanisti italiani (Petrarca, Salutati, Landino, Poliziano, Nizolio, Valla e Vico) tradotti e corredati di note introduttive e commenti — *Humanismus und Marxismus* intende essere una « introduzione » al pensiero e alla problematica dell'« umanesimo italiano » volta a mostrare l'« attualità teorica » del senso filosofico originario dell'umanesimo occultato o mitificato dalla tradizione razionalistica. Decisiva a questo riguardo è l'analogia che il Grassi stabilisce tra l'umanesimo italiano e il marxismo: « nella critica umanistica di ogni astratta filosofia come nel rifiuto marxista del pensiero apriorico un ruolo predominante è svolto dalla valorizzazione della realtà storica che abbraccia gli uomini e il loro divenire » (p. 9). Nel quadro di questo schema — opposizione alla filosofia astratta/valorizzazione della realtà storica — il Grassi identifica la tradizione umanistica essenzialmente con l'« umanesimo filologico », di cui sottolinea (in ciò concordando con le magistrali indicazioni del Garin) il carattere « civile », la scelta per la « vita attiva », per i problemi del mondo storico. « La tradizione umanistica intende la filosofia come dottrina dell'ordinamento della comunità umana. Da questo aspetto scaturisce in primo luogo il significato filosofico della *giurisprudenza*. Inoltre la tradizione umanistica scorge un compito della filosofia nella posizione e nella soluzione dei problemi che sorgono dalla immediata situazione comunicativa: di qui scaturisce il significato filosofico della *retorica*. Infine essa vuole riconoscere la filosofia come *filologia* perché soltanto dallo studio della parola può essere colta la storicità dell'uomo » (pp. 74-75). Non possiamo seguire qui analiticamente l'esplorazione, per tanti versi acuta e persuasiva, che il Grassi compie nei tre ambiti indicati con l'intento di far emergere i motivi della tradizione umanistica che egli ritiene teoricamente « attuali »: la tendenza a riunificare filosofia e retorica, a ristabilire il nesso originario tra *res* e *verba*, a concepire la filosofia come filologia, a rivalutare la saggezza di fronte alla scienza rigorosa, la fantasia di fronte alla *ratio*. Vogliamo solo accennare, pensando soprattutto ai

paragrafi finali del volume dedicati a Vico, al posto centrale che assume il « primo umanesimo » di Cicerone. In Cicerone è già indicato il significato filosofico della giurisprudenza come « *prudentia juris* », come « pre-visione » (*Vorsicht*: « previsione » e ad un tempo « prudenza »), anticipazione di ciò che in una determinata situazione storico-sociale è necessario alla conservazione della comunità. La « *prudentia juris* » implica uno « sguardo al futuro », svela quindi una originaria funzione dell'ingegno, un potere anticipante della immaginazione che è all'origine della temporalità e dell'accadere storico del mondo umano. Vengono così rintracciati già nell'umanesimo ciceroniano i presupposti di quella teoria della funzione costitutiva dell'ingegno e della fantasia che è riconosciuta dal Grassi come l'apporto fondamentale del pensiero vichiano non solo alla tradizione umanistica, ma, in prospettiva, ad un « ri-orientamento » anti-razionalistico del pensiero occidentale. Da Cicerone, poi, insieme alla identificazione di filosofia e retorica, proviene l'idea che con Socrate e Platone ha inizio la scissione tra « discorso razionale » e « discorso retorico », tra *logos* e *pathos*, che segna con il tecnicizzarsi del linguaggio filosofico la nascita della filosofia astratta (cfr. pp. 80-88). Un'idea che viene ripresa dal Nizolio nel *De veris principiis et vera ratione philosophandi* e, secondo la interpretazione del Grassi, viene posta a fondamento di una vera e propria « inversione nella storia della filosofia tradizionale » per cui nel sorgere della metafisica si coglie l'inizio di un allontanamento del pensiero dalla propria « patria »: « Mentre di solito con Socrate, Platone e Aristotele si fa cominciare l'epoca dell'autentica filosofia, Nizolio con questi nomi indica l'inizio della decadenza di una filosofia retorica o di una retorica filosofica già altamente sviluppata — decadenza proseguita fino al tempo dell'umanesimo che costituirebbe un autentico ritorno alle origini di questa universale forma del filosofare. Con ciò l'umanesimo si eleva fino alla pretesa, di enorme significato, di una riabilitazione, di un ri-orientamento dell'intero pensiero occidentale » (pp. 225-26 — Qui, come in altre movenze del discorso del Grassi si avverte, pur nella differenza dell'impianto teorico, la vicinanza con alcuni motivi fondamentali del pensiero heideggeriano; anche se, nel caso specifico, Heidegger, com'è noto, ritiene che tanto il « primo umanesimo » romano, quanto la « rinascenza romanitatis » che è l'umanesimo italiano del XIV e XV secolo ricadano anch'essi nella storia della metafisica). In fondo, è proprio questo intento di « ri-orientamento del pensiero occidentale » il senso complessivo della « ripetizione » della tradizione umanistica proposta dal Grassi; ed è proprio in vista di tale intento che il riesame della tradizione umanistica si concentra alla fine nella ripresa del pensiero di Giambattista Vico.

Nella *Scienza nuova* Vico « ha colto, determinato e profondamente ripensato la tradizione umanistica in tutto il suo significato e contenuto filosofico » (pp. 152-53): la tradizione cioè dell'umanesimo retorico-grammaticale e in modo meno esplicito del pensiero politico rinascimentale, ma soprattutto quella dell'« umanesimo ciceroniano », considerato però indipendentemente dalla mediazione epicureo-gassendista o giusnaturalistica (completamente nascosto resta invece, in queste pagine del Grassi, il legame con il platonismo, sia con quello rinascimentale, sia con quello che opera nella sintesi barocca della « filosofia investigante »; il confronto con il razionalismo cartesiano e con il modello geometrico-matematico della scienza è visto, a sua volta, nei termini di una netta contrapposizione che, evidentemente, non lascia trasparire la complessa natura del rapporto di Vico con Descartes e i cartesiani di Napoli e con le diverse tendenze della scienza moderna: su questi problemi cfr. N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano 1961). Anche a proposito del pensiero vichiano resta decisivo lo schema della opposizione tra umanesimo e filosofia

astratta — tra « filosofia topica » e « filosofia critica ». La critica di Vico al razionalismo cartesiano viene riassunta dal Grassi nell'affermazione che esso, a causa delle sue premesse teoriche e metodologiche, « non è in grado di fornire adeguati fondamenti all'agire pratico (« *prudencia* »), all'eloquenza e a una teoria della funzione della fantasia » (p. 156). In quanto esclude dall'ambito del sapere il « verisimile », il razionalismo non rende possibile la comprensione della realtà storica, dei « fatti umani » che non si adattano alla « rigida norma mentale » del sapere razionale e scientifico, al suo « discendere rettilineamente dal vero universale alle verità particolari », ma esigono un sapere più duttile fondato sul « senso comune » e sul « verisimile » (cfr. *De nostri temporis studiorum ratione*, in VICO, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, pp. 192-93). Di qui la rivalutazione vichiana del « metodo di studi » degli antichi e « di quelle discipline cui nell'umanesimo era assegnata la guida nella realizzazione storica dell'uomo » (p. 156). Nell'ambito di tale rivalutazione il Grassi — soprattutto in *Critical philosophy or topical philosophy?* (cit., pp. 47 ss). — sottolinea in modo particolare la funzione e il significato che Vico assegna alla *topica* interpretata come « dottrina dell'invenzione » (su cui hanno richiamato l'attenzione Gadamer in *Verità e metodo*, tr. it. Vattimo, Milano 1972, pp. 42 ss.; Viehweg in *Topica e giurisprudenza*, tr. it. Crifò, Milano 1962, cap. I e Apel ne *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, tr. it. Tosti, Bologna 1975, pp. 427-35). La *topica*, che si lega strettamente all'« ingegno », cioè « alla facoltà di unificare cose separate, di porre in correlazione cose procedenti in direzioni diverse » (*De antiquissima italorum sapientia*, in VICO, *Opere*, cit., p. 295), assurge al modello di un conoscere problematico, rivolto alla scoperta, alla invenzione, in netta antitesi con il procedimento logico-deduttivo. Il nuovo significato della *topica*, che ne approfondisce il senso di *ars inveniendi*, ci sembra chiarito esemplarmente da Vico nella lettera a F. S. Estevan del 12-1-1729 all'interno del plesso intendimento-comprensione/visione dell'intero/ingegno, di notevole significato per la fondazione del metodo storico-ermeneutico: « Intendimento (è) vedere il tutto di ciascheduna cosa e di vederlo tutto insieme, ché tanto propriamente sona 'intelligere' (...) e, per vederne il tutto, debbe considerarla per tutti i rapporti ch'ella può mai avere con altre cose dell'universo, e tra quella che vuole perfettamente intendere e cose affatto disparate e lontanissime ritrovarvi all'istante alcuna comunità di ragione, nello che consiste tutta la virtù dell'ingegno, che è l'unico padre di tutte le invenzioni: la qual sorta di percipire ècci assicurata dall'arte topica ». Questa perciò è « utile alla scienza per le sperienze in natura e per i nuovi ritruovati dell'arti; utile alla prudenza (...) all'eloquenza » (Lettera a F. S. Estevan, in VICO, *Opere*, cit., pp. 134-35; cfr. *De antiquissima...*, cit., pp. 297 ss.). Quel che il Grassi mette in rilievo nella *topica* vichiana è soprattutto la funzione della fantasia e dell'ingegno. L'arte *topica* ripete « la prima operazione della mente umana », il modello della originaria logica poetica o mitica (« Ch'i primi autori dell'umanità attesero ad una *topica* sensibile con la quale univano le proprietà o qualità o rapporti, per così dire, concreti degli individui e delle specie, e ne formavano i generi loro poetici » (*Scienza nuova*, 1744, in VICO, *Opere*, cit., p. 569). In questa prospettiva il Grassi procede al confronto tra la genealogia marxiana della storia e quella vichiana: « Dobbiamo ora chiederci se Vico (...) abbia riconosciuto il lavoro (...) nella sua funzione fondamentale, cioè come radice della storia » (pp. 159-60). La risposta a questa domanda può trovarsi nella *Scienza nuova* e in modo particolare nella « spiegazione alla dipintura proposta al frontespizio », in cui la filologia vichiana si sperimenta interpretando i miti di Ercole e della Vergine coronata di spighe non più nel quadro di una interpretazione del mito come

«velame» di una «sapienza riposta», ma come espressione di una «sapienza poetica» in cui è la storia delle epoche primitive del mondo umano (cfr. *Scienza nuova*, cit., pp. 490-91, 497, 508). «Nella fascia dello zodiaco (...) più che gli altri compariscono (...) i soli due segni di Leone e di Vergine, per significare che questa scienza nei suoi principi contempla primieramente Ercole (...) e la Vergine (...) coronata di spighe». Ercole è «il carattere degli eroi politici», il fondatore che si trova nei miti e nella poesia di «ogni nazione gentile» e la «scienza nuova» lo ricorda innanzi tutto per la sua «maggior fatica che fu quella con la quale uccise il leone, il quale, vomitando fiamme, incendiò la selva nemea». Il «leone» rappresenta la «gran selva antica della terra»; Ercole, incendiandola, cominciò la coltivazione della terra. Il lavoro è connesso originariamente con la fondazione delle prime società umane. Inoltre Ercole è ricordato anche come il fondatore delle olimpiadi: «i tempi de' greci cominciarono da che (...) incominciò la coltivazione de' campi» (*Scienza nuova*, cit., p. 368). Questa funzione del lavoro come radice della storia è confermata nell'interpretazione del mito di Cadmo. Sicché «l'umanizzazione della natura mediante il lavoro costituisce la radice del reale sviluppo dell'uomo; questa realtà viene riconosciuta dal Vico come storica» (p. 162).

Il lavoro, però, osserva il Grassi, non può costituire l'unica radice della storia. Se è lavoro umano, esso implica un operare orientato verso scopi che non sono immediatamente quelli della nutrizione e della conservazione della specie, implica cioè un'esperienza originaria che sottrae l'uomo alla immediatezza della vita animale. Ecco perché accanto al lavoro, come «radice della storia», dev'essere posta la fantasia (la Vergine coronata di spighe). Anzi, la fantasia ha una funzione fondante rispetto al lavoro. «Mediante la fantasia l'uomo sperimenta la propria libertà rispetto agli schemi naturali» (p. 171). «Nella fantasia l'uomo si oggettiva, perché il mondo che costruisce nella fantasia è un mondo costituito dal proprio ordine e proiettato fuori di lui. Attraverso questa oggettivazione la natura viene originariamente mediata, e ciò manifesta l'essenza dell'attività spirituale» (p. 166). Memoria, fantasia, ingegno sono le operazioni originarie attraverso cui l'uomo si svincola dalla immediatezza della sensazione e produce poeticamente il proprio mondo di significati. Con la «teogonia» si compie la prima «trasposizione» della natura nella poesia: con ciò la natura comincia ad essere posta in un «ordine», in un «sistema di significati» propriamente umani. Su questo fondamento si sviluppa il potere critico, la ragione. Ma anche nell'epoca della ragione la fantasia deve restare all'opera per tenere aperto all'uomo lo spazio del nuovo e del non-ancora che è a fondamento della sua storicità.

GIUSEPPE CANTILLO

ALPHONSE DUPRONT, *L. A. Muratori et la société européenne des pré-lumières. Essai d'inventaire et de typologie d'après l'«Epistolario»*, («Biblioteca dell'Edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori», IV), Firenze, Olschki, 1976, pp. VI-160.

Questo libro del Dupront trae origine da una comunicazione presentata dall'autore durante il convegno modenese per la celebrazione del terzo centenario della nascita del Muratori; ma l'ampiezza del lavoro di ricerca preliminare e lo sviluppo assunto dalla redazione definitiva hanno portato alla stesura di un vero e proprio volume, che si aggiunge ai tre precedenti, già recensiti in questa rivista. E giova dir subito che la decisione è stata giusta, perché il

Dupront, pur muovendosi prevalentemente all'interno della corrispondenza muratoriana, è riuscito sia a proporre alcuni interessanti problemi relativi ai rapporti tra lo storico modenese e la « Respublica litterarum » europea dei suoi tempi, sia a tracciare un disegno tipologico abbastanza convincente del Muratori come letterato, uomo di Chiesa e storico. Come scrive l'autore, questo tentativo, naturalmente, limitato e parziale, è già sufficiente a far presentare « la révélation que serait la reconstitution systématique du réseau des correspondants de Muratori, tant ultramontains que con-nationaux ». Ma il dato più interessante è il progetto, per molti sensi riuscito, di ricostruire l'effettiva presenza dell'opera muratoriana nella cultura preilluministica, attraverso il reticolo che è offerto dallo studio dei periodici dell'epoca, dall'analisi statistica della corrispondenza con dotti stranieri e dalla determinazione del carattere delle relazioni che legarono la lunga fatica storica ed erudita del modenese alle personalità, ambienti e imprese « letterarie » europee.

Il Dupront svolge, a questo proposito, sondaggi assai importanti, sia nella direzione dei « Mémoires de Trévoux », degli « Acta eruditorum » e del « Journal des Sçavans » (che seguirono tutti la produzione soprattutto storica del Muratori, spesso discutendola, lodandola e integrandola), sia cercando di chiarire le ragioni di fondo della scarsa incidenza della sua personalità nell'opera e nella riflessione dei maggiori rappresentanti della cultura illuministica francese (Montesquieu, Voltaire, Rousseau e Diderot), sia, infine, sottolineando il carattere assai limitato e ridotto delle relazioni epistolari intrattenute con i dotti stranieri. L'autore osserva, infatti, che delle 6194 lettere muratoriane sinora edite soltanto 470 sono rivolte a corrispondenti viventi all'estero o a dotti non italiani viventi in Italia; ma che, in realtà, quelle indirizzate ad « oltremontani » ed a noi pervenute ammontano soltanto al numero di 180. Non basta; perché è fortissima la sproporzione tra l'ampiezza e la durata della corrispondenza con i dotti o amici italiani (che, in alcuni casi, come quelli di Filippo Argelati, Pietro Ercole Gherardi, Giuseppe Orsi, supera le 500 lettere!) e quella del carteggio con gli stranieri, nel quale la cifra più alta è raggiunta dalle lettere scambiate con il Leibniz (31). Simili cifre possono spiegare talune incertezze e incomprensioni non solo iniziali nei rapporti tra Muratori e l'Europa dotta del suo tempo, e perché il suo nome o suoi scritti non figurino né nella *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum* (raccolta, tra l'altro, proprio da un corrispondente del Muratori, Peter Burman), né nelle epistole dello Huet o dell'abate Micaise, né negli scritti del Bayle. È vero che dello storico si parla ampiamente nella *Historia Bibliothecae Fabricianae*, nel *Diarium Italicum* del Montfaucon, nella *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII^e siècle* del Goujet, e, soprattutto, nella *Pinacotheca scriptorum nostrae aetatis litteris illustrum*, pubblicata da Jakob Brucker (che, del resto, guarda al Muratori piuttosto come all'autore della celebre protesta contro il « voto di sangue »). Ma, per il Dupront, si tratta, pur sempre, di riconoscimenti abbastanza limitati e tardivi che testimoniano, a loro volta, le difficoltà e gli ostacoli incontrati dal Muratori per farsi strada nel gran mondo erudito del primo Settecento. Le ragioni di queste difficoltà sono, poi, individuate, in modo persuasivo, nella riluttanza del modenese a servirsi di una lingua diversa dall'italiano o dal latino (soltanto tredici lettere sono scritte in francese!), nel suo passaggio dall'erudizione ecclesiastica all'erudizione civile (assai più lontana dagli interessi della maggior parte dei dotti europei), nella concentrazione della sua attività sulla storia italiana e sulla grande impresa dei *Rerum Italicarum Scriptores*, nella relativa lentezza e cautela dei suoi primi rapporti con gli eruditi europei (passati, spesso, attraverso l'intermediario del Magliabechi), nella situazione della ricerca erudita italiana (talvolta giudicata arretrata dagli stranieri), e, infine, nello

stesso carattere « egocentrico » di esperienze culturali che considerano il « libro » come strumento di gloria e le « epistole » quali mezzi di diffusione e di celebrazione del « libro » stesso.

A questo proposito, il Dupront scrive pagine assai fini, delineando il lungo impegno posto dal Muratori per far conoscere la sua opera al mondo europeo, superare tutti gli ostacoli che gli venivano dal vivere in una piccola capitale « provinciale », fuori dalle grandi correnti della vita culturale, trovare appoggi e riconoscimenti autorevoli. Ma, mentre nota che, in genere, mancano in tutte le lettere agli « oltremontani » quelle riflessioni filosofiche così frequenti nel carteggio con alcuni corrispondenti italiani, osserva che anche dall'epistolario muratoriano vengono confermati i caratteri tipici della « Respublica litterarum » preilluminista. I maggiori corrispondenti del Muratori sono, infatti, francesi e tedeschi, ma non vi mancano, naturalmente, anche gli olandesi e gli inglesi; e se i centri più importanti in cui essi operano sono, soprattutto, Parigi, Vienna, Anversa e Lipsia, vi sono anche studiosi che vivono in centri « minori », come Aix, Digione, Carpentras, Helmsted, Deventer, Leida ed Oxford. Infine, solo una piccola parte di esse è formata da ecclesiastici, mentre la loro appartenenza « confessionale » copre, si può dire, tutte le Chiese e gruppi religiosi. Perché sapere ed erudizione sono, per il Muratori, come per la massima parte dei dotti suoi contemporanei, principi di verità del tutto estranei e superiori alle differenze di fede, saldamente costituiti nei loro criteri metodici che nessun contrasto teologico può porre in discussione.

Considerazioni di questo genere costituiscono il naturale punto d'avviso del secondo saggio, dedicato allo studio « tipologico » del Muratori come « letterato ». Non posso, ovviamente, seguire qui nei particolari l'analisi del Dupront, altrettanto acuta quanto elegante, anche se non sempre nuova nelle sue conclusioni. Sarà, però, opportuno ricordare che, nel tracciare questa immagine ideale dell'« uomo di lettere » preilluminista, egli ha cura di sottolineare la tipica formazione, del tutto estranea ad ogni influenza universitaria o « scolastica », di rivendicarne le origini umanistiche, la fondamentale esigenze « metodica » e la pura dedizione a un tipo di ricerca « disinteressata » e « critica » che ha come fine l'accertamento storico del « vero ». Osservando che l'erudito (conformemente all'ispirazione enciclopedica della cultura del suo tempo) si propone come fine la « raccolta », l'« ordinamento » ragionevole e critico e, infine, la « pubblicazione » di una massa sempre crescente di documenti e memorie storiche, il Dupront ha considerazioni assai fini e interessanti sul carattere di « civiltà del libro », proprio di questa età, ben consapevole che soltanto l'affidamento del passato alla documentazione libraria può salvare e custodire la memoria della storia. E credo sia esatto quanto egli scrive sulla funzione « centrale » svolta dalle biblioteche nel sistema socioculturale di una civiltà letteraria che considera lo studio e la produzione erudita come un comune servizio reso all'umanità, e sembra quasi identificare nelle grandi raccolte librarie l'unica, universale città dei « letterati ».

In Ludovico Antonio Muratori il « letterato » convive però con il sacerdote e l'uomo di Chiesa portatore di un'intensa esperienza religiosa e di un modo libero, critico e illuminato di considerare la stessa storia della Cristianità, delle sue istituzioni, del suo passato e del suo presente. Anche su questo aspetto della sua personalità il Dupront svolge analisi abbastanza centrate che, se non innovano molto quanto era stato già accertato da altri studiosi, hanno però il pregio di mettere bene in luce alcune tendenze dominanti della religiosità muratoriana. Insiste così, giustamente, sul carattere « scettico » dell'impegno intellettuale dell'erudito che, nella ricerca della verità, si propone, sul modello delle grandi esperienze francesi e dei Bollandisti, anche la fondazione

di una apologetica nuova, libera da ogni falsificazione o concessione all'elemento favoloso o leggendario. Ma sa anche valutare la cautela con cui il Muratori procede nella sua opera critica, combattendo apertamente certe evidenti deviazioni dal vero spirito cristiano (come, ad esempio, la « papolatria »), e, tuttavia, mantenendo il rispetto delle « sacralità » locali, ben distinte dalla superstizione e dal miracolismo volgare. Anzi (ed è questo uno dei punti più interessanti di tutto il capitolo), il Dupront scorge in taluni aspetti della ricerca muratoriana un primo tentativo di costruire un'« etnologia » religiosa che non contrasta con la sua alta esigente coscienza di purificare il rapporto tra l'uomo e Dio, mediante la netta distinzione tra le varie forme di culto e di adorazione e la forte insistenza sull'infinità e la trascendenza divine, non suscettibili di umane manipolazioni. Un simile atteggiamento (che non è però mai aristocratico disprezzo per le masse e i loro bisogni religiosi) può presentare — il Dupront non lo nega — anche affinità e analogie mentali con le concezioni giansenistiche che interessavano tanti suoi amici. Però all'autore del libro preme piuttosto evitare pericolose connotazioni dottrinali, per insistere, insieme, sulla piena coscienza ortodossia del Muratori e sulla sua mai dimessa polemica contro ogni aspetto aberrante ed eccessivo della vita religiosa che deve sempre tener conto delle esigenze della vita civile e dell'attività sociale, promuovere il miglioramento anche « mondano » dell'esistenza umana e far valere, in primo luogo, l'imperativo assoluto della « carità ». Sottolineando che la società come la concepisce il Muratori è « una società di lavoro » nella quale è fatto obbligo a tutti i cristiani di cooperare per la giusta felicità e il bene comune, il Dupront spiega, in questa prospettiva, non solo certe sue posizioni etiche specifiche (a proposito dell'usura, del lusso, ecc.), bensì anche la sua netta tendenza a riaffermare l'indipendenza sempre più marcata della vita collettiva da precisi vincoli teologici che non siano quelli imposti dall'osservanza dei comandamenti di Dio e di quelli essenziali della tradizione ecclesiastica. Né mi sembra errata la sua caratterizzazione della religiosità muratoriana come aspetto e momento particolarmente illuminante del processo di trasformazione, razionalizzazione e desacralizzazione dell'ordine civile, riconosciuto e accettato nelle sue dimensioni temporali che non escludono la piena partecipazione del cristianesimo al suo destino sovranaturale.

Nella « tipologia » così tentata dal Dupront non manca, infine, un capitolo conclusivo su « Muratori et l'histoire », forse troppo sintetico per poter svolgere in modo conclusivo un discorso fin troppo impegnativo. Certo, egli cita assai spesso il noto lavoro di Sergio Bertelli di cui mi sembra condividere taluni assunti centrali, benché la sua ricerca si mantenga nei limiti della documentazione offerta dal carteggio. Ma, anche da questo particolare osservatorio, è possibile trarre molti argomenti per illustrare il fervore critico e insieme « civile » con cui il Muratori vive, sin dall'inizio, la sua indagine del passato, il significato di « utilità pubblica » che egli attribuisce alla sua fatica, soprattutto per quanto concerne la società italiana, la stretta connessione sempre posta tra recupero erudito delle « memorie » e loro diffusione e partecipazione attraverso l'opera dell'editore e del commentatore. Senza dubbio — il Dupront insiste, anzi, molto su questo punto — la storiografia muratoriana è sempre fondata su una lettura del passato limitata prevalentemente al documento « scritto »; né, a differenza di Vico, lo storico modenese mira ad una sua sintesi filosofia o a ricostruire la « genesi » della mitologia e della cultura. Al contrario, il suo orizzonte è quello della « histoire événementielle », estranea sia ai fini della storiografia esaltatrice o moralizzante, sia alle grandi ricostruzioni generali precostituite, sia al modello tradizionale dell'annalistica. E ne risulta — mi pare che sia questa l'ultima conclusione del Dupront — una sorta di elevatissimo

esercizio « critico » volto, al tempo stesso, ad accertare l'autenticità dei documenti e a riconoscere lo svolgimento « atomistico » dei fatti su di uno sfondo cronologico la cui natura, del tutto « desacralizzata » e spogliata di qualsiasi riferimento teologico, non è neppure trasfigurata in una qualsiasi prospettiva filosofica. Sempre guidato dal suo senso naturale del « relativo » e del « differente », il Muratori ha però anche una sua percezione netta e sicura della continuità collettiva e quasi « biologica » delle comunità umane che sono oggetto di storia e di un loro sviluppo « costante », « lineare ». Per questo, anche la storia della particolare comunità « italiana » (che egli vuole ricostruire nel suo lungo passato) è anche la testimonianza di una tale continuità che può rinnovarsi proprio mediante quelle iniziative e ricerche che ne segnano la presa di coscienza, almeno al livello della riflessione storiografica. Sicché la scelta intellettuale del Muratori, la sua alta consapevolezza « civile » del servizio reso alla « gloria » patria è, per il Dupront, il segno della vera « rinascita » dell'Italia moderna e, insieme, della trasformazione del « letterato » e dell'« erudito » nell'interprete dei più profondi bisogni spirituali di una società che comincia a « ricostituirsi ».

CESARE VASOLI