GIAMBATTISTA VICO, Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni, Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1725, seguita da concordanze e indici di frequenza, Vol. I. Ristampa anastatica a cura di T. Gregory, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1979, pp. 16+282 (« Lessico intellettuale europeo », XVIII).

Più d'uno tra gli studiosi intervenuti nel dibattito su una nuova edizione di Vico, promosso nel 1972 da questo Bollettino (II, 1972, pp. 5-12; III,

di Vico, promosso nel 1972 da questo Bollettino (11, 1972, pp. 5-12; 111, 1973, pp. 5-66), aveva auspicato un programma di ristampe anastatiche delle edizioni originali. Debbo dire che io stesso sono sempre più convinto dell'opportunità di una iniziativa del genere. Essa non servirebbe soltanto a rendere più largamente accessibili opere che oggi possono essere reperite

rendere più largamente accessibili opere che oggi possono essere reperite solo nelle biblioteche, né come stadio preparatorio della successiva edizione critica, ma soprattutto risponderebbe all'esigenza, molto sentita, di avere in

mano il testo di Vico come l'autore riuscí a metterlo in circolazione, senza nessuna di quelle differenze, piccole o grandi, che sono inevitabili (o necessarie) in un'edizione critica. È opportuno che accanto al testo ideale dell'edi-

zione critica si collochi il testo reale di quella anastatica.

S'intende dunque come il volume curato da T. Gregory debba risultare

graditissimo agli studiosi del Vico. Esso non è però il primo frutto di un programma sistematico, che potrà essere impostato dal Centro di studi vichiani. La ristampa romana nasce invece al servizio delle concordanze e degli indici di frequenza dello stesso testo, che appariranno a cura di A. Duro. Quando, nel 1968, si decise la redazione di un Lessico vichiano, apparve chiaro che per la Scienza nuova prima non era possibile spogliare il testo Nicolini. Il benemerito editore aveva uniformato e ammodernato grafia e punteggiatura e soprattutto aveva integrato nel testo le postille e le correzioni dell'autore, provvedendo anche ai conseguenti ritocchi sintattici. Si determinavano cosi sensibili differenze tra il testo quale Vico lo aveva stampato e quale appare

nell'edizione moderna. Queste differenze inquinerebbero uno spoglio elettronico integrale, deformandone i risultati, che poi saranno la base di ogni futura ricerca sulla lingua del Vico. S'imponeva dunque il ritorno all'originale. Non è un caso che, in modo del tutto parallelo, il progetto di un tesoro della lingua poetica delle origini abbia indotto la Crusca a ritornare ai manoscritti, scavalcando come pericolosamente deformante la mediazione delle edizioni critiche.

Il lettore ha dunque in mano la *Scienza nuova* del 1725, nella sua forma originale. La copia riprodotta è quella un tempo posseduta da Giovanni Gentile, oggi dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma (F. G.

vanni Gentile, oggi dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma (F.G. 781). Essa è stata accuratamente restaurata presso la Biblioteca Laurenziana

dell'edizione del 1725. Il caso illustrato da Gregory, anche con l'ausilio di 4 opportune riproduzioni, è quello della p. 280. La stampa originale aveva tre righe (11-13) assai scorrette, che rimangono intatte in alcuni esemplari

Ci sono poi problemi come la non identità delle diverse copie esistenti

il testino sembra ancor piú minuto che nell'originale.

di Firenze. Ma neppure le ristampe anastatiche eliminano ogni problema. Gregory accenna (p. 12) all'antico desiderio di avere l'opera « con carattere piú commodo », come diceva Antonio Conti: qui sarebbe bastato ingrandire la dimensione originale della pagina, ma l'editore ha voluto — a ragione rispettare anche in questo la facies settecentesca. Semmai gli sarà rimproverato di aver mutato il formato del volume da cm.  $14.7 \times 8$  a cm.  $20.5 \times 15$ . ampliando dunque sensibilmente i margini e riducendo l'allungamento della pagina: come si sa, corpo e formato si condizionano reciprocamente e adesso

(ad es. un fiorentino ed un vaticano, qui riprodotti), mentre in altri (un secondo vaticano ed uno della Nazionale di Roma, pur essi fotografati) sono coperte da un cartiglio con un nuovo testo. Insomma, si ritrova qui la situazione che tanti anni fa M. Barbi accertò per i Promessi sposi (si veda M. Barbi, La nuova filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante al Manzoni,

Firenze, 1938 e successive ristampe). Non basta prendere una copia e ripro-

durla: bisogna controllare il maggior numero possibile di copie, pagina per pagina e rigo per rigo, accertare che non sussistano differenze o, se esse ci sono, stabilire la successione delle varianti (non per copia ma per pagina o almeno per foglio di stampa) e determinare cosi, caso per caso, quale sia Nel caso del Vico, al problema delle differenze tra copia e copia della stessa tiratura si aggiunge, come una sorta di suo prolungamento dopo che le pagine erano uscite dal torchio e dopo che i cartigli erano stati incollati,

quello delle correzioni a mano. Gregory fa l'esempio delle pp. 27 e 249: la copia della Nazionale di Firenze, che a p. 280 non ha cartiglio, qua non ha le correzioni a mano che si trovano sull'esemplare romano usato per la ristampa. L'editore scrive che le correzioni « si ripresentano irregolarmente su varie copie ». Anche in base all'esperienza fatta nel corso del sondaggio di cui abbiamo dato conto qui (in Per l'edizione critica della Scienza nuova, VIII, 1978, pp. 28-46) io confido che l'esame di tutte le copie accessibili proverà che le correzioni si stratificano con regolarità e che le differenze che

esistono tra gli esemplari non fanno che riflettere il progressivo crescere delle annotazioni sull'esemplare di servizio, da cui esse venivano poi copiate volta a volta, esemplare per esemplare. Bisogna dire che questo problema, come il precedente, costituisce un importante contributo alla teoria dell'edizione dei testi a stampa, teoria che negli ultimi tempi s'è andata delineando e

S'intende, anche da queste poche note, che la ristampa anastatica della Scienza nuova del 1725, che T. Gregory ha voluto ed ha realizzato con scrupolo, è opera meritoria per piú rispetti. Attendiamo adesso le concordanze e gli indici di frequenza, che apriranno vastissime possibilità agli studiosi di Vico e dell'italiano del Settecento.

affinando (penso a D. Isella), ma resta ancora da scrivere.

GIAMBATTISTA VICO, Liber metaphysicus. Risposte, Aus dem Lateini-

schen und Italienischen ins Deutsche übertragen von S. Otto und H. Viechtbauer, Einleitung von S. Otto, München, Wilhelm Fink Verlag. 1979, pp. 267. HELMUT VIECHTBAUER, Transzendentale Einsicht und Theorie der Geschichte. Überlegungen zu G. Vicos « Liber metaphysicus », München, Wilhelm

196

Fink Verlag, 1977, pp. 83.

Era piú che legittimo — dopo i numerosi saggi dedicati da Stephan Otto alla definizione di un pensiero « filosofico-trascendentale » in Vico e dopo il volume di Helmut Viechtbauer che pone al centro della sua indagine sui

nessi tra ipotesi trascendentale e teoria della storia il De antiquissima attendersi questa traduzione in tedesco del Liber metaphysicus, insieme alle Risposte del 1711, indirizzate, come si sa, al « Giornale de' letterati d'Italia ».

Non si può che esprimere un meritato plauso a questa accurata traduzione, sia per le oggettive difficoltà nel rendere quanto piú fedeli possibili al linguaggio vichiano alcuni « decisivi passaggi » del testo, sia per la neces-

sità di approntare un solido terreno «filologico» (segnaliamo il fatto che l'edizione riporta il testo originale a fronte) alle costruzioni interpretative di Otto e della sua scuola. Tali costruzioni sono ormai note (anche per averle segnalate in questo « Bollettino » nel numero del 1979 e in questo stesso del 1980) per doverle necessariamente riprendere tutte nella loro comples-

sità. Tuttavia, è opportuno riconsiderarle alla luce di questi due contributi che possiamo considerare la determinazione più compiuta - almeno per il

momento — di una lettura della filosofia vichiana in chiave « trascendentalistica ». Il vichiano « assioma » verum et factum convertuntur non può essere

inteso nel riduttivo senso dell'adeguamento di metafisica e storia, ma costituisce la Grundstruktur del « pensiero filosofico-trascendentale », delineata, almeno nei contorni, nel Liber metaphysicus. Da questo punto di vista, l'in-

terpretazione di Otto allarga gli orizzonti della critica vichiana, introducendo un tema, quello della « costruttività geometrica », finora poco sviluppato e

ritenuto poco coerente con l'epistemologia di Vico (pur con alcune eccezioni,

come quella di Semerari segnalata anche da Otto, che individua nella « pro-

posta della mente come ciò, nelle cui modificazioni possono e debbono essere ritrovati i principi del mondo delle nazioni », una possibilità di recupero del « senso del Cogito esorcizzato dalla polemica anticartesiana » e di inseri-

mento di Vico « nel filone trascendentalistico della filosofia moderna da Car-

tesio a Husserl »). Il senso dell'assioma vichiano, allora, calato in quest'ottica trascendentale, si pone al di là di ogni conclusione metodica delle singole scienze o della stessa storia.

Il principio « costruttivistico » si pone alla base della stessa Scienza Nuova (Otto ricorda, a piú riprese, l'ormai famoso capoverso 349) e, a tal proposito, può essere avanzato un primo rilievo problematico verso l'ipotesi

di Otto. Se è vero che la « guisa del mondo delle nazioni » può ritrovarsi (« essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini ») nelle « modificazioni » della mente umana stessa — cosicché questa « scienza » può procedere come la geometria che, « mentre sopra i suoi elementi il

costruisce o il contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze » — è altresí vero che una tale nuova scienza possiede « piú di realità quanta piú ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure ». Piuttosto, una volta che si sia precisata rienza. « E questo istesso è argomento che tali pruove sieno d'una spezie divina ... perocché in Dio il conoscere e 'l fare è una medesima cosa ». Ma, se è possibile sostenere lo scarto tra la concezione vichiana della provvidenza e la riproposizione dell'impianto teologico tradizionale, deve diventare, altresí, almeno problematica la convinzione della « mente » divina,

dell' « unità dello spirito che informa e dà vita a questo mondo di nazioni », come « modello epistemologico » di un sistema di enunciati formali-trascendentali. Se la convertibilità verum-factum trova il livello specifico di appli-

la distanza tra mondo delle grandezze geometriche e mondo della storia umana, può riproporsi l'unità logico-trascendentale dei due ordini di espe-

cabilità-esistenza del certum soltanto in Dio, rimane ancora abbondantemente aperto il bipolarismo interpretativo del ruolo della « provvedenza ». « La posizione del Vico sembra, in ogni caso, tale che non si può dire se il primum verum teleologicamente definito, nel quale tutte le scienze devono trovare l'ultimo fondamento, sia l'espressione di una fede religiosa personale che condiziona immediatamente e incondizionatamente un atteggiamento filosofico ed epistemologico o sia la reificazione di una ipotesi metodologica escogitata al fine di rendere il sapere storico possibile e certo » (SEMERARI, Intorno all'anticartesianesimo di Vico, in AA. VV., Omaggio a Vico, Napoli, 1968, p. 225). D'altro canto, almeno a noi, non sembra superabile l'acutezza dell'interpretazione habermasiana della provvidenza vichiana. Se, con Vico, si giunge forse al risultato piú fecondo del pensiero moderno - la caduta dell'ipotesi di Dio come soggetto della storia - resta, tuttavia, l'altra grande « scoperta » del napoletano: la labilità del possesso umano del dato storico, la continua divaricazione tra « atto libero ed evento », la mai esorcizzabile possibilità di caduta e «imbarbarimento». «Sotto il trapezio della storia,

Vico stende la provvidenza quasi come una rete che accoglie reiteratamente i popoli, fin tanto che, soggetti della storia in sé, non governano ancora, come soggetto, con volontà e coscienza, la storia. Dopo ogni slancio fallito. che, se riuscisse, realizzerebbe la storia nel cristiano mondo civile, l'umanità è soggetta a una coazione a ripetere: dalla barbarie degenerata della riflessione è ricondotta nella salutare barbarie della primitività. La periodicità del corso e ricorso manifesta il ruolo della nascosta provvidenza, la quale soltanto può garantire che la dissoluzione della civiltà al suo stadio più alto non si esaurisca in una semplice regressione, e può, essa soltanto, dischiudere l'orizzonte entro il quale a fondamento della catastrofe diventa possibile la catarsi, nella rovina la salvezza » (HABERMAS, Theorie und Praxis, Frankfurt/M., 1971; tr. it., Bologna, 1973, p. 358; ma anche Viechtbauer, nel libro che

qui prendiamo in esame, chiarisce il senso della rottura operata da Vico nei confronti della « teologia cristiana della storia », cf. p. 12). Ma torniamo all'interpretazione del Liber metaphysicus sostenuta da Otto e da Viechtbauer. Il principale bersaglio polemico dei due studiosi tedeschi è - come si è detto - il complesso di posizioni di quanti, a partire da Croce, hanno trascurato il debito contratto da Vico nei confronti di quello

che era « l'ideale metodico dei secoli XVI e XVII: il mos geometricus (OTTO, Einleitung, p. 7; VIECHTBAUER, Einleitung, pp. 14-15; quest'ultimo respinge

tutte quelle interpretazioni, solidificatesi nella lunga storia della critica vichiana, tese a separare nettamente il Vico del De antiquissima da quello della Scienza Nuova e, in particolare, quelle di B. Spaventa e Croce, non trascurando, tuttavia, di allargare la sua analisi, da un lato, alle riduzioni « idealistiche » di Gentile — e al suo principale rilievo critico sulla « mescolanza »

in Vico della « considerazione speculativa della storia con la considerazione

198

ma anche Otto traccia un rapido quadro della letteratura sul Liber metaphysicus e, piú in generale, sullo stato della critica vichiana in Germania, cf. Einleitung, pp. 12-15). Entrando piú nel merito del Liber metaphysicus, sia Otto che Viechtbauer

(per il primo cf. Einleitung, pp. 8 e ss.; per il secondo cf. il cap. I, pp. 33 e ss.) ne analizzano la terminologia e la lingua per dimostrare, anche a tal proposito, come la stessa presenza di un pensiero « topico » di derivazione classico-umanistica si traduca in una Methodenlehre filosofico-trascendentale. Lo stesso principio di convertibilità verum-factum (« Latinis 'verum ' et 'factum'

reciprocantur, seu ... convertuntur ... Hinc coniicere datur, antiquos Italiae sapientes in haec de vero placita concessisse: verum esse ipsum factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor; infinitum, qui omnium Factor ... Scire autem sit rerum elementa componere: unde mentis humanae cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria », cf. ediz. Nicolini-Gentile, Bari, 1914, pp. 131-132), pur essendo formulato in un linguag-

gio « dogmatico-teologico », nasconde, in effetti, una « analisi della struttura dello spirito» e, dunque, la mera «doppiezza» di linguaggio sarebbe, in realtà, una ulteriore prova dell'applicabilità, in funzione trascendentale, del

metodo geometrico. È, in sostanza, il tema vichiano della « conferma delle verità matematiche » a partire dai principi di « metafisica », quegli stessi principi da cui nasce « la ragione onde gli uomini pur si acquetano a quella fisica, la quale fa vedere le cose meditate con gli sperimenti ».

Risulta cosí del tutto evidente, per Otto, la continuità logica e argomentativa tra De antiquissima e Scienza Nuova. Le premesse di quella che (in

polemica con Horkheimer) Otto definisce « konstruierte und konstruierende Wissenschaft » sono tutte iscritte nel Liber metaphysicus. Occorre, però, chiarire meglio il senso di questo « principio costruttivistico ». Già in un precedente saggio Otto aveva scritto: « Allo spirito divino e a quello umano è comune la relazione strutturale di convertibilità di verare e facere, e la dif-

ferenza tra spirito divino e umano è una differenza di questa stessa relazione strutturale di convertibilità: in Dio e nello spirito assoluto la convertibilità

è pensabile soltanto come identità di questi due momenti strutturali » (cf. Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms « verum et factum convertuntur », in « Philosophisches Jahrbuch », 1977, l. Halbband, pp. 39-40). Il richiamo al principio costruttivistico-formale e la connessa ipotizzata ap-

partenenza di Vico all'ideale metodico del mos geometricus non sono da in-

tendere nel senso di una omologabilità al metodo deduttivo di origine carte-

siana, bensí in quello di un « metodo di ritrovamento delle conformità

geometriche' nella Kulturgeschichte dell'umanità - un metodo che procede

'topicamente' o 'inventivamente' e perciò restituisce alla fantasia creatrice

il significato contestatole dal cartesianesimo» (Otto, Einleitung, p. 8). Lo

spirito, dunque, nella concezione vichiana cosi interpretata - ma si tratta

di un'ipotesi di ricerca presente anche in altri autori, come Habermas e Rie-

del, sia pur collocati in prospettive storiografico-teoretiche diverse — è pensato come « attività », come « forza creatrice », come facere originato da una

precisa struttura concettuale, come sapere che misura la capacità di esprimere verità a partire dalla riflessione sulla sua « trascendentale » struttura di fatto. Si chiarisce qui la distanza che corre tra Vico e Descartes, liberata dalla

riduttiva e semplicistica opposizione tra storia e scienza. Il criterio di verità e certezza è già tutto calato nel cogito e conduce, come osserva Vico, alla

conscientia come scientia, cioè ad una « passiva autocoscienza del sapere »

(Otto, Einleitung, p. 16). Il criterio scientifico, invece, di verità e di autocon-

sapevolezza del pensiero riposa, per Vico, nei « momenti della spontaneità e

Anche Viechtbauer si sofferma a lungo sulla Auseinadersetzung vichiana con Descartes - a questo tema è dedicata la seconda parte del volume -, del

quale viene rapidamente analizzato il « modello » gnoseologico che costituisce il principale riferimento polemico della « critica » vichiana. Questa — sostiene lo studioso tedesco — trova il suo punto d'appoggio nel Liber metaphysicus; qui, infatti, l'esordio di una « metafisica della conoscenza » non è costituito da una Erkenntniskritik, bensí da una « analisi » dei presupposti e delle esigenze che « l'idea di verità, di verità precisa » porta con sé. Il risultato di questa analisi si compendia nel verum esse ipsum factum, cioè nella individuazione di una « identità originaria di conoscere e oggetto della conoscenza, di pensiero e essere — la verità metafisica, dunque, come fondamento

preliminare che consente ogni verità logica » (cf. p. 57). Che non si tratti di una mera asserzione metafisica sull'essenza immutabile del primum verum, ma della questione - come sostiene Viechtbauer - del fondamento della scienza, è lo stesso Vico a mostrarlo chiaramente in un decisivo passo della Prima Risposta: « Idea compita di metafisica è quella nella quale si stabilisce l'ente e 'I vero, e, per dirla in una, il vero Ente, talché non solo sia il primo, ma l'unico vero, la meditazione del quale ci scorga all'origine e al criterio delle scienze subalterne » (ed. cit., p. 207). Certo, Vico non vuol negare realtà a una scienza della sostanza del « corpo » o della « mente »,

né la necessità di elaborare per esse ragionamenti e dimostrazioni, ma « sopra all'una e all'altra » bisogna dimostrare « qual sia la sostanza che tutto sostiene e muove ». « E, perché questa è la scienza che ripartisce i propri soggetti o le particolari materie a tutte le altre, da lei si derivino le prime definizioni nelle matematiche; i principi nella fisica; le proprie facoltà, per usar bene la ragione, nella logica; l'ultimo fine dei beni, per unirvisi, nella morale ». L'essenziale distinzione vichiana tra la « cogitazione » e l'« intelligenza », tra il parziale possesso umano della ragione e quello totale di Dio, consente che nella struttura fondamentale-originaria della relazione pensiero-oggetto si inserisca l'elemento « volitivo » della capacità creativa dello spirito umano. Il modello trascendentale, dunque, si oppone a quello meramente formale-razionale che è costretto ad escludere la «fatticità» storica dall'ambito di dominio della conoscenza « certa » della verità. Sono queste le premesse teoriche che conducono a un altro rilevante momento del pensiero vichiano, che rompe i tradizionali moduli dell'epistemologia cartesiana: il verosimile. Non si fuoriesce dal quadro di una gnoseolo-

gia trascendentale (ad avviso dei due interpreti tedeschi), ma la complessità « costruttivistica » della metafisica vichiana, da un lato, e il concetto di « conformatio », dall'altro, reintroducono la possibilità di determinare un'analisi scientifica dell'empiria storica e consentono — che è quel che piú conta, nell'ottica dalla quale partono Otto e Viechtbauer — un confronto con « In contrapposizione al concetto cartesiano di sapere filosofico, per cui

l'epistemologia sei-settecentesca, non piú ridotto al mero contrapporsi naturastoria, ragione formale-ragione storica. ogni sapere valido deve essere rappresentabile in una disposizione deduttiva di proposizioni scientifiche - e ciò per Descartes vuol dire: delle sue qualità esemplate da quelle matematiche - Vico sviluppa, dunque, un ideale conoscitivo che considera le multiformità storiche non sistematizzabili del mondo

empirico e che deve render possibile allo spirito di scoprire, in modo inven-

tivo, le conformità tra le cose piú diverse e lontane. Questo ritrovamento di conformità o di analogie nella diversità è il nucleo vero e proprio di ciò che Vico intende con metodo geometrico» (Otto, Einleitung, pp. 9-10). In

tale prospettiva si può rileggere lo stesso rapporto tra atto del conoscere e

soggetto conoscente. Prendendo spunto da alcuni passi del De universi iuris uno principio et fine uno (là dove Vico afferma che « Verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio », e, di conseguenza, la ratio è null'altro che questa conformità della mente con l'ordine delle cose), Otto sottolinea la

distinzione vichiana tra vero e verisimile. Da ciò deriverebbe non tanto la relazione « oggettiva » dal conoscere al conosciuto, bensí la relazione di « intellegibilità » dal conoscente al conoscere. « Il concetto di conformatio rinvia all'idea di congruenza geometrica; poiché soltanto ciò che si trova in rapporto di congruenza reciproca si lascia 'conformare'. La congruenza assoluta o conformatio è pensabile solo là dove un aeternus ordo rerum e una ratio

aeterna si adeguano sotto forma di congruenza; di qui risulta un verum

aeternum — o, come Vico esattamente formula nel Liber metaphysicus — un verum praecisum. Una congruenza determinata o conformatio deve perciò essere presente dove l'ordine delle cose conoscibili non sempre, non ubique, non omnibus constet, dove lo spirito che costruisce geometricamente s'incontra con le circostanze che si sottraggono al procedimento costruttivo geometrico: è cosí pensata la dimensione della storia e delle azioni umane. Qui lo spirito può soltanto 'costruire' una ratio probabilis o una conformatio verisimilis »

(Otto, Die transzendentalphilosophische Relevanz..., p. 41). Otto supera a questo punto l'apparente contraddizione tra l'esistenza di una ipotesi geometrico-costruttivistica e la sostenuta inapplicabilità del mos geometricus ai contenuti del verosimile. Vico non si limiterebbe ad escludere la storia dall'ambito della scienza « geometrica », ma preciserebbe, anche,

i limiti che allontanano il sapere storico dal mos geometricus. L'identità assoluta di verum e factum può riferirsi a due « modi di convertibilità »: quello della « convertibilità (identità) assoluta » che si determina nello spirito assoluto — la conoscenza di Dio — e quello della « convertibilità » contin-

gente nello spirito finito, dove contigenza sta per penuria di congruenza tra pensiero e pensato. La trama del discorso resta in tal modo inalterata: il referente resta sempre il dato trascendentale di una struttura concettuale « assoluta » (o, se si vuole, di una « ipotesi trascendentale ») rispetto alla quale si commisura il grado di congruenza di ogni conoscenza filosofica e

scientifica. Si tratta, in definitiva, di una norma regolativa, di un criterio di verità che non allontana radicalmente il procedere geometrico dal mondo storico, ma li unifica, distinguendoli, al livello dell'unica funzione strutturale

della « conoscenza divina », che non crea soltanto prodotti geometrico-artificiali, ma anche il mondo storico oggettivo. Appaiono cosí confermati gli insuperati spunti di Habermas nell'interpretazione del verosimile vichiano. « Poiché l'atto del comprendere ripete esplicitamente solo quel movimento

che come processo di formazione dello spirito si compie nel mondo sociale della vita in forma di riferimento retrospettivo alle proprie oggettivazioni, il soggetto conoscente è allo stesso tempo parte del processo dal quale scaturisce il mondo culturale stesso. In tal modo il soggetto comprende scienti-

ficamente le oggettivazioni alla cui produzione anch'esso partecipa in modo pre-scientifico » (cf. Erkenntnis und Interesse, tr. it., Bari, 1970, p. 150). La relazione di intellegibilità trascorre da elementi formali « scientifici » a

elementi del sensus communis, dando vita a una convertibilità non soltanto di fatto, ma anche di senso tra strutture logiche e fattualità. Il mondo del La possibile analogia tra fondazione filosofico-trascendentale e pensiero geometrico se, da un lato, può inserire Vico in un processo di « rottura » dell'epistemologia moderna che dà origine alla crisi di ogni filosofia metafisica della storia, dall'altro, è, può essere, anche la chiave che introduce a un

verosimile-simbolico contiene, con pari dignità di quello logico-formale, il riferimento alla relazione strutturale tra il verum della scienza e il factum

altro momento « traumatico » del pensiero moderno: la messa in discussione di ogni appiattimento della individualità storica del mondo umano entro modelli di fondazione « scientifica » onnicomprensiva che vadano, tentino di andare, oltre i limiti di un nesso regolativo (o di una comune ed accettata relazione di sensi e significati) della ragione.

Tuttavia, come già si è osservato innanzi, l'inserimento di Vico nel filone della filosofia trascendentale, « da Cartesio a Husserl », non è operato dai due interlocutori tedeschi del pensiero vichiano in maniera assiomatico-declaratoria. Riferendosi al capitolo De certa facultate sciendi — che ritiene il punto più alto della filosofia della conoscenza del Liber metaphysicus —

Otto individua un ulteriore livello di congruenza tra esperienza del fatto e pensiero geometrico-trascendentale. Questo livello è visibile nel rapporto tra topica e « metodicità gnoseologicamente fondante » della ragione. Una tale possibilità di appartenenza della topica al modello gnoseologico della filosofia trascendentale, consente alla posizione di Vico di oltrepassare i limiti del costruttivismo « astorico » (e, di conseguenza, l'impossibilità di dar conto della molteplicità storica, a meno di non considerarla regno del caos e dell'incomprensibile). Il particolare e il molteplice costituiscono il terreno su cui poggia, per Vico, l'inventio topica. « Il pensiero di Vico solleva e mantiene l'esigenza, la ricerca del concreto, del singolo e perciò di raccogliere il 'verosimile', come anche il giudizio critico sul 'verosimile', ritrovato in un metodo trascendentale-razionale orientato nell'ideale del mos geometricus » (Отто, art. cit., p. 49). Anche Ferdinand Fellmann individua nella topica vichiana

verità » cartesiano. « Da strumento di ritrovamento del verosimile per la prassi, la topica deve innalzarsi a logica della verità stessa. Ciò può naturalmente avvenire soltanto perché Vico si riallaccia a un concetto metafisico di forma, per cui la produttività relazionante dello spirito umano viene sorretta da forme archetipe, alle quali, come realtà di primo ordine, si addice una forza concretizzante e particolareggiante » (Fellmann, Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte, Freiburg-München, 1976, p. 192); anche VIECHTBAUER sottolinea il compito che Vico affida alla topica: cf. pp. 66 e ss.; ma cf. anche Otto, Einleitung pp. 9-11 e p. 17).

Tutto ciò, in definitiva, conduce non al rifituto del metodo geometrico in controlla programa della posizioni cartesiane nella misura in cui il

un ruolo e un « ambito di validità » proprio in opposizione al « criterio di

sé, ma ad una riforma delle posizioni cartesiane, nella misura in cui il mero metodo analitico non è in grado di fondare la connessione topicacritica: « Nam methodus ingeniis obstat, dum consulit facilitati; et curiositatem dissolvit, dum providet veritati. Nec geometria acuit ingenium, cum methodo traditur, sed cum vi ingenii per diversa, per alia, multiiuga, disparata in usum deducitur. Et ideo non analytica, sed synthetica via eam edisci

desiderabam, ut componendo demonstrare mus, hoc est ne inveniremus vera, sed faceremus » (VICO, cit, p. 185. Il corsivo è nostro).

Ma, ancora una volta, l'insistenza di Otto nel collegare comunque le idee vichiane ad un mos geometricus si rivela essere la definizione di un principio di coerenza ad una ipotesi trascendentale-fondante, piuttosto che la presenza

storico in sé ».

RECENSIONI

vera e propria di moduli formali e costanti di riferimento deducibili una volta per tutte da una unicità metodica. Cosicché, pur sostenendo possibili analogie

tra questo « modello di pensiero geometrico-costruttivo » di Vico e la fondazione trascendentale del sapere di Kant o di Fichte, Otto è necessariamente

costretto a sottolinearne anche le differenze e, prima d'ogni altra, quella tra defizione dell'esperienza naturale e costruzione dell'esperienza storica. Mentre per Vico ogni sapere può seguire soltanto a un oggetto del pensiero « topicamente esperito », là dove la congruenza tra pensiero dell'oggetto e prodotto dell'oggetto sussiste nel pensiero stesso, per Kant, mancando proprio la relazione topica dell'oggetto del pensiero, questo si limita ad essere soltanto « un pensiero sul sapere ». Cosicché, mentre i prodotti dell'uomo e i fatti storici sperimentabili sono riconoscibili nelle « modificazioni dello spirito umano », le « cose naturali » non possono avvalersi di questo modello di « congruenza », dal momento che sono prodotte non dal pensiero umano, ma da quello divino. Si potrebbe paradossalmente affermare (ma non tanto, perché, la conclusione in tal senso proposta da Otto è chiarissima), invertendo una tradizionale lettura della filosofia vichiana, che la differenza tra Vico e Kant non sta, tanto o soltanto, nell'aver il filosofo napoletano aperto la via ad una « critica » dell'esperienza storica — distinta o, se si vuole, aggiuntiva a quella dell'esperienza fisico-naturale — quanto, piuttosto, nell'aver inserito anche la storia in una « normatività » trascendentale, ponendosi alle origini di una «ontologia storica» in cui il «fatto» non è considerato piú solo nell' « essere per la mera analitica dell'intelletto » ma nel suo « essere

Certo le analisi di Stephan Otto, proprio perché rigorosamente condotte sulla base di un continuo richiamo ai testi vichiani, non possono essere esaurite in poche battute. Tuttavia, una prima, provvisoria considerazione potremmo far discendere dagli elementi basilari che caratterizzano questa lettura « filosofico-trascendentale » e « costruttivistico-formale » della filosofia vichiana. È poi cosí lontana questa apparente novità ermeneutica (che pure, come abbiamo detto, ha notevoli qualità « teoretiche » e « filologiche ») da quelle posizioni che dalla congruenza tra « certificazione del vero e inveramento del certo » hanno fatto discendere la « scoperta » vichiana della conoscenza storica e il conseguenziale rifiuto - sia pur oscurato da complesse stratificazioni linguistiche e concettuali — di ogni metafisica ricerca di un senso onnilaterale della storia? Il riferimento d'obbligo alla convertibilità verum factum, anche quando si voglia intenderla in una «dimensione» trascendentale, non esclude, anzi potrebbe avvalorare, piú che la formalizzazione dell'essere storico, proprio la sua fondazione « costruttivistica », ma nel senso del riconoscimento dell'individuazione, volta a volta sperimentata e prodotta dall'uomo, delle certezze non solo dei fatti, ma delle stesse leggi, le quali si costringerebbero ad essere una «oscurezza della ragione», o un ossequioso rispetto dell' « autorità » (vogliamo far qui riferimento al capov. 321 della Scienza Nuova), se gli uomini non sperimentassero la loro certezza

La perplessità con cui accogliamo questo tentativo di « iscrivere » Vico nel filone filosofico trascendentale è la stessa che ci fa respingere le già tentate genealogie (idealistica, storicistica, positivistico-pragmatica) alla cui sommità si è tentato di innalzare Vico. Più sommessamente vorremmo restare ancorati all'immagine di una « genialità » di un pensatore, « gravido » di tutte quelle « fratture », epistemologiche e teoretiche, che hanno scavato a lungo l'humus del pensiero otto-novecentesco, senza trascurarne nessuna

di volta in volta e, cioè, la loro storica determinazione.

1978, pp. 48.

non più naturale ma civile, con i suoi strumenti e i suoi metodi, capaci di « intendere o 'I nascosto agli uomini, ch'è l'avvenire, o 'I nascosto degli uomini, ch'è la coscienza »: l'azione della politicità nell'articolarsi dei tempi storici e il mondo insopprimibile della natura umana e dei suoi « bisogni », le due grandi « avventure » epistemologiche e filosofiche della nostra contemporaneità. GIUSEPPE CACCIATORE

(e con ciò non intendiamo dare l'impressione di una soluzione « irenica » della controversia per l'appropriazione di un Vico « precorritore »), proprio perché riteniamo non escludibile la presenza in Vico di diversi e intersecantisi piani di costruzione epistemologica del sapere, tutti comunque confluenti nell'esigenza unitaria della teoresi moderna: la costruzione di un modello di « ragione » umana liberatosi definitivamente da ogni impianto metafisico- on-

La « nuova scienza » deve. come afferma Vico, essere necessariamente « una dimostrazione di fatto istorico della provvedenza » — che può essere, al limite interpretabile come Grund trascendentale-formale —; essa a « questo mondo... criato in tempo e particolare » comunque detta ordini « universali ed eterni », ma per questo afferma la pretesa di porsi come teologia

tologico e da ogni costrittiva necessità « fondazionistica ».

ROBERT CREASE, Vico in English. A bibliography of writings by and about Giambattista Vico, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey),

Preparato dalle due appendici bibliografiche curate da Molly Verene e poste in chiusura a G. B. Vico's Science of Humanity (Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 453-480) e a Vico and Contemporary Thought (in «Social Research», Winter 1976, n. 4, pp. 904-914),

il lavoro del Crease ripropone quei dati, aggiornandoli e dando loro, finallingua inglese.

mente, l'autonomia di volumetto elegante e maneggevole, indispensabile a chi voglia rendersi conto della diffusione del pensiero vichiano nei paesi di Dai nomi degli autori e dai titoli dei saggi si deduce che, dopo un primo momento dominato dall'interesse piú tradizionale di filosofi della storia

e di storici della filosofia, il campo degli anglofoni che si accostano a Vico ha assunto una dimensione interdisciplinare e attualizzante, coinvolgendo antropologi, sociologi, psicologi, psichiatri, psicanalisti, pedagogisti, economisti, linguisti, critici letterari, intenti piú a spiegare i problemi di oggi attraverso Vico che a ricostruire il suo genuino pensiero storico. Una volta imboccata risolutamente questa via, che fa di Vico l'inconsapevole pioniere

delle più moderne scienze umane, l'indirizzo degli studi angloamericani, dopo la prima fase di tragitto comune alle linee di tendenza degli italiani, è venuto sempre più divergendo. Ma, poiché si è già avuto modo di tracciare in altra sede le tendenze

attuali degli studi vichiani, è bene tornare ai dettagli tecnici della schedatura del Crease, suddivisa in quattro sezioni: le opere di Vico tradotte in inglese; gli interventi che vertono specificamente su Vico; le opere che discu-

tono o citano Vico pur dedicando l'interesse precipuo ad altri argomenti; le recensioni di libri consacrati a Vico. Di queste, la parte più ardua da

204

temente parlare per qualche pagina cosí come si può appena citare il nome per inciso e senza un interesse specifico. Tornano in proposito alla mente i lepidi equivoci di cui si dichiarava vittima Antonio Baldini allorché, compulsando un indice dei nomi, alla pagina che prometteva una menzione di Robespierre trovò che si parlava del bavero passato alla storia con la denominazione del grande giacobino. Molto piú opportuno è piuttosto l'elenco delle recensioni, perché illumina

la risonanza avuta da certi testi, promossi evidentemente a un valore paradigmatico e trainante. Non a caso i due lavori che, oltre ai simposî allestiti dal Tagliacozzo, hanno avuto piú risonanza recensoria sono il Vico and Herder di Berlin e il Vico: A Study of the «New Science» di Pompa, entrambi già tradotti con solerzia in italiano e assai recensiti e citati pure da noi. Quanto poi alle traduzioni, si nota che accanto al De ratione, alla Scienza nuova e all'Autobiografia si è già passati a opere piú eccentriche quali la Discoverta del vero Dante e il De mente heroica, mentre manca ancora, e la lacuna è avvertibile pure sul versante della critica vichiana, una versione del Diritto universale e del De antiquissima, anche se di quest'ultimo circolano due traduzioni dattiloscritte, di Elio Gianturco e di Lucia Palmer, la cui

definire e da completare è la terza, che forse ha avuto ragione di esistere solo sino a pochi anni fa, quando ancora poteva essere eccezionale imbattersi, in testi inglesi, nel nome di Vico. Oggi invece, anche in virtù degli sforzi dell' « Institute for Vico Studies » che si è addossato l'onere di questa pubblicazione, sarebbe quasi piú semplice schedare le opere che non citano Vico, tanto è diffusa l'abitudine - o la moda - di ricordarsi di lui. Senza dire della discutibile utilità di un elenco di libri dove di Vico si può indifferen-

messe delle bucce che si possono rivedere, la cura e la diligenza del Crease che, ancora con l'aiuto del Tagliacozzo, si propone di aggiornare annualmente questo elenco, dopo che gli studiosi aventi pubblicazioni su Vico avranno raccolto l'invito, espresso nella prefazione (p. 1), di inviare i relativi estremi bibliografici all' « Institute for Vico Studies ». L'annata di « Italica » che ospita l'articolo del De Gennaro, The Lasting Influence of Vico è la XLV, non la XXXV (p. 9). Il curatore del numero vichiano di «Forum Italicum» (II, 1968, n. 4)

Restano infine da segnalare le sviste e le possibili integrazioni che sono saltate agli occhi, non già per censurare con saccenteria le lacune, peraltro inevitabili in lavori di questo genere, ma anzi per dimostrare, con l'esigua

versione presto sarà data anche alle stampe.

è Ricciardelli, non Ricciardeli (p. 19).

1967, pp. 257-286 (su Vico: pp. 273-275).

Il libro di Ernest Becker, The Structure of Evil, è del 1968 (p. 24). Il libro di Peter France, Rhetoric and Truth in France (p. 30) non men-

ziona mai il nome di Vico, neppure di sfuggita.

La recensione del Dallmayr a Berlin è del 1978, non del 1970 (p. 41). L'anonima recensione Vico in Our Time all'International Symposium del

'69 è del 1° ottobre 1971, non del 1970 (p. 47). Tra le omissioni, relative al periodo anteriore al maggio 1978 a cui arriva

la bibliografia, si segnalano:

R. CHASE, Vico, in Quest for Myth, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1949, pp. 22-27.

P. D. BARDIS, The School and International Cooperation: An Interdisci-

plinary Essay, in AA. VV., Informacion, Educacion y Progreso politico, Barcelona, Instituto de Ciencias Sociales - Diputacion Provincial de Barcelona,

S. K. LAND, The Account of Language in Vico's «Scienza Nuova»: A Critical Analysis, in «Philological Quarterly», LV (Summer 1976), n. 3, pp. 354-372.

Tra le recensioni al Vico: A Study of the « New Science », di cui tuttavia il Crease cita solo quelle di « scholarly interest », si potrebbe includere (p. 45) quella di G. L. C. BEDANI, in « Italian Studies », XXXI (1976), pp. 116-117.

Andrea Battistini

A. BATTISTINI, E. GARIN, D. P. VERENE, E. GRASSI, Vico oggi, Roma, A. Armando Editore, 1979, pp. 148.

Il composito volumetto comprende tre saggi di Eugenio Garin (Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento), di Donal P. Verene (L'originalità filosofica di Vico), di Ernesto Grassi (La facoltà ingegnosa e il problema dell'incoscio. Ripensamento e attualità di Vico) e una rassegna bibliografica, assai accurata, di Andrea Battistini (Le tendenze attuali degli studi vichiani), che sono relazioni presentate al congresso internazionale di studi vichiani tenuto a Venezia nel 1978 (cfr. questo « Bollettino », IX, 1979, pp. 147-159).

Di particolare rilievo è il contributo del Garin, intriso di umori polemici tanto quant'è la contenuta forza oratoria delle pagine eleganti. Il Garin riesamina il problema della collocazione storica e storiografica della filosofia di Vico e respinge le tesi delle grandi letture idealistiche sulla solitudine del filosofo nel secolo suo per via delle ascendenze umanistiche e rinascimentali del suo pensiero proiettato, oltre il Settecento, nell'Ottocento romantico. Allo stesso modo Garin respinge l'opposta, piú recente giustificazione della solitudine di Vico attardato umanista, chiuso in quello che Gramsci erroneamente riteneva l'« angoletto morto » della Napoli sei-settecentesca, per via della sua estraneità ai grandi problemi della scienza moderna galileiana e newtoniana. A giudizio del Garin « non ha molto senso mandare Vico a sostenere esami di fisica, chimica, calcolo, biologia, e neppure di filologia, archeologia, storia della filosofia contemporanea o lingue e letterature moderne (ma che figura avrebbero fatto Hume o Kant, che, orrore!, parlava di Hume e non sapeva l'inglese?). Si tratta di vedere a quali domande Vico volle rispondere, come tradusse nel suo linguaggio la piú profonda problematica contemporanea. Orbene in questa direzione quello che colpisce di piú è proprio la sua straordinaria 'attualità' anche là dove sembra piú 'inattuale '». In sintesi magistrale Garin suggerisce, invece, una reinterpretazione del rapporto tra la scienza seicentesca e il Settecento, ritrovando nella crisi epistemologica della rivoluzione scientifica galileiana la svolta umanistica del Settecento. In questo quadro la critica di Vico alla matematica, la scoperta del carattere formale della matematica, « con il doppio rifiuto di Galileo e di Cartesio », sta ad indicare la repulsione di « ogni ontologizzazione della matematica » e, si potrebbe dire, piú generalmente, la critica già storicistica dell'ontologia, anche di quella che si nasconde nella metafisica dell'universomacchina, tutto calcolo e tutto calcolabile, dal quale sembrano esclusi la vita, il senso della vita, i fini e i valori dell'uomo. Consapevole di ciò, Vico « non solo rimette in discussione i fondamenti metafisici della rivoluzione scientifica, ma ritrova quella impostazione umanistica che la nuova scienza aveva creduto di superare». È sono assai fini le osservazioni a

proposito del ritorno, in dimensione europea, nell'Europa settecentesca e illuministica, delle « declamazioni » umanistiche sulla varietà delle scienze, al quale Vico partecipa pienamente in sintonia con Baker, Diderot, Rousseau. Ma questa ripresa non indica l'attardata permanenza di Vico nella cultura neo-pitagorica o neo-platonica di stampo ficiniano, perché spezza il nesso nsica-metatisica in accordo con le nuove scienze della vita. Il che in Vico non si risolve nella polemica o rifiuto della fisica o della matematica, bensi nella lotta « su due fronti, contro i dogmatici e contro gli scettici », per salvare « la fisica sperimentale per un verso e per l'altro tutto l'ámbito delle costruzioni umane, a cominciare dalla matematica », una volta individuatone il carattere formale. « Senonché (...) la spinta novatrice non è tanto nel topos' del verum-factum, quanto nel suo uso polemico contro i dogmatici, ossia contro la tesi della possibilità di costruire a priori il sistema del mondo, contro il postulato della corrispondenza del mondo in sé alle strutture mentali, contro le nuove scienze ». Se premessa di ciò è la critica della matematica, conseguenza è l'affermata fallacia della credenza in una sapienza antichissima collocata alle origini, con rifiuto delle tesi di Ficino, Pico, Steuco sulla primordiale rivelazione del vero, dove, ancora una volta il Garin sottolinea lo stacco netto tra Vico e il platonismo o neo-platonismo rinascimentale. Convinto che la via di accesso al mondo della natura sia il mondo umano, assertore della storicizzazione di tutto il mondo umano, Vico ripensa il passato e se ne distacca perché fonda il senso dinamico della vita, ponendo con forza il problema del rapporto tra ciò che è storico e ciò che è metafisico, attraverso lo studio critico dei miti e delle società primitive. Egli però utilizza cosí non solo l'immenso materiale accumulato dalla filologia umanistica e dall'antiquaria, ma anche le osservazioni dei viaggiatori, le esperienze fatte tra i 'selvaggi' delle Americhe o dell'Africa formulando il programma non solo di una nuova filosofia della storia, ma anche di una antropologia, « ove, nei termini più audaci del più audace Settecento, affronta il tenomeno religioso, il problema dei fondamenti della morale e del diritto, della linguistica e dell'estetica ». Così, nel distacco (che il Garin ritiene netto) con la cultura rinascimentale, Vico eredita dall'umanesimo il compito della fondazione critica del sapere, e ritorna ai princípi, « ossia al punto in cui il mito dell'antico aveva posto i problemi del passato dell'uomo, il senso dell'uomo e della storia, e dei prodotti del fare dell'uomo ». Nel quadro denso e suggestivo offerto dal Garin alle discussioni rinnovatrici degli attuali studi vichiani, lascia però perplessi la sbrigativa e netta svalutazione delle pagine su Vico della Storia desanctisiana. Certo non ci permettiamo di discutere col maestro degli studi rinascimentali italiani il giudizio su De Sanctis « non felice storico del Rinascimento», ma non sappiamo convincerci di quello su De Sanctis « non felice storico di Vico », che in una lettura « rapida e parziale », « intessuta di troppi luoghi comuni », « svuota del suo significato, in una genericità equivoca, quella che in Vico era stato una precisa volontà polemica ». Sbaglieremo, ma a nostro giudizio il capitolo sulla « Nuova scienza » della Storia è uno dei maggiori affreschi, ben poco ancora oggi osservati, della storiografia ottocentesca. In esso le pagine su Vico compongono — nelle loro linee portanti, al di là di questo o quel giudizio particolare — la piú ricca lettura vichiana dell'Ottocento, una lettura che, malgrado le critiche, sembra suggerire molto alle proposte del Garin o quando contrappone a Cartesio Bacone perché « l'importante non è dire 'io penso'; la grande novità!, ma è di spiegare come il pensiero si fa. L'importante non è di osservare il fatto, ma di esaminare come il fatto si fa. Il vero non è nella sua immo-

bilità, ma nel suo divenire, nel suo farsi». O quando vede in Vico « il contemporaneo di Malebranche, di Pascal, di Locke, di Leibniz». O quando, in nome del criterio della verità che non è l'idea in sé ma come l'idea si fa e si manifesta nella storia della mente, vede in Vico, che « avea contro di sé Platone e Grozio», un « moderno » che si « sentiva e si credeva antico, e resistendo allo spirito nuovo, riceveva quello entro di sé ».

Drasticamente divergenti da quella del Garin sono le letture del Verene e del Grassi, sia (e forse principalmente) per il gusto storiografico e l'impianto filologico, sia per le tesi di fondo, che, variamente articolate nell'uno e nell'altro saggio, in un andirivieni di ripensamenti della tradizione idealistica monoliticamente interpretata da Kant a Hegel, annettendovi Cassirer, Freud, Heidegger, ecc., vogliono sostenere la stretta connessione del pensiero vichiano con i pensatori del Rinascimento, attraverso la valorizzazione dell'attività 'ingegnosa' e della fantasia. Cosi il Verene (in uno scritto al quale sovrasta la invincibile categoria storiografica dell' « eroismo » filosofico, riconosciuto, con adeguate motivazioni al merito, a Vico, a Hegel, a Cassirer) ritiene Vico estraneo al pensiero occidentale, se è vero che questo è dominato dalla ragione e si distingue, in età moderna, tra filosofia dello spirito (Geist) e filosofia della vita (Leben), con distinzione attribuita a Cassirer. Vico al contrario è filosofo della fantasia intesa come facoltà della mente originale e indipendente. A sua volta il Grassi studia Vico in contrapposizione alla conoscenza della logica formale, ritrovando l'essenza della Scienza Nuova nell'abrogazione del concetto tradizionale di filosofia, concepita come deduzione a priori da princípi « primi oggettivati ». Mentre, al contrario, Vico teorizza il pensiero fantastico che non è frutto del processo logico, razionale. Nell'uno e nell'altro saggio Vico è un'occasione accidentale per un confronto con tematiche ricavate da questo o da quel pensatore del Novecento, con la preoccupazione di saggiarne l'attualità. Strano destino di questo filosofo, che sembra, almeno in queste discussioni, non poter essere studiato per quel che ha detto, ma per quello che volontariamente e il piú delle volte involontariamente ha (o potrebbe aver) suggerito a dritta e a manca. Ne discende un gusto classificatorio e tipologico, della cui utilità, almeno nella storiografia vichiana, non sappiamo convincerci.

Infine, come si è detto, il volumetto pubblica (a mò di introduzione) una estesa rassegna di studi vichiani degli ultimi anni dovuta ad A. Battistini, collaboratore assiduo del nostro « Bollettino », al quale ha dato lavori assai apprezzati ed altri si accinge a darne, come l'atteso, importante secondo contributo alla bibliografia vichiana dal 1968 ad oggi. Il compito assunto dal Battistini era assai impervio, dal momento che varia, e spesso tumultuosa, è stata la fortuna di Vico nell'ultimo decennio, dopo la svolta segnata dal 1968, quando diversi studiosi italiani rivisitarono Vico, ripensando e riordinando antichi studi, dei quali si avverti l'incidenza. Vico fu ripensato allora come una presenza viva e « attuale » nella cultura europea, un punto di riferimento frequente e quasi obbligato nel momento drammatico di ripensamento dello statuto epistemologico delle scienze umane. Posto di fronte ad un autentico mare magnum, il Battistini, che già si era cimentato alla navigazione in una corposa, convincente Rassegna vichiana (1968-1975) pubblicata in «Lettere italiane» del 1976, ha dovuto far proprio uno schema ordinatore. Purtroppo a forza di frequentare «tipologi» (che, a quanto sembra, gli riversano in seno i loro sogni di un empireo dove tutte le vacche sono vichiane), tipologi che non hanno frequentato il senso « metodologico » ed « ermeneutico » del tipo ideale diltheyano e weberiano,

il Battistini cede spesso al gusto classificatorio, che, al di là dei suoi sforzi benemeriti di esauriente e corretta informazione, si risolve nel sostanziale stiguramento delle tendenze attuali degli studi vichiani, che egli mira a riassumere in tre indirizzi fondamentali: 1) uno italo-napoletano, improntato al metodo filologico e prosecutore delle ricerche di Croce e Nicolini: 2) un secondo anglo-americano, che guarda al Vico « pioniere » dell'interdisciplinarietà tra le scienze di più recente formazione, dalla sociologia alla psicoanalisi, dall'antropologia alla psicologia; 3) un terzo tedesco, in qualche modo mediatore tra i due primi e caratterizzato dall'interesse per i profili ermeneutici della filosofia vichiana, erede dell'umanesimo rinascimentale. Il fatto è che lo schema si rompe tra le mani del Battistini, costretto a riconoscere, ad esempio, che anche nel filone « italo-napoletano » è vivo l'interesse per lo studio della fortuna di Vico, ma senza nulla cedere al ruolo di Vico, presunto « pioniere », come dice qualcuno che ha cosi aggiornato il Vico precursore, aggravando tutto il potenziale antistorico contenuto nell'equivoca categoria storiografica del precorrimento. D'altra parte il Battistini deve riconoscere che anche nell'indirizzo « anglo-americano » non mancano indagini filologiche almeno nei ricercatori esperti veramente dei testi di Vico e non solo di qualche tesi o citazione raccolta qua e là per via, come mozziconi di sigari spenti. Difficoltà dalle quali certo non si esce con la costatazione che « lo spazio a disposizione, più che sufficiente a mettere a dura prova la pazienza del lettore, è troppo poco per la complessità della bibliografia su Vico, al punto che ci si deve limitare a percorrere solo la 'via regia', lasciando da parte le eccezioni che sarebbero molte » nei vari indirizzi cosí come caratterizzati dal Battistini. Ma c'è di piú. Dovendo costringere anche le posizioni divergenti nel suo schemino, l'onesto e informatissimo Battistini scrive che « gli studiosi italiani interessati al rapporto tra Vico e i teorici delle Geisteswissenschaften istituiscono quei legami senza mai perdere di vista il 'genuino pensiero vichiano', ricercandone sempre gli influssi documentabili, laddove gli americani (...) si servono di Vico quasi strumentalmente, sino a lasciarlo sullo sfondo, dal momento che loro precipuo interesse è il chiarimento del ' secondo termine di paragone'». Il che (se può far rendergli grazie da chi si iscrive o è iscritto da lui tra gli studiosi « italonapoletani », ai quali di certo appartiene anche il Battistini, quando si fa studioso egregio di filologia vichiana) si risolve in una ben riduttiva valutazione degli studi americani, pesantemente condannati dal rilievo dell'intento strumentale. A ristabilire l'equilibrio il Battistini s'ingegna quando, nella conclusione, sembra ridurre la da lui conclamata preoccupazione filologica degli studiosi napoletani « a una ricerca di citazioni esplicite e dirette », non preoccupata degli « influssi sottorranei » e delle « idee circolanti in un patrimonio di cultura dove la mancanza di un riferimento preciso di Vico e a Vico può paradossalmente provare una presenza piú profonda » (che, curiosamente, dovrebbe essere quella di scoprire qualche vichiano malgré lui, con facile esercizio alle pericolose parallele delle idee).

Non discutiamo la utilità del lavoro del Battistini e il suo lodevole impegno a essere equanime. Ma forse gli avrebbe giovato scegliere decisamente un campo e di là esercitare le sue valutazioni criticamente, emettendo giudizi anche assai severi, se li riteneva necessari e ne era capace, sul filone di studi vichiani che sembra attrarlo di meno, forse per l'ostinato rigore storico e storicizzante che caratterizza questo filone. Se lo avesse fatto, da opposti spalti lo rispetteremmo, piú di quanto non ci sia oggi possibile, limitandoci a ricordargli quella bellissima lettera dal 14 febbraio 1872 con la quale

il vecchio maestro Friedrich Ritschl rispondeva alla Nascita della tragedia del giovane, geniale allievo Friedrich Nietzsche: « Per l'indole mia appartengo troppo risolutamente all'indirizzo storico, alla concezione storica delle cose umane, perché possa sembrarmi possibile additare la redenzione del mondo in un sistema filosofico piuttosto che in un altro ». Non senza richiamare l'attenzione specialmente sulla pacata ma energica preoccupazione circa il dubbio se, a forza di attualizzare questo o quello, non ne venga che « la gran massa dei nostri giovani cadrebbe piuttosto in un immaturo disprezzo per la scienza». E si trattava di « sistemi filosofici », figurarsi quando l'attualizzazione si affida a superficiali tipologizzazioni! Ma cosí (ben lo sappiamo) abbiamo fatto la nostra professione di fede filosofica e le professioni di fede, si sa, servono a combattere, non si discutono. Fulvio Tessitore ANTONIO VERRI, G. B. Vico nella cultura contemporanea, Lecce, Milella, 1979, pp. 223. Questa raccolta di scritti documenta un interesse non nuovo per Vico. I lettori di questa rivista, ad esempio, già hanno avuto modo di leggere

in un passato fascicolo un saggio, in verità ben informato ed equilibrato, sul tema Vico e Rousseau filosofi del linguaggio (1974, pp. 83-104). La comparazione tra Vico e Rousseau riappare ora in due degli scritti

compresi in questo volume: centralmente, nel saggio Vico, Rousseau e Venezia (pp. 139-67), originariamente testo di una relazione letta al Congresso Vico - Venezia nel 1978; piú marginalmente, nel saggio Antropologia e linguistica in Rousseau (pp. 169-96), nato come relazione presentata al recente V Congresso internazionale sull'Illuminismo. Anche nel primo di questi interventi, tuttavia, si manifesta il carattere alquanto estrinseco della comparazione istituita: il soggiorno veneziano fu occasione per Rousseau, come ricordano le Confessioni, per ideare il primo progetto di una meditazione sistematica attorno alle institutions politiques; l'invito rivolto da Venezia dal Porcia a Vico a scrivere l'Autobiografia fu occasione per questi di progettare e scrivere il disegno della propria vita intellettuale. Forse la tenuità di questo filo, che tiene assieme legate vicende e memorie tanto distanti, spiega poi la piú squilibrata insistenza, da parte del Verri, delle « consonanze » tra il pensatore napoletano e il ginevrino, che « non si limitano alle sole teorie linguistiche, ma si estendono alla visione che Rousseau ha della storia, alle varie fasi dell'umano sviluppo, alle considerazioni delle condizioni economico-sociali, che fanno da supporto alle istituzioni, alle ideologie e ai cangianti modi di pensare» (p. 149; ma cfr. anche p. 160 sgg.). Laddove nel saggio del 1974 il Verri aveva indicato correttamente tratti specifici ed elementi di analogia (ad es. precisando i limiti e il senso del « primitivismo » rousseauiano o il patrimonio comune a cui potevano avere attinto analoghe vedute, nella cultura europea, sulle origini del linguaggio), qui troppo vicina appare la filosofia della storia dei due autori, in un medesimo sforzo di ricostruzione della traiettoria temporale dell'umanità dalla « generosa barbarie » alla « malizia della riflessione », nel mentre suscitano perplessità le indicazioni dei caratteri specifici delle loro concezioni della storia, quella di Vico « sostanzialmente pessimistica », quella di Rousseau capace invece di indicare « un angolo di salvezza per l'uomo » almeno « nelle

piccole comunità umane » (pp. 161-2; sul pessimismo e fatalismo di Vico vedi anche altrove, ad es. p. 32).

Tuttavia — per restare a questo unico, ma importante, punto — non era forse proprio il pensatore napoletano a difendersi con maggiore forza dalle insidie di una concezione « pessimistica », moralistica forse sarebbe meglio dire, non soltanto con la fiducia di tenore « illuministico » nelle capacità dei grandi Stati territoriali moderni monarchici di assicurare forme maggiormente estese di equità, ma anche, piú profondamente, con l'ultima risorsa del ricorso al vigore di una plastica, ma « metafisicamente » irrenunciabile, vis veri?

Ma, credo, bisognerà attendere da altre prove, meno frettolose, l'approfondimento da parte del Verri della speculazione di Vico e di Rousseau (sul quale ultimo, d'altra parte, ha già proposto diversi proficui contributi). Anche perché questa raccolta di scritti vuole essere piuttosto una serie di interventi volti a saggiare — come suggerisce lo stesso titolo del volume — la presenza di Vico nella cultura contemporanea, e in particolare in quella anglosassone, nella quale, come si sa, ha conosciuto di recente tanta fortuna.

In questa traccia vanno lette le pagine di Studi vichiani in America (pp. 197-218, già apparse nel 1969 in « Studi Salentini »), che commentano il fortunato volume, curato da G. Tagliacozzo e H. V. White, Giambattista Vico. An International Symposium; di G. B. Vico e l'unità del sapere (pp. 41-83, già pubblicate nel 1977 in « Ethos »), che intendono esaminare soprattutto le altre opere collettanee curate dal Tagliacozzo, quella edita nel 1976 insieme con D. F. Verene, Giambattista Vico's Science of Humanity, e quella pubblicata nel 1975 in Italia, presso l'editore Armando, dal titolo Giambattista Vico, Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget (con contributi di I. Berlin, S. Hampshire, E. Leach, G. Mora, N. Rotenstreich, G. Tagliacozzo); di Vico fra necessità e caso (pp. 85-138, già apparso nel 1977 in « Quaderno filosofico »), che vagliano le recenti monografie su Vico di F. Vaughan, I. Berlin, L. Pompa; infine di G. B. Vico e la sua filosofia della cultura (pp. 11-39), una conferenza tenuta a Lublino, pur essa attenta al tema della recente « fortuna » del pensiero vichiano.

Non è qui certo il caso di soffermarsi, condividendoli o meno, sui tanti giudizi su questo o quell'interprete di Vico, su questa o quella tematica. Opportune mi paiono, ad es., almeno alcune delle critiche alla tendenza ad una eccessiva « modernizzazione » e semplificazione del complesso discorso vichiano — che rischia cosi di perdere oltre che la sua identità storica quella stessa linguistica della propria densa e contorta struttura — tendenza che il Verri riscontra nelle interpretazioni del Vaughan e del Pompa, ma anche del Berlin (interpretazioni, beninteso, che vanno ben distinte tra loro, e comunque ricche di vivide sollecitazioni, come è pronto a riconoscere anche il Verri).

È il caso di ricordare soltanto che il Verri, per quanto mostri di apprezzare le benemerenze dell'indirizzo «filologico» e « storicizzante » (che è invalso l'uso di denominare « italiano », quando non « napoletano ») degli studi su Vico, è propenso anche, pur se con riaffermata cautela, a non disconoscere il valore di ricerche intese viceversa a istituire paralleli tra il pensiero di Vico e quello contemporaneo, ad « evidenziare una modernità di soluzioni riguardo a vitali problemi della vita e del sapere che hanno trovato in Vico il primo assertore » (p. 82). Di qui la simpatia dell'autore per le tesi del Tagliacozzo circa la possibilità di fondare nel discorso vichiano un rinnovato progetto di unificazione del sapere.

Anche su questo solo punto non è possibile qui indugiare come sarebbe necessario. Si può soltanto osservare che forse questo tema avrebbe potuto essere affrontato con maggiore considerazione del suo rilevante spessore teorico. Il riconoscimento dell'innegabile presenza nel pensiero vichiano del tema dell'unità del sapere, e della stessa immagine dell'arbor scientiae, è soggetto innanzitutto alla domanda se la speculazione vichiana non si mostri in effetti permeata di una grande forza corrosiva nei confronti di ogni disegno di una totale enciclopedia del sapere (disegno a cui è generalmente sottesa l'idea di un ordine unitario del reale trascrivibile in un totalizzante discorso pansofico). Certo, l'unità ordinatrice della « mente umana » permette di riconoscere e di ricostruire attività, simboli, istituzioni, altrimenti irrimediabilmente dispersi nell'insignficanza, ma solo, al piú, entro ambiti disciplinari situati nell'autonomo campo del sapere « storico », e comunque nell'abbandono di velleità onnitotalizzanti, le quali, anche dove appartengono all'orizzonte concettuale vichiano, probabilmente non ne costituiscono il lascito piú vitale.

Enrico Nuzzo

GIANFRANCO CANTELLI, Pitture messicane, caratteri cinesi e immagini sacre: alle fonti delle teorie linguistiche di Vico e Warburton, Estratto da « Studi Filosofici », anno 1977-1978, pp. 147-220.

La pubblicazione del libro della David sul dibattito sei-settecentesco intorno ai geroglifici (M. V. David, Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII et XVIII siècles, Paris, 1965) continua a stimolare ulteriori ricerche in rapporto al pensiero vichiano. Accanto all'importante contributo di Paolo Rossi (La religione dei geroglifici e le origini della scrittura, in Le sterminate antichità, Studi vichiani, Pisa, 1969, pp. 81-131), ripreso nel recente volume, I segni del tempo, Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico (Milano, 1979, pp. 224-225, 270-281 e passim), merita un posto di rilievo, nel quadro delle ricerche stimolate dalla David, questo originale studio di Cantelli, corrispondente in parte ad una relazione presentata al Congresso internazionale Vico - Venezia del 1978, nel quale è condensato « un primo risultato di una più ampia ricerca sui metodi dell'indagine storica nei secoli XVII e XVIII » (p. 210, n. 1). Diciamo subito che queste primizie sono talmente ghiotte da farci augurare che l'opera di ampio respiro da cui sono tratte, giunga felicemente in porto con grande vantaggio degli studiosi di storia delle idee.

L'A. rileva che Vico e Warburton ebbero un notevole interesse non solo per i geroglifici egiziani, ma anche per le pitture messicane e per gli ideogrammi cinesi, cui attribuirono le stesse caratteristiche della scrittura usata nell'antico Egitto. Proprio per questa comune tendenza a far coincidere geroglifici egiziani, caratteri cinesi e pitture messicane, Vico e Warburton furono costretti a fare i conti con le interpretazioni delle scritture messicana e cinese, alla luce delle quali spiegarono anche quella egiziana. Questo fatto induce Cantelli ad esplorare a fondo le idee sviluppate intorno alle pitture messicane e ai caratteri cinesi nel clima della Controriforma. Si tratta di una affascinante rievocazione che permette all'A. di toccare con mano le prime radici delle teorie di Vico e Warburton, senza analizzarle nei loro particolari.

Le pitture messicane, cui gli europei furono iniziati dagli scritti di Cortez, Óviedo e Gómara, servirono in un primo tempo ad alimentare la disputa fra protestanti e cattolici sulle immagini sacre: «È infatti all'interno di tali polemiche, precedenti e successive ai decreti del Concilio di Trento su questa questione, che furono formulate le prime ipotesi sulla natura e sulle origini delle pitture messicane e ne fu tentata la spiegazione alla luce di una teoria generale dell'arte, della scrittura e quindi del linguaggio » (p. 150). L'attenzione di Cantelli si concentra sul mondo cattolico, dove le immagini sacre furono difese, assimilando le figure rappresentate alle lettere, la pittura al libro. Facendo tesoro delle ricerche di Paolo Prodi, l'A. mostra come per gli apologeti cattolici togliere dalle chiese le immagini sacre fosse una assurdità analoga a quella di chi volesse togliere i libri dalle biblioteche, mettendo in pericolo la stessa Sacra Scrittura. I polemisti cattolici vedevano nella pittura una «viva scrittura», capace di significare immediatamente, grazie ad un linguaggio piú naturale ed universale delle lettere, che sono il prodotto di una convenzione, secondo l'insegnamento agostiniano. Quando i teologi di parte cattolica vennero a sapere che interi popoli si servivano delle immagini anziché delle lettere, furono ben contenti di poter corroborare la loro posizione con questo dato di fatto prezioso, acquisito attraverso le scoperte geografiche e le relazioni dei viaggiatori, ed accostarono arbitrariamente le pitture messicane ai geroglifici egiziani. In questo modo si giunse, a poco a poco, « a liberare le fonti classiche sui geroglifici dall'interpretazione ermetica che le accompagnava, e a rendere... criticamente ammissibile la tesi che ravvisava nei cosiddetti caratteri sacri degli Egizi un genere di scrittura primitiva, assai semplice e conforme a quella che doveva essere stata la natura piuttosto rozza dell'umanità delle origini » (p. 154). La ricerca di Cantelli appare quindi rilevante tanto sul piano della storia del primitivismo, quando su quello della storia dell'ermetismo, del quale mette in luce « uno sgretolamento del tutto indipendente, anzi precedente di alcuni decenni la demolizione, compiuta dal Casaubon, dell'autenticità dei testi ermetici e del mito dell'Egitto a essi affidato » (p. 206).

L'A. rivendica l'importanza del Discorso intorno alle immagini sacre e profane (1581) del Cardinale Gabriele Paleotti, spostando il fuoco della indagine dalla trattatistica sull'arte, nel cui contesto è stato finora studiato, alla filosofia del linguaggio. Paleotti fa una netta distinzione fra l'immagine, che esprime esclusivamente la cosa imitata, e rappresenta pertanto un linguaggio genuino, facilmente accessibile agli illetterati, e il simbolo o l'allegoria, aventi un significato non già naturale, immediato ed univoco, ma convenzionale e riflesso, che può dar luogo a pericolosi equivoci. Ora, se la pittura deve considerarsi come un linguaggio, ciò va inteso non tanto nel senso della tradizionale identificazione di pittura e poesia (Ut pictura poesis), quanto nel senso di una assimilazione della pittura alla retorica. Si tratta di una retorica cristiana che « non può limitarsi a stabilire le regole del discorso scritto e parlato... ma deve prendere in considerazione tutti i mezzi espressivi propri dell'uomo e rivolgersi quindi anche alla pittura, stabilendo le regole della persuasione attraverso le immagini » (p. 158).

Degno di nota è il fatto che Paleotti, constatata la naturalezza ed immediatezza delle immagini, giunga alla conclusione che ci sia stata una epoca primitiva, in cui gli uomini, incalzati dal bisogno, inventarono la comunicazione per immagini, e che gli stessi geroglifici egiziani siano da considerarsi come un tipico prodotto della « fanciullezza del mondo ». Questa interpretazione, basata su Diodoro Siculo, era una consapevole presa di posizione

« contro quelle forme artistiche che, richiamandosi al simbolismo dei geroglifici egizi, facevano dell'allegoria il contenuto esclusivo della propria poetica » (pp. 162-163). È appunto in idee di questo tipo, largamente diffuse nel mondo cattolico, che debbono cercarsi i precedenti storici della teoria linguistica vichiana. Anche in questo caso (come in quello delle antichità germaniche), la *Scienza nuova* mostra uno spessore storico che ne fa il prodotto piú maturo di un travaglio culturale plurisecolare. Come osserva Cantelli, non si può « affermare con sicurezza che Vico conosceva l'opera del Paleotti; ma non v'è dubbio che l'identificazione vichiana fra pitture messicane e geroglifici egizi, con tutto quello che tale identificazione comportava, presuppone una lunga storia che affonda le sue radici per lo meno nella seconda metà del XVI secolo » (p. 166).

Paleotti ebbe un autorevole continuatore in quel Michele Mercati, autore del saggio Su gli obelischi di Roma (1589), sul quale ha richiamato l'attenzione Paolo Rossi (*La religione dei geroglifici* cit., pp. 99-102). Sebbene il Mercati non citi il Paleotti, Cantelli sostiene giustamente che il primo non poteva non conoscere il secondo, in quanto appartenevano allo stesso ambiente culturale. Comunque la sostanziale affinità fra Paleotti e Mercati viene dimostrata dall'A. mediante una penetrante analisi testuale. L'autore del saggio Su gli obelischi attribuiva alle lettere una origine più antica dei geroglifici, in quanto le faceva risalire all'insegnamento impartito da Dio al primo uomo. Ma Mercati ammetteva che le lettere, pur essendo piú antiche della scrittura geroglifica, fossero meno naturali di questa. Senza l'intervento divino, il linguaggio di Adamo sarebbe stato ben diverso da quello articolato: « sarebbe stato... un linguaggio fatto di cenni... sarebbe stato l'esatto corrispondente della 'scrittura' per immagini », entrambi basati sulla « distretta imitazione della cosa significata » (pp. 173-174). Comunque, se il popolo ebraico può vantarsi di aver sempre conosciuto il linguaggio articolato e le lettere, ben diversa risulta la situazione per altri popoli, che persero la conoscenza delle arti in seguito alla dispersione del genere umano. A questi appartengono gli Sciti, gli Etiopi e i Messicani, i quali, dopo essere piombati nella barbarie più assoluta, dovettero faticosamente risalire la china della civiltà, contando esclusivamente sulle loro forze, e pertanto inventarono la comunicazione secondo natura, fondata sulle immagini. Quanto agli Egiziani, Mercati attribuiva loro un iter culturale diverso, perché non persero mai i contatti con il popolo ebraico, e quindi faceva una netta distinzione fra geroglifici e pitture messicane, che Paleotti considerava invece sullo stesso piano.

Le discussioni sull'argomento furono complicate dalla acquisizione di un terzo elemento culturale: la scrittura cinese, assimilata fin dall'inizio alle pitture messicane, come risulta dalla Historia de la China (1585) di Gonzáles de Mendoza, che Traiano Boccalini accostò ad Olao Magno nei Ragguagli di Parnaso (Cent. II, XIV), e dalla Historia natural y moral de las Indias (1590) del gesuita José de Acosta. Questi conosceva i quipi peruviani, aventi una funzione mnemotecnica, e pertanto sposta il discorso sul versante dell'arte memorativa, additando nelle pitture messicane « soprattutto uno strumento per conservare e risvegliare la memoria, trascurando invece l'altro aspetto... di una diretta imitazione della natura da parte delle immagini » (p. 192). In ogni caso, tanto le pitture messicane quanto i caratteri cinesi erano considerati da Acosta come un mezzo di comunicazione rozzo e primitivo, equivalente a quello delle immagini sacre. Il gesuita finiva in questo modo con l'istituire un parallelo fra i popoli attardati dell'America e dell'Asia e le

masse incolte del continente europeo, che era nettamente sfavorevole alla civiltà cinese, considerata inferiore perché priva di lettere. Tali idee di Acosta riproducevano sostanzialmente quelle del missionario Matteo Ricci, destinate a circolare ampiamente in Europa anche sotto il nome di Nicolas Trigault. Fu in definitiva la tesi ricciana che, attraverso Acosta e Trigault, giunse fino a Vico e Warburton attraverso i Nouveau mémoires sur l'état présent de la Chine (1696) del padre Le Comte e la Description de l'Empire de la Chine (1736) del padre Du Halde.

Gustavo Costa

R. AJELLO, M. BERENGO, A. CARACCIOLO, E. COCHRANE, E. LESO, R. PACI, G. RICUPERATI, S. ROTTA, F. VENTURI (a cura di), Dal Muratori al Cesarotti: vol. V. Politici ed economisti del primo Settecento, La letteratura italiana. Storia e testi, vol. 44, Milano-Napoli, R. Ricciardi Editore, 1978, pp. XXXVIII-1199.

Il volume, aperto da una efficace introduzione di Giuseppe Ricuperati, la quale delinea in felice sintesi il quadro politico-ideologico degli Stati italiani intorno alla crisi esplosa tra la fine degli anni venti e gli inizi degli anni trenta del Settecento, pubblica una significativa, accurata scelta di testi di Adalberto Radicati di Passerano (a cura di Franco Venturi), Marco Foscarini (a cura di Erasmo Leso), Girolamo Tartarotti (a cura di Marino Berengo), Antonio Cocchi, Giovanni Lami, Giuseppe Maria Buondelmenti (a cura di Eric Cochrane), Lione Pascoli (a cura di Renzo Paci), Girolamo Belloni (a cura di Alberto Caracciolo), Alessandro Riccardi, Costantino Grimaldi (a cura di Giuseppe Ricuperati), Paolo Mattia Doria (a cura di Salva-

tore Rotta), Carlo Antonio Broggia (a cura di Raffaele Ajello).

Come si vede varie parti del volume interessano da vicino la Napoli di Vico, il cui nome, infatti, ricorre assai di frequente negli efficaci ritratti critici che Ricuperati e Rotta delineano dei loro autori. Del resto, nella mappa dei centri culturali maggiori della penisola, Ricuperati riconosce giustamente il rilievo di Napoli che, tra fine Seicento e primo Settecento, vive un « originale approccio con la cultura europea, sia con il gruppo di studiosi raccolti intorno all'Accademia degli Investiganti, artefici di una operazione creativa (...) in cui l'epistemologia cartesiana venne rivissuta alla luce della grande tradizione naturalistica meridionale », sia, piú tardi, con gli allievi degli Învestiganti da Riccardi a Grimaldi, a Giannone, da un lato, a P. M. Doria e G. Vico dall'altro, tutti diversamente in dialogo costante, nel consenso o nel dissenso, con gli esponenti della grande cultura italiana ed europea, da Maffei a Muratori. Anzi, a giudizio di Ricuperati, le risposte alternative che potevano esser date negli anni di crisi, dopo il lavorio fecondo di decenni, al riassestamento della vita civile e politica italiana erano due: quella muratoriana, « volta a proseguire ostinatamente la via riformista », e quella del Radicati e del Giannone, piú decisamente contestante gli instabili equilibri riconosciuti nel clima di minore creatività e libertà della fine della prima metà del secolo.

In questo quadro generale si inserisce la nota introduttiva di R. Ajello alle pagine scelte di Carlo Antonio Broggia, che è un vero e proprio, ampio saggio (pp. 871-1034) sulla personalità del mercante-economista, la sua formazione e il suo sviluppo nella Napoli primo-settecentesca, della cui cultura

l'Ajello fornisce un'analitica raffigurazione che ora raccoglie i risultati di precedenti indagini acutissime, ora anticipa ulteriori studi rinnovatori, destinati gli uni e gli altri ad arricchire notevolmente le proposte del Ricuperati, innanzi citate, e, più ancora, il quadro delle conoscenze della Napoli vichiana.

A giudizio dell'Ajello, il giovane Broggia di ritorno da Venezia nel 1726 trovava la cultura napoletana non solo divisa tra il gruppo di Riccardi, Giannone, Intieri — aperti ai fenomeni intellettuali della cultura illuministica o preilluministica -, e i Doria e i Vico, che si richiamavano al platonismo, dagli altri, empiristi e lockiani, ritenuto sinonimo poco piú che di « favoloso » e « metafisico ». Il discorso è piú complesso, le linee, nel fervore delle polemiche, molto piú articolate. « La frattura evidente nella cultura napoletana del Settecento durante i tre o quattro decenni successivi al primo non può essere semplificata e ridotta alla mera contrapposizione fra chi ancora difendeva nell'esercizio del pensare la centralità ed il primato dell'istanza metafisica, e chi con maggiore o minore coerenza la negava ». « L'esigenza sentita da quanti facevano professione di cultura non era di esercitarsi nel virtuosismo logico-formale scolastico, né di adagiarsi nella contemplazione; ma, al contrario, di reagire con ogni mezzo a quelle antiche tendenze, di opporsi ad atavici costumi intellettuali, e quindi anche alla loro reviviscenza in forme più aggiornate, ma simili, come quelle proposte dalla cosiddetta 'scolastica cartesiana'». Ajello non crede che a Napoli, nella prima metà del Settecento, il cartesianesimo fosse ridotto ad una dimensione metafisica e platonizzante. Al contrario esso aveva un indirizzo piú o meno chiaramente «libertino», matematico e antimetafisico, all'insegna di uno sperimentalismo e antifenomenismo che veniva soltanto coperto dall'adozione della « metafisica cartesiana » intesa, quale strumento per dimostrare l'esistenza di Dio, come uno stratagemma per nascondere la fisica meccanicistica ed atomistica. Insomma, tutto ciò a cui i « veteres » si opponevano in nome di un sistema che garantisse l'unità della « morale e la politica » (Doria), della vita civil economica o « scienza etico-politica » (Broggia), contro i « particolaristi ». Ma non basta.

Con grande finezza Ajello dimostra come vada tenuta in conto, pur se ancora mancano studi specifici, la diffusione a Napoli (e Claude Fleury fu uno degli ispiratori di Broggia) di una «consistente letteratura cattolica, che (in Francia) si opponeva all'imperialismo di Luigi XIV ed al mercantilismo di Colbert, e che risentiva di teorie religiose gianseniste e quietistiche ». Carattere di questa letteratura era una propensione alla politica, non lontana da quella libertina, «l'attenzione alle singole, specifiche, limitate riforme economiche, giuridiche, amministrative, l'interesse per la produzione e per l'agricoltura, la sofferta sensibilità per le condizioni degli strati piú derelitti della popolazione, specialmente delle province, la critica dell'elefantiasi delle capitali ». Tutti temi ai quali la realtà meridionale prestava buone occasioni di riflessione e di applicazioni. In tale contesto, Vico, Doria, Broggia condividevano l'opposizione al libertinismo d'oltralpe e all'interpretazione libertina della fiolosofia moderna, anche da loro frequentata con approfondimento, pur senza identificarsi con i tradizionalisti, se non altro « per potersi difendere dalle critiche» dei moderni e dei loro agguerriti sostenitori. Rispetto ai « veteres » anch'essi sentivano la necessità di allontanarsi dal primato della vita contemplativa, teorizzato da Aristotele (delle cui opere Broggia era attento lettore), « poiché la prattica vale piú di cento teoriche ». Per Broggia la cosa migliore è ricorrere all'esperienza, accettando il « provando e riprovando », che era il motto e il programma dell'accademia del Cimento, ripreso dagli Investiganti. La « metafisica » oggettiva cui egli tendeva (con Doria e

Vico, quest'ultimo almeno secondo l'interpretazione di Ajello) non oscurava l'opposizione alla natura regolata da leggi meccaniche, capaci di imporsi per la loro intrinseca evidenza, che era poi l'opposta metafisica della scienza ricavata da Cartesio e Galileo, sempre piú diffusa anche a Napoli all'insegna di una tendenza piú o meno esplicitamente ontologizzante, che per essere ontologia della matematica non per questo era meno metafisica dell'ontologia dei «veteres». Il che, sia detto per inciso, è quanto Vico scopre opponendovi la scienza nuova della storicizzazione integrale del mondo umano in tutte le sue direzioni, con posizione originale e geniale rispetto alla quale il cartesianesimo diffuso a Napoli poteva acquistare il sapore della metafisica platonizzante. Per l'anticartesiano Broggia, come per il cartesiano Spinelli, uniti dalla comune credenza nella erroneità di conservare all'atto del pensare la centralità nell'istanza metafisica, « la vita morale, realizzata nei fatti concreti, diventa 'abile', ed insegna a diffidare sia degli astratti raziocinii, che delle virtú ideali ». Si afferma cioè il primato dell'etica, anche sulle scienze, come l'economica, che regolano i nostri rapporti con le cose. Il Vico, cui Broggia si ispira non meno che a Doria, è, come Ajello dimostra con analitici confronti testuali, il teorico della « virtú civile », l' « acutissimo e dottissimo scrittore della vera virtú ». E giustamente in questa interpretazione Ajello scorge la lucida consapevolezza del valore della ricerca vichiana, troppo ardua e sottile per essere colta con facilità, senza incomprensioni e confusioni con vecchie e sterili soluzioni metafisiche. «L'identità vichiana di vero e certo. da un lato, fondando la filosofia sulla filologia, il vero sul fatto, identificando il pensiero con la sua storia, accoglie l'esigenza diffusa di tener conto dei limiti obiettivi dell'umana conoscenza ed in particolare combatte la tendenza a dedurre il pensiero soltanto dal pensiero, senz'altra verifica che quella della sua logica interna; dall'altra afferma la possibilità e quindi il dovere di ricondurre ad unità speculativa gli innumerevoli indizi di verità che l'intera esperienza, in ogni suo aspetto, logico e fantastico, storico ed attuale, mitico e positivo, ci fornisce ». In altri termini, si trattava di fondare una scienza, che senza restare nell'essenzialismo della metafisica antica, fosse esperta dei fatti senza smarrirsi nell'anarchia dei particolari sperimentandi e senza trovare a ciò rimedio in un sistema di astratta logica calcolatrice, non senza la preoccupazione che il pragmatismo e lo sperimentalismo esasperati sfocino in posizioni meterialistiche e particolaristiche capaci di far crollare ogni istanza religiosa, in un paese piú incline ad « assecondare della religione le forme, che a coltivarne intimimamente la sostanza ».

Di fronte a tanto, come dice bene Ajello, uomini come Vico, Doria e Broggia ritennero « che il problema da risolvere non fosse più combattere l'astrattismo ed il formalismo scolastico, ma, inversamente, inquadrare su un'interpretazione d'insieme il particolarismo delle scienze naturali ed i singoli risultati del metodo sperimentale, dare ordine mediante una nuova sintesi teoretica alla giovanile impazienza di novità e di azione, in definitiva riproporre significati complessivi, capaci di sostituirsi a quelli definitivamente obsoleti, e di riportare ad unità la frammentazione e dispersione di valori. In questo senso Vico, Doria, Broggia asserirono di essere andati contro corrente, ed in effetti fu cosí. Ma essi stessi di là erano partiti. Il 'praticabile' di Doria e poi di Broggia, il 'certo' di Vico non costituirono le scoperte conclusive, finali del loro iter speculativo, ma il dato da cui si erano mossi e poi distaccati per realizzare le loro novità, le loro inedite sintesi teoretiche, la 'praticabilità del platonismo', la 'vita civil-economica', l'inveramento del certo ». Ne discente, e Ajello non manca di notarlo, una dimensione rinno-

vata del conoscere, dove la contemplazione aristotelica è abbandonata non in senso nostalgico o prassistico. Si contempla per il fine costante di operare, perché « la modesima pratica ella è in istesso tempo azione e contemplazione ». Cosí la « vichiana certificazione del vero avviene grazie all'origine prammatica delle idee, all'impegno pratico da cui nascono, mentre la loro verifica dipende dalla collocazione nel 'tutto', ossia in vista del 'soprannaturale Uno' ». Il che denuncia insieme la novità e la problematicità della storicità vichiana (capostipite in questo di future, ma non lontane teorie della conoscenza storica), preoccupata di garantire presto il fondamento universale dell'individuale, e la sua originale partecipazione, anche per questo verso, al dibattito europeo sulla filosofia della storia e la sua crisi incombente, bastando citare da un lato Bayle e dall'altro Leibniz, senza dimenticare neppure il Voltaire dell'Essai.

Ajello segue poi l'itinerario di Broggia economista nelle vicende del Regno fino all'anno della morte avvenuta nel 1767, illustrando il costante intreccio delle proposte politiche con le dimensioni teoretiche e ideologiche. in dialogo costante e profondo con la cultura europea da The fable of the Bess di Mandeville all'Essai politique sur le commerce di Melon e su ciò che opere del genere presuppongono. Ne viene fuori il quadro ricco e mosso di una riflessione in bilico tra avanguardia e retroguardia, tuttavia sempre esperta delle condizioni reali dello Stato meridionale, verso le cui strutture sociali e politico-amministrative Broggia esercita una critica sottile e rigorosa. L'opposizione alla politica mercantilistica e alla sua ideologia, che nella più libera dialettica di società evolute quali quelle inglese, olandese, francese si accompagna a uno sfrenato scontro di interessi positivo e non negativo (o non negativo soltanto), nell'ottica italiana e napoletana era opposizione a una politica di sfruttamento e di oppressione che forniva la giustificazione al particolarismo contro il « tutto ». Si trattava di una politica che immeseriva il popolo senza favorire lo Stato, se è vero, come lo è per Broggia, che il popolo è quello che produce e regge lo Stato. In altri termini, in Broggia era viva la consapevolezza che il mito della natura benefica, da lasciare libera secondo i princípi dell'incombente laissez faire del liberismo economico già presente, ad esempio, nel pensiero di Melon, si risolveva in una società statica, organicistica, non lontana da quella retta dalla visione teologica del mondo, con ordini, valori, autorità precostituiti ab aeterno e per aeternum. La lotta di Broggia (seguace di Vico e di Doria) era indirizzata contro la visione organica della società divisa per ordini e status particolari, non meno che contro i risultati analoghi che avrebbe prodotto la teoria del laissez faire, in quanto fiduciosa nell'ordine della natura organicisticamente evolventesi e riequilibrantesi nello scontro di opposti interessi di ordini e ceti. Di qui l'ambivalenza della sua riflessione, ma anche il senso del ripiegamento su se stesso di questa posizione preilluministica, della quale non è possibile liberarsi con sbrigative condanne di conservatorismo politico o di arretratezza culturale.

Perciò dallo splendido saggio di Ajello vengono non solo precise, suggestive proposte di rilettura del complesso mondo di Vico e della Napoli di Vico, ma anche una lezione di metodo storiografico, che, pur quando discutibile, rappresenta un esempio in anni troppo corrivi alle semplificazioni scoperte o camuffate da astruserie di linguaggio quando non di pensiero (spesso carente dietro le parole). « La corrispondenza fra una determinata forma metafisica, cosí come artistica, e la concreta azione politica che vi è connessa, si sviluppa secondo linee logiche e fattuali che sono sempre peculiari, impre-

vedibili, specifiche del soggetto osservato, e che quindi bisogna ricostruire di volta in volta. Sarebbe, in altri termini, come è ovvio, sommamente erroneo qualificare una presenza politica in base alla sua corrispondente meditazione metafisica. Solo se si considera la dialettica delle idee come un mondo a sé stante, un'ipotesi metafisica ha senso compiuto e significato politico in sé stessa. A questo tipo di errore può condurre la deformazione letteraria e libresca dell'informazione storiografica, per cui la letteratura, in senso lato, diviene lo strumento principe, o addirittura esclusivo di conoscenza non solo della dottrina politica corrispondente, ma della prassi ».

Il rifiuto di tali metodi aberranti ha consentito ad Ajello indagini preziose sulla realtà frastagliata della Napoli vichiana. Anche grazie ad esse la Napoli di Vico appare oggi più chiara e tuttavia ancora degna di atten-

zioni rinnovatrici.

FULVIO TESSITORE

VITTORIO CONTI, Paolo Mattia Doria dalla repubblica dei togati alla repubblica dei notabili, Firenze, Olschki, 1978, pp. 267 (Biblioteca dell'Archivio storico italiano, XX).

L'interesse per il Doria non ha cessato di crescere negli ultimi anni, per via degli inediti entrati in circolazione (il Commercio, le Lezioni, le Massime e ora il Politico moderno), ma anche, direi, per la irrisolta ambiguità del pensiero doriano, con un piede nel Seicento e uno nel Settecento, uno a Napoli e uno in Europa, uno nell'assolutismo e uno nel costituzionalismo. In generale, però, si è dato più credito alla modernità che all'arretratezza. all'impegno politico che all'isolamento intellettuale, nel quale, peraltro, trascorse l'ultima parte della sua vita. I termini della 'modernità' del Doria sono rappresentati sul piano filosofico dal suo criptospinozismo, sul piano politico dalla sua analisi del governo spagnolo a Napoli, sul piano economico dalla proposta di riforma del commercio e della tassazione. La storiografia ha optato decisamente per gli inediti, mentre i contemporanei lo conobbero per La vita civile, la cui eco europea è stata recentemente ricostruita dal Ricuperati (A proposito di Paolo Mattia Doria, « Rivista storica italiana », nn. 2-3, 1979, pp. 261-285). Questo lavoro del Conti, per quanto volutamente concentrato sul pensiero politico e non inteso a ricostruire l'intera personalità del filosofo, segna il passaggio ad una fase ulteriore, che implica l'accettazione della intrinseca contraddittorietà dell'uomo o perlomeno delle fasi politiche che attraversò, presumendo di potervi apporre sempre una medesima risposta. Doria arrivò a Napoli negli anni '90 del XVII secolo, quando, pur sotto l'attacco curiale e inquisitorio, era ben visibile la pluralità dei gruppi intellettuali e l'obiettivo generico della 'libertà filosofica' andava articolandosi in diverse proposte per la gestione del viceregno nel declino dell'impero spagnolo. Per la sua generazione fu quindi decisiva l'esperienza avuta presso l'accademia del viceré Medinaceli. La collocazione del Doria è stata oggetto di discussione, ma appare in ogni caso opportuno anticipare a questo periodo il suo problematico rapporto con il 'libertinismo' meridionale, radice di molte delle sue posizioni politiche successive. Dall'esame che il Conti fa delle lezioni risulta la sua dipendenza dalla prospettiva filoassolutistica in cui la mente politica degli Investiganti, Francesco d'Andrea, aveva posto il ceto intellettuale. Tuttavia, nella divisione filosofica tra i 'moderni', Doria opta per la

corrente filocartesiana, senza dubbio 'moderata' rispetto al filone naturalistico. È già in atto, in altre parole, un processo di scissione, a cui si potrebbe aggiungere la ristrettezza dei confini entro i quali poteva svolgersi il dibattito politico tardo-seicentesco a Napoli. Una delle alternative, quella indipendentistica e repubblicana bruciatasi con la fallita rivoluzione del '47-48, sembrava non poter più appartenere al novero delle possibilità reali. La più o meno convinta e sofferta amputazione di essa costringeva le varie posizioni a schierarsi in un segmento ridottissimo o ad uscire dalla sfera effettuale. E Doria per l'appunto si muove tra l'assolutismo riformatore e il platonismo politico.

La vita civile del 1709 denota, come rileva giustamente Conti, l'estraneazione del Doria dalla politica concreta, ma contiene nondimeno un programma per il nuovo regime asburgico. La Vita civile e le Massime, che appartengono allo stesso periodo, si illuminano reciprocamente, « esprimono, l'una in negativo, l'altra in positivo, un'identica proposta politica» (p. 40). È una proposta riferita ad un quadro ideologico elitario, aristocratizzante, platonico, caratterizzato da una insanabile dicotomia governanti - governati. Si riduce quindi ad una razionalizzazione dell'esistente, dove i governanti-filosofi sono per l'appunto i « togati » napoletani dell'ultima fase del governo spagnolo a Napoli. Si può dire, perciò, che l'aderenza di Doria ad un programma politico di ceto è piú estrinseca che reale, poiché coincide con un progressivo allontanamento dai presupposti filosofico-ideologici dai quali era ispirata la frazione riformatrice di quel ceto. Ricompare, insomma, nel rapporto tra platonismo e ministero togato, una certa impressione di esteriorità dell'aristocratico genovese, trapiantato a Napoli, rispetto ai conflitti e alle aspettative delle forze sociali aspiranti al governo del regno. Si deve perciò concordare con il Conti quando accenna all'analogia tra la parabola di Doria a quella di Vico, che si volgevano entrambe controcorrente. Gli elementi di libertinismo nelle prime opere del Doria non sono trascurabili: il rapporto teoria-prassi nell'educazione del principe, l'elitarismo, la concezione del volgo che risalgono a La Mothe Le Vaver. Doria tuttavia rifiuta la svolta verso il sensismo e lo scientismo caratteristici dell'eredità investigante, che ritornavano affinate nel primo Settecento con l'epistemologia lockiana. Il suo 'spinozismo' si presenta come una filosofia della razionalità del governo, accompagnata dalla tipica svalutazione del sensibile che allude alla subordinazione delle forze borghesi alla « ragione signorile ». C'è da chiedersi se, nel tragitto del platonismo politico, non sia accaduto a Doria, come avvenne per Vico, di incontrare Bodin: non l'avversario dello stato misto, ma certo il teorico dello stato « armonico », del governo dei magistrati, dalla rigida censura dei costumi.

L'analisi del Conti si sposta sugli anni degli infelici studi matematici, dei Discorsi critici, delle polemiche anticartesiane, antilockiane e antivoltairiane, che coglie persuasivamente come iscritti in una parabola disegnata da tempo e notevole semmai per la capacità di individuare al momento giusto il simbolo di quanto egli avversava. Solo il manoscritto Del commercio, non a caso posteriore al cambiamento di regime, contiene un indirizzo riformatore: rimane integra l'impalcatura platonica e il primato della filosofia sull'economia, ma le soluzioni concrete avrebbero « probabilmente fatto saltare l'ideale costruzione politica in cui dominano i filosofi, monopolizzando il governo ed escludendone le categorie produttive » (p. 94). Il Doria economista è dunque per Conti piú avanzato del Doria politico. In genere, ogni uscita del filosofo sul terreno dei problemi concreti sembra porsi in contrad-

dizione con gli ideali platonizzanti. Il politico moderno, manoscritto databile tra il 1739 e il 1740, assume perciò « riferito alla scena europea... l'identico peso che hanno le Massime riguardo allo stato napoletano» (p. 103). Il filosofo conferma la capacità di sintetizzare il complesso intreccio di potenza militare, di politica economica e commerciale propria del mercantilismo. Passa in rassegna gli stati contemporanei, finendo per trovare in tutti, con l'occhio reso acuto dall'avversione, l'infausto trionfo della « politica mercantile ». Neppure l'Inghilterra, i cui ordinamenti liberali contraddicono l'avanzata universale del dispotismo, lo convince. Osserva il Conti che gli sfuggiva il senso di una libertà dei moderni, come gli sfuggiva ogni idea di autonomia della società civile. Non gli restava dunque che appigliarsi al mito cinese, che era allora in piena espansione nella cultura europea. La Cina, immaginata peraltro dagli odiati Gesuiti, gli offriva l'immagine di una vita politica informata da una buona filosofia e di saggi mandarini, che fungevano da intermediari tra la sfera dell'autorità e quella del consenso. Nel Politico moderno si manifesta la vaghezza in cui Doria aveva sempre tenuto il problema di un limite costituzionale all'assolutismo. Doria pensava agli uomini e non alle istituzioni. Come le Massime consentono una decifrazione in vista del governo dei « togati », cosí, conclude Conti, il mandarinato cinese allude ad una classe di « notabili » locali. Pur estraniandosi dal pensiero riformatore, Doria non era privo di intuizione della mentalità collettiva e si trovava quindi, a suo modo, in accordo col proprio tempo. È una conclusione misurata, attenta a non sottrarre il filosofo dall'influenza della lotta politica concreta, né a sopravvalutarne il ruolo riformatore. Una analisi testuale del Politico moderno, utilmente pubblicato dal Conti in appendice, mi sembra che confermi il ridimensionamento, non tanto dell'originalità del Doria politico, quanto della della sua modernità. Quasi come finale rivelazione del meccanismo generatore della contraddizioni doriane, il testo è costruito attorno ad una fondamentale antitesi tra filosofia e mercato. Entro il campo della buona filosofia e scienza di governo Doria situa il platonismo, il pitagorismo (l'antica 'sapienza italica'), l'innatismo filosofico; nella sfera del costume le virtú stoiche e cavalleresche dell'amicizia e della fede; nella sfera politica il modello della repubblica romana e il Machiavelli della religione civile, il contrattualismo, il giusnaturalismo. Nel campo del 'mercato' vi sono, viceversa, epicureismo, libertinismo, scientismo e, tutti assieme, i filosofi moderni che scrivono per il mercato; nella sfera del costume i vizi mercantili dell'avidità e dell'inganno; in quella politica la linea Machiavelli-Hobbes, la politica di potenza, il dispotismo e quindi tutti i principi e le repubbliche moderne; nella sfera economica la produzione per il commercio internazionale. La Cina contiene una soluzione del conflitto in quanto scinde la logica del governo dalla logica della produzione, riducendo quest'ultima ad artigianato e subordinandola alla prima. Rimangono insolute quelle figure, quei concetti e modelli che non si lasciavano facilmente classificare nella rigida antitesi: Machiavelli, il concetto di libertà politica (il contrattualismo contiene anche il progetto di autoregolamentazione della società mercantile), l'Inghilterra, l'Olanda e infine, direi, proprio il progetto riformatore per il regno di Napoli, attuabile solo in uno stretto rapporto con coloro che fini per considerare i suoi nemici.

VITTOR IVO COMPARATO

PAOLO GALLUZZI E MAURIZIO TORRINI (a cura di), Le opere dei discepoli di Galileo Galilei, con Prefazione di Eugenio Garin, Edizione Nazionale-Carteggio-1642-1648, I, Firenze, Giunti-Barbera, 1975, pp. XLIV-644.

La pubblicazione di questo primo volume del Carteggio dei discepoli di Galilei (che, nonostante la sua data di stampa, è entrato in circolazione solo in tempi assai piú recenti) è un avvenimento di grande rilevanza, tale da suscitare il massimo interesse non solo da parte degli storici della scienza, ma di tutti gli studiosi che si occupano della storia della cultura filosofica e scientifica italiana ed europea del XVII secolo. Intanto, e per prima cosa, si tratta dell'inizio dell'attuazione di un'impresa davvero monumentale che è merito della « Domus Galilaeana » e del suo Presidente, Vincenzo Cappelletti, aver promosso ed avviato, affidandone le cure principalmente ad Eugenio Garin e a due giovani studiosi del mondo galileiano: e, cioè, la pubblicazione integrale delle opere prodotte dalla scuola galileiana e della ricchissima documentazione conservata in un celebre fondo della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Ma, soprattutto, un'opera come questa (che ci è oggi presentata nella bella veste tradizionale della grande edizione degli scritti di Galileo realizzata dall'esemplare lavoro di Antonio Favaro) rappresenta già di per se stessa un contributo eccezionale per la ricostruzione di quel fitto e complesso tessuto di relazioni, rapporti, scambi di preziose informazioni, trasmissioni di dottrine e di libri, legami tra istituzioni ufficiali o private e personalità rappresentative della vita intellettuale, religiosa e politica che costitui la struttura portante del grande movimento intellettuale del secolo e il suo punto di raccordo con l'evoluzione storica generale. Il « commercio epistolare » fu e restò, infatti, ancora per tutto il Seicento e gli inizi del secolo successivo, il tramite previlegiato che permise alla « Respublica litteraria » di mantenere una sua effettiva unità, di superare tutti i limiti che gli erano imposti dallo sviluppo diverso delle varie culture nazionali, dalle fratture religiose e dai conflitti politici. Né v'è dubbio che solo la continuità di questa rete di corrispondenza che legava tra loro tutti coloro che operavano per la trasformazione e l'arricchimento del sapere, permettendo una discussione aperta ed ininterrotta, favorì la formazione di una società intellettuale almeno parzialmente affrançata dai piú pesanti condizionamenti dei poteri costituiti e capace di compiere un'effettiva « rivoluzione » dei metodi e dei processi di conoscenza.

Simili considerazioni sono già sufficienti a indicare l'importanza di un'impresa alla quale si deve augurare il più rapido e proficuo successo (e, invero, è già in stampa il II volume e in fase di avanzata elaborazione anche il III). Ma occorre anche aggiungere che la « Collezione Galileiana » della Nazionale fiorentina non raccoglie soltanto un carteggio straordinariamente ricco, bensí anche i manoscritti di alcuni dei maggiori rappresentanti della « scuola », come il Castelli, il Borelli, il Viviani, il Torricelli, il Renieri, ecc., opere rimaste inedite e gli originali di quelle già stampate, nonché una documentazione pressoché completa di quell'evento storico davvero eccezionale che fu l'Accademia del Cimento. Sicché il lavoro di cui adesso possiamo verificare i primi risultati permetterà, quando sarà compiuto, di seguire nel suo sviluppo, ma anche nelle sue crisi e fratture interne, l'attività di due generazioni d'intellettuali e uomini di scienza, rimasti legati all'eredità di Galileo, ma che questa eredità svilupparono con intendimenti e finalità spesso assai diverse, in un continuo confronto con le esperienze e le tendenze dominanti nei maggiori centri intellettuali italiani ed europei. Come risulta in modo piú che evidente

anche da questo primo volume del Carteggio, la collaborazione che allora s'istituí tra i piú grandi dotti di tutta Europa, pur tra contrasti e dibattiti che, del resto, testimoniano sempre la vitalità di ogni vera esperienza intellettuale, fu infatti potentemente sollecitata propria dalla certezza che soltanto una discussione costante, decisa ed estesa a tutto l'ambito delle conoscenze scientifiche avrebbe potuto permettere un rinnovamento ed uno sviluppo positivo del sapere, foriero, a sua volta, di un decisivo miglioramento della vita umana. Ed è certamente esatto quanto scrive il Garin, nella sua Prefazione, quando afferma che « alla novità delle concezioni » fu « simmetrica la novità dei metodi e degli strumenti», cosí come « alla novità delle indagini » corrisposero « nuovi istituti di ricerca, modi nuovi di collaborare, di discutere e d'informare » che finirono col « far corpo con l'attività stessa degli scienziati » e « costituire un aspetto e un momento della loro ricerca ». Invero, non sono rari i casi in cui proprio la discussione epistolare permise la precisazione e soluzione di problemi decisivi, costrinse a chiarire e meglio definire le diverse istanze metodologiche, oppure a rispondere alle obiezioni e ai dissensi con ipotesi più avanzate o approfondimenti che mutavano lo stesso « stato » delle quistioni. Né si può sottovalutare il ruolo esercitato dalle stesse istituzioni accademiche, oppure da quelle personalità che si assunsero il compito di « segretari » della « Respublica litterarum » (e basta pensare al Peiresc o al Mersenne e, in Italia, al Magliabechi) nel sollecitare e promuovere confronti, dibattiti largamente estesi nel tempo e nello spazio, giudizi e verifiche comuni da parte di intellettuali della più varia formazione culturale e teorica al fine di mantenere sempre viva l'esigenza di una libera indagine razionale affrancata da pregiudizi o preconcetti d'ordine dottrinale o « ideologico ». Del resto, per aver subito un'idea sommaria ma evidente del movimento intellettuale di cui questo carteggio registra taluni momenti essenziali, basta semplicemente scorrere l'« Indice dei nomi, dei luoghi e delle materie » che i solerti curatori hanno posto a chiusura del volume. Vi si incontrano, appunto, non solo i nomi dei « discepoli » e dei loro amici e familiari, ma quelli di alcuni dei più tipici rappresentanti della scienza e della filosofia del secolo, da Cartesio a Roberval, da Mersenne a Gassendi, da Fermat allo Holste, da Jean François Niceron allo Oughtred ed al Thevenot. Ma, insieme a loro, e sullo sfondo di un processo che superò di gran lunga i confini della società dei dotti, si delineano anche le personalità di altri uomini che, nel loro complesso, costituiscono un singolare « spaccato » della società del tempo: mercanti, artigiani, stampatori, letterati, affaristi e alti prelati, monaci e teologi, politici e uomini d'armi, nobili e principi. Tutti costoro appaiono, in qualche modo, implicati in un comune fenomeno di trasformazione e, insieme, di costante ampliamento della ricerca filosofica e scientifica che, nonostante tutte le difficoltà, le opposizioni e i conflitti, passa attraverso la complessa stratificazione delle classi e dei ceti, trova ausiliari, alleati e protettori o addirittura entusiasti propapandisti anche in ambienti apparentemente lontani, elabora nuove forme di linguaggio e di mentalità e, lentamente, riesce ad affermarsi, sino a trasformarsi in un « opinione » molto piú estesa e diffusa. Perciò lo storico che voglia veramente comprendere come e perché una certa idea della scienza e particolari dottrine, ipotesi e concezioni divennero, alla fine, modi di pensare ormai comuni e indiscussi apprende certo assai piú da queste pagine, alle quali è affidata la testimonianza di rapporti storici « reali », che dalla comune ripetizione di certe formule di facile uso e consumo, che non tengono mai conto della complessità degli eventi e dei loro sviluppi in contesti sociali e storici ben determinati.

A questo proposito, sarà anzi bene chiarire subito che il presente volume, compreso entro gli anni che corrono dal 1642 al 1648, si colloca, per cosí dire, nel punto più delicato della tradizione galileiana, subito dopo la morte del maestro e durante un periodo particolarmente importante della storia politica e intellettuale europea. Ed è pure significativo che al suo centro stiano alcune delle personalità più rappresentative dei diversi esiti dell'insegnamento galileiano delle quali è fornita una documentazione notevolmente omogenea, capace comunque di far luce su situazioni e tendenze che si protrarranno nel tempo. Non a caso, il gruppo più compatto di documenti è, infatti, costituito dal carteggio torricelliano, cosi indispensabile per ricostruire, sino all'ottobre del '47, tempo della morte prematura del matematico faentino, la fortuna italiana ed europea delle sue ricerche e il fitto colloquio intrattenuto con personalità tra le più eminenti della cultura europea; ma, anche dopo la scomparsa del Torricelli, esso continua a testimoniare l'impegno dei suoi amici e familiari nel difenderne l'eredità scientifica e il prezioso lascito di manoscritti inediti. Di questo fondo i curatori ricordano le vicissitudini e le peripezie sino alla sua entrata nella biblioteca granducale ed alla formazione ottocentesca della « Collezione Galileiana »; però non sottovalutano l'importanza dell'altro nucleo documentario più cospicuo rappresentato dalla carte di Vincenzo Ranieri che s'intrecciano spesso con quelle del Torricelli, e documentano anche l'originalità degli interessi particolari di questo studioso e i suoi rapporti con ambienti assai interessanti o con uomini di diversa erudizione, come Lucas Holste. Né, naturalmente, sono trascurati i primi apporti forniti al volume dalla ricca massa delle carte di Vincenzo Viviani o dal fondo del Principe e, poi, Cardinale Leopoldo.

Si tratta, dunque, di un dialogo a molte voci che il paziente lavoro dei curatori ricompone, nel susseguirsi, talvolta quasi quotidiano, di una corrispondenza che tocca spesso temi essenziali. E, in effetti, al di là dell'apparente frammentarietà della discussione, emergono presto alcuni argomenti centrali che i curatori pongono in giusta luce nella loro «Introduzione» e che credo anch'io debbano essere tenuti in massima considerazione per intendere certi caratteri e sviluppi peculiari della cultura scientifica italiana del tempo ed anche dei decenni successivi. Il primo è la « forte compressione » degli interessi astronomici (che pure sappiamo essere stati appassionatamente coltivati anche dal giovane Torricelli), tale, addirittura, da far supporre da parte dei corrispondenti « un atteggiamento di prudenza e di astensione dettato dalle note ragioni susseguenti alla condanna di Galileo». Ma forse ancora piú importante è il mutamento del modo di considerare il nesso tra teoria e pratica della scienza, con un atteggiamento di carattere filosofico che trascende lo stesso campo della ricerca scientifica e investe problemi generali, destinati a mantenere una loro presa anche nel mondo culturale in cui si mosse il giovane Vico, L'eloquente testimonianza delle lettere ci rivela, infatti, la profonda « sfiducia » nella « fisica » già nutrita dal Cavalieri, ormai volto a cercare « una proposizione generale che stabilisca in modo irrefragrabile e totale la dottrina degli indivisibili», isolando la matematica nella sua pura perfezione teorica. Ma, d'altro canto, anche nel Torricelli, « la consapevolezza delle difficoltà di unificare fisica e matematica » già si manifesta nella scarsa inclinazione a discutere le stesse premesse della dottrina galileiana de motu e le sue conseguenze filosofiche e nella sostanziale oscillazione tra la « forte e feconda attività sperimentale » e un « pragmatismo matematico », schivo di sviluppi e rigorose giustificazioni teoriche. Čerto - e i due curatori colgono acutamente il vero «centro» di questo dibattito — siamo di

fronte ad atteggiamenti che avevano, in qualche modo, la loro radice nella stessa esperienza galileiana e ne riflettevano anche i limiti e la crisi. È però altrettanto vero che, già in questi anni, si assiste ad « una lenta ma avvertibile frantumazione dell'eredità galileiana », all'emergere di una separazione tra teoria e pratica della scienza, sulla quale, nonostante la lontananza dei rispettivi punti di vista, questi due studiosi sembrano concordare, delineando un atteggiamento di fondo che avrà conseguenze culturali di estrema rilevanza.

D'altro canto — ed è questo un altro aspetto della vicenda dei « galileiani » che il Carteggio permette di rilevare — non è neppure una circostanza casuale che gli appelli più decisi e appassionati per la ripresa della discussione e, addirittura, per la formazione di un sodalizio scientifico che permetta di mantenere aperto il confronto con il lavoro intellettuale in corso o in progresso negli altri centri italiani ed europei venga adesso dal gruppo dei « galileiani » di Roma, dal Ricci e dal Magiotti, uomini che vivono in un piú diretto contatto con gli scienziati e i dotti presenti frequentemente nella capitale della cattolicità, che hanno presente l'esempio organizzativo delle istituzioni gesuitiche e possono meglio giudicare anche le oscillazioni e le reali incertezze della politica culturale della Chiesa. Ed anche in questo caso, mi sembrano giuste le osservazioni dei due curatori sull'importanza che Roma viene assumendo come « centro d'incontro e di trasmissione del sapere di grandissimo livello », e — si potrebbe aggiungere — anche come punto nevralgico di un dibattito sempre più intenso che ormai coinvolgeva e divideva anche corpi religiosi, istituzioni scolastiche e, addirittura, scuole teologiche.

Lo spostamento verso Roma di uno dei punti di gravità della discussione scientifica italiana del pieno Seicento potrebbe aprire, a questo punto, un discorso molto piú ampio che, naturalmente, coinvolgerebbe problemi e argomenti troppo lontani dalla presente occasione. Ma poiché questa rivista, per quanto aperta alle molte questioni della storia culturale italiana tra Seicento e Settecento, ha pur sempre un carattere specialistico, sarà pure da segnalare che, già in questo primo volume, appaiono tracce significative dei rapporti che corsero tra i « galileiani » e personalità e ambienti della cultura meridionale. Due nomi hanno, anzi, particolare risalto perché sono proprio quelli di due uomini di scienza che la letteratura più recente ha fortemente connesso con la formazione dell'ambiente culturale in cui maturò l'esperienza giovanile di Giambattista Vico: Giovanni Alfonso Borelli e Tommaso Cornelio. Del primo (di cui sono ben noti gli stretti legami con i « galileiani », all'epoca del suo insegnamento pisano) si trova già una prima indicazione in una lettera del Torricelli al Cavalieri del 25 ottobre del '42, ove si legge che il Borelli, « discepolo già del Padre Abate Castelli et ora Lettore pubblico di mattematiche nello Studio di Messina», si trova presentemente a Firenze con l'incarico di « eleggere Dottori primari per quello Studio con grosse provvisioni » e che, presto, visiterà anche Bologna e Padova; e lettere successive del Castelli e dello stesso Borelli testimoniano del rapporto amichevole instituito con i due matematici. Del Cornelio, invece, si occupa, il 31 ottobre del 1648, Michelangelo Ricci in una lettera al Viviani che accompagna l'invio dell'Épistola qua motuum illorum cui vulgo ob fugam vacui fieri dicuntur vera caussa per Circumpulsionem ad mentem Platonis explicatur a Timaei Locrensis Crathigenae e prega l'amico « a esaminar bene que' sensi che vi si leggono, e di proporlo ad altri ch'ella giudicherà per sapere sufficienti e per genio applicati al rintracciar di novelle verità ». È un invito che il Viviani

accoglie, nella sua replica del 24 novembre, ove non si limita ad accusar ricevuta di quel libretto « d'autore, mi cred'io, mascherato », ma scrive di voler « distinare un giorno apposta il congresso di 4 o 6 virtuosi, amici già del Sig.r Torricelli e liberi nel filosofare, per espor loro i pensieri dell'autore, quali non ho dubbio che sieno per essere stimati veri e ben fondati, mentre di costà venghino controllati per tali ». È però significativo che il matematico mostri si interesse per l' « esperienze dell'argento vivo che quivi si propongono », ma dichiari subito che in quel libretto si tratta di « materia filosofica » ... disputabile e « non pura geometrica » e che, perciò, « non saria gran fatto che si trovasse contraddizione ».

Sono — come si vede — soltanto piccoli episodi di una storia di rapporti, dibattiti e discussioni che i volumi seguenti permetteranno di meglio precisare, offrendo ricca materia agli studiosi dello sviluppo delle diverse culture « regionali » italiane, della loro diversità, connessione e legami con gli altri centri intellettuali italiani ed europei. Ma, per adesso, basti aver segnalato anche agli studiosi del Vico uno strumento di lavoro che sarà presto ancor più prezioso e indispensabile per chiunque intenda ricostruire eventi, personalità e situazioni dell'età che occorre tra la morte di Galileo e i primi inizi della riflessione vichiana.

CESARE VASOLI

FIDIA ARATA, Antonio Genovesi. Una proposta di morale illuminista, Padova, Marsilio, 1978, pp. 163.

È riuscita la sintesi di illuminismo e tradizione religiosa nella Diceosina di A. Genovesi? Questa la domanda che ispira il breve saggio dell'Arata, e che qui riceve una risposta positiva, ma poco convincente. Piuttosto che riprendere il Genovesi economista, « d'altra parte già esaurientemente messo in luce » (p. 145), l'autore vuole sottolineare « due momenti: etico-sociale, e religioso, ambedue da 'rifondare' (o meglio rinnovare) come approfondi-mento e chiarimento in una sintesi di certezza evangelica» (ivi). Si vuole quindi intendere il ressort di tutto il sistema filosofico dell'abate, esposto con compiutezza nella Diceosina; e poi mostrare come questo sia coerente all'ispirazione di fondo. La quale è la componente religiosa che « era veramente per lui amor di Dio e pratica di bene, educazione del genere umano »: tale lucida indicazione di Garin (che sarebbe stato bene ricordare) condensa una complessa linea interpretativa svolta mirabilmente nel fondamentale lavoro di P. Zambelli. L'Arata si appoggia dunque a questa linea di lettura e non a quella di Venturi; ma in fondo il suo scopo è indicare la possibilità di una mediazione tra queste. Senza portare nuovo materiale, sempre restando all'interno dei testi del Genovesi, l'Arata cerca di mostrare la compatibilità dell'ispirazione cattolica e di quella illuminista. Nel corso di una rapida ispezione dei fondamenti metafisici della Diceosina si afferma che essa è centrata sulla « tematica dei limiti » e che è in parte frutto dell'influenza di Locke. La stessa definizione dell'uomo « realtà strutturalmente limitata » risente del sensismo. Ma se è in parte animale, l'uomo è anche dotato di coscienza, che lo libera dalla sua naturalità, secondo afferma il Genovesi in polemica con ogni materialismo. La coscienza, « senso interno » che non sarà mai « ella medesima regola», rimanda ad una legge primitiva, a doveri generali che

sono scritti nella natura. L'uomo tende quindi sensisticamente al bonheur; tuttavia la sua ricerca di felicità « è il gran limite del discorso morale; ma sarei per dire al tempo stesso che è la legge reale del discorso morale... ed è proprio sul cardine di questo 'limite' che si articola il rapporto, non necessariamente antitetico, tra valore etico universale e prassi » (p. 27). L'uomo deve trovare perciò una saggia soluzione di equilibrio tra doveri generali e particolari, tra pietà e amor proprio: in questo sta la miglior eredità del Genovesi. A questa esigenza di equilibrio dà risposta la religione « che proprio nel limite trova la sua fondamentale ragione di presenza » (p. 11). La nuova filosofia sensista può dunque collocarsi nel solco della tradizione cristiana: linea di mediazione già di Butler nei suoi Sermons. Accostamento che l'Arata non fa, e che pure servirebbe a chiarire questo modulo filosofico religioso: dal momento che Butler ripiega sulla scolastica, rifiutata da Genovesi.

Dopo aver messo in risalto la distinzione tra doveri generali e particolari, su cui « il Genovesi ha costruito l'intera Diceosina » (p. 26), l'Arata introduce la nozione di socialitas quale base del sistema. « L'uomo intanto è uomo quanto giova all'altro uomo », tale è la definizione che si dà nella V Lettera accademica. Anche qui ricompare la tematica dei limiti: l'uomo è troppo debole per soddisfare i suoi bisogni da solo e perciò « si afferma quel positivo sentimento di umiltà e doccia fredda 'dei grandi appetiti'» (p. 46). Il principio del minimo dei mali vale quindi come motivazione dell'aggregazione sociale. L'Arata sorvola sul problema dello stato di natura e dell'origine della società, che pure è tema fondamentale della Diceosina, dove singolare suona il confronto tra le tesi vichiane e quelle di Montesquieu, nel costante obiettivo della polemica con Rousseau. L'opposizione al ginevrino conduce ad una diversa valutazione della società e dei suoi benefici. Non a caso alcune delle pagine più belle della Diceosina riecheggiano i temi sociali ed economici cari all'autore; è significativa la presenza, in appendice, del Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze, del 1753, quasi il manifesto del programma genovesiano: il problema della Diceosina è allora l'innesto di questa tematica in quella filosofica. Ma l'Arata, dando per scontato questo passaggio, passa direttamente ad analizzare i punti base della proposta di riforma dell'illuminista. I quali sono: riforma della proprietà, con la celebre polemica con Hobbes, Morelly e Rousseau, e riforma della giustizia e dello stato; rinnovata funzione della chiesa; nuove strutture educative. Questi tre punti hanno una comune radice che sta non nel rifiuto della teologia, ma nell'adesione ad una nuova teologia: «è chiaro che respinto un certo tipo di metafisica, non può non essere respinto un certo tipo di teologia » (p. 133). Genovesi allora, rifiutata la teologia scolastica, si fa costruttore della « grande via, da Cristo iniziata, che ha costituito forza traente e dinamica », nonostante le tante deviazioni, per un mondo migliore (p. 106). La proposta sociale di Genovesi scaturisce dalla tensione religiosa sua e dallo sforzo di recupero di dottrina ed esempio autenticamente cristiani. Per l'Arata la polemica con la chiesa ufficiale non è solo legata ad una richiesta di rinnovamento sociale, ma la riproposta del cristianesimo primitivo addita la necessità della virtú cattolica. « Ogni politica, ogni economia, che non è fondata sulla giustizia e sulla virtú distrugge se medesima », dice Genovesi. Questa virtú soltanto può dare risposta positiva all'esigenza della « missione sociale del dotto e (della) funzione operativa del sapere » (p. 153). È una virtú animata dalla fiducia negli uomini e nella bontà divina, come suona nel commento al Padre nostro della Diceosina e nel Testamento del 1769, « un documento — quest'ultimo — che non può non ricordare l'atteggia-

mento testamentario di Giovanni XXIII» (p. 161). L'ispirazione religiosa, che era per Venturi il dato irrisolto della visione genovesiana, e per la Zambelli l'ineliminabile base metafisica di un pensatore anteriore a Kant, diventa qui, invece, la cellula di tutto il pensiero dell'illuminista napoletano.

La brochure dell'Arata presenta quindi un'immagine della Diceosina in cui la sintesi di elementi religiosi ed illuministi è riuscita. Ma in questo giudizio concorrono un metodo incerto ed un'analisi un po' sfuocata di termini pur centrali nel discorso di Genovesi. Innanzitutto il lato religioso. Sarebbe stato piú utile mostrare quale cattolicesimo agisca nella Diceosina, invece che far riferimento ad un 'puro' cattolicesimo di là da venire. Ma l'Arata da un lato cerca la tipologia ideale e metastorica di un modulo filosofico cattolico; d'altro lato vuole calare l'abate nelle discussioni coeve, in un modo alquanto sommario. Ne risultano varie incertezze. Per fare due esempi: la discussione sulla tendenza giansenista dell'ultimo Genovesi, che fu problema reale in cui confluivano tradizioni giannoniane, religiose e volontà di riforma, è piuttosto generica ed oscura (pp. 128-135). Anche perché non si precisa mai di quale Genovesi si discute: eppure solo attraverso una periodizzazione della sua attività si sarebbe potuta gettare luce sul problema. Il rapporto, piú volte istituito, tra Genovesi e Rosmini, che pure potrebbe essere un asse di ricerca per lo studio della cultura religiosa in Italia tra '700 e '800, è nutrito di annotazioni che, anche se fini, restano impressionistiche. D'altronde, anche all'interno di un metodo che ricerchi modelli eterni, magari giustificato dall'argomento, non si vede però a cosa possano servire riferimenti a papi o teologi contemporanei per capire la coloritura specifica del pensiero di Genovesi.

Un'osservazione analoga si potrebbe fare per il Genovesi illuminista. Sarebbe stato necessario porsi il problema di quale illuminismo si tratti nel caso del napoletano; intendere i suoi rapporti con i predecessori, Vico e gli inglesi in testa; analizzare più da vicino le letture sue delle lumières: ma di tutto questo, nulla. L'occasione per meglio collocare la Diceosina nella cultura italiana ed europea pare persa. Più che dunque seguire da vicino le analisi dell'autore, vorrei tentare di portare qualche elemento per precisare il posto di quest'opera, le cui pagine oggi, come dice bene Venturi, paiono irrimediabilmente ingiallite. La Diceosina fu un'opera che godette tuttavia di un'immensa fortuna: dobbiamo perciò capire, prima che la sua validità, le ragioni della sua attualità.

Davvero vi si fa compiere una consapevole svolta all'impostazione filosofica, sempre tenendo vivo il confronto con il pensiero europeo. L'eco di questa svolta la si trova per esempio in V. Cuoco, nel Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799, li dove ci si comincia ad interrogare sui suoi effetti: « la scuola delle scienze morali e politiche italiane seguiva altri principi (che quelli francesi). Chiunque avea ripiena la sua mente delle idee di Machiavelli, di Gravina, di Vico, non poteva né prestar fede alle promesse né applaudire alle operazioni de' rivoluzionari di Francia, tostoché abbandonarono le idee della monarchia costituzionale. Allo stesso modo la scuola antica di Francia, quella per esempio di Montesquieu, non avrebbe mai applaudito alla rivoluzione. Essa rassomigliava all'italiana, perché ambedue rassomigliavano molto alla greca e alla latina » (cap. VII). Anche la Diceosina contribuí a questa rottura tra la cultura italiana e le nuove teorie dei philosophes. Solo in un simile raffronto si sarebbe potuto cogliere la specifica soluzione di Genovesi nel suo contatto col mondo francese e con quei problemi che sono pure i suoi, intendere in che senso le sue « intenzioni

moderate e complessivamente ortodosse» (Zambelli) abbiamo operato da filtro sulla cultura contemporanea e da freno a nuove aperture.

Il problema che Genovesi si pone è quello del rapporto tra morale e politica, centrale anche per i philosophes: « Io scrivo una Dioceosina, non una Politica; parlerò qui dunque da Etico e non già da Politico» (Diceosina, I xx, § 1). Il politico ha come sua regola il minimo dei mali: può quindi venire a compromesso con l'idea del bene, cosa che la giustizia invece non ammette. Sono due logiche del tutto diverse. Una cosa è pensare da politico, un'altra da etico: « la Politica è dopo l'Etica, su cui ella ha il suo appoggio » (ivi, I, vii, \$ 32). Genovesi separa dunque nettamente la politica dalla morale: «Le scienze morali costano di due parti, una delle quali è la cognizione dell'uomo, cui debbono governare e menare alla felicità, l'altra è la scienza della regola, per cui si governa e conduce » (ivi, Proemio). Ne derivano varie conseguenze. Innanzitutto, la nozione di virtú non ha alcuna valenza politica: « alcuni, uomini per altro dotti, hanno stimato, che si dovesse guardare alla costituzione del Governo» per giudicare della virtú (ivi, I, VII, § 32). Al contrario, si deve ammettere che le obbligazioni naturali restano inalterabili qualunque sia la forma del governo. Risulta dunque riaffermata un'arcaica interpretazione di legge di natura, che è la vera ragione della polemica di Genovesi con Montesquieu. La sua definizione di virtú è « il contentarsi de' suoi diritti senza invadere gli altrui ». Invece il « grande amore della libertà civile » si può dire « interesse, e può bene allentarsi col tempo » (Note 4 e 3 a Dello Spirito delle Leggi III, 3). Questa precisazione sul concetto di legge di natura, di cui si dà una lettura piú che moderata, pare nascere nella Diceosina dal confronto e dall'opposizione, piú che con il Président, con due dei suoi lettori più acuti, Rousseau ed Helvétius. Entrambi tendevano ad unificare, pur se in modo diverso e antitetico, morale e politica; entrambi ricavavano da ciò conseguenze radicali sul piano politico. In questo senso la polemica con Montesquieu è sollecitata dalla consapevolezza delle conseguenze che se ne potevano trarre secondo una sua lettura « di sinistra ». Nell'Emile era affermata la indissolubile complementarità di politica e morale e, per tale via, la tematica della legge di natura era stata profondamente rinnovata. Era divenuta una virtualità che gli uomini dovevano riconquistare. Il libro V. con la ricapitolazione dei temi del Contrat Social si inseriva perciò in questo schema, che Genovesi rifiutava del tutto. Ma d'altra parte, rifiutava non solo l'interpretazione « dialettica » della legge di natura, ma anche la sua dissoluzione operata dall'utilitarismo di Helvétius. « Ma l'utile è sempre per noi un'idea complessa della vera e della falsa utilità, composta di tanti rapporti, e soggetta a tante alterazioni per riguardo alle nostre passioni, e della multiplicità de' particolari interessi, che non potrebbe essere una regola costante e sicura» (Diceosina, I, iii, § 19). In questo quadro andrebbe analizzato il ritorno a Vico. Se Genovesi ammette il giusnaturalismo, e in un'interpretazione tutt'altro che novatrice, ciò è possibile anche grazie alla rivalutazione del concetto vichiano di provvidenza, utilizzato da un lato contro Vico in nome di un giusnaturalismo di fondazione empirica, d'altro lato contro i philosophes, stavolta sull'appoggio di Vico stesso. Situazione paradossale, che bene illustra l'ambiguità di tutta la Diceosina. Il ritorno a Vico, per un risultato non certo vichiano, e anzi svolto secondo «l'interpretazione piú tradizionale che l'ambiguità della posizione vichiana suggeriva » (Zambelli) è scandito sul piano della gnoseologia, dell'antropologia e della stessa proposta politica (come ha detto Badaloni). La discussione nella Diceosina della legge di natura riveste quindi un'im-

portanza centrale. Definita come l'articolazione del giusto e dell'utile, prospetta una strategia di recupero di queste categorie all'interno di un discorso moderato. La conoscenza della vichiana feccia dell'uomo è la base di ogni discorso morale. Scopo della Diceosina è infatti quello di delineare « vere e buone teorie », come si dice altrove, che impostino in tutta la sua generalità il problema morale, anche nella sua valenza metafisica. Solo in una costruzione complessiva della realtà è possibile trovare il punto di incontro tra il bene e l'utile. Altra conseguenza, dunque, di quella separazione è che solo della morale si può avere una teoria globale, nella ripresa delle indicazioni dello Shaftesbury. La politica, contrariamente a quanto sostenuto da Montesquieu,

non può avere simile ampiezza.

Questa polemica con i philosophes si carica anche di un preciso significato sociale. Genovesi, che ha avviato la polemica anti-feudale, sull'esempio di Vico, sul terreno e politico e economico, ovviamente rifiuta la linea filoaristocratica dell'Esprit des lois. Per rendere opportunamente ricco un paese si devono proteggere i ceti bassi e controllare i grandi « e questa mezza proporzionale è l'ordine de' gentiluomini privati; è il nostro Pagliettismo. Questo capitolo di Aristotile val mille Montesquieu » (ivi, I, x, § 25, n. a). Sarebbe interessante collocare Genovesi nella discussione europea sul « feudal system », scoprire il significato politico, qui evidente, di questa affascinante e decisiva discussione. In quegli anni di crisi il dibattito sul feudalesimo si trasformava nella polemica e nell'analisi del nascente sistema sociale. Unire a Montesquieu Rousseau avrebbe condotto a risultati eversivi per uscire dalla crisi degli anni '60. Questa conseguenza fu ben presente a Genovesi, che si trovò a polemizzare a destra con l'antiquata proposta di Montesquieu, a sinistra con il radicalismo di Rousseau. In particolare, la critica al sistema feudale, l'individuazione di nuove forze sociali in grado di produrre ricchezza in modo diverso, non dovevano diventare critica della divisione del lavoro e delle gerarchie, come nel ginevrino.

Genovesi distingue tra « servitú precaria o imperfetta e la perfetta ». La seconda, la schiavitú, è un male orribile; la prima è ammissibile. « Dove si serbino le leggi de' prezzi... non vi è nulla, che si oppone alla natura. Imperciocché il viver faticando e 'l faticar per vivere, oltre che conferisce alla robustezza dell'uomo, non è, che naturale ». Ed ecco puntuale la polemica con Rousseau che ha sostenuto che la natura non genera né ricchi né poveri e che « dunque anche la servitú di locazione rovescia ed opprime la natura. Quest'uomo ĥa il vizio di arrestarsi su i principi troppo generali, né veder mai, in che modo vengan poi modellati pel corso delle cose ». Avrebbe dovuto riflettere sul fatto che, una volta moltiplicatisi gli uomini, era divenuta impossibile la comunione dei beni. E, sopraggiunta in modo perfettamente legittimo la disuglianza sociale, « fu necessario, che altri vivessero di fatiche, altri dei loro fondi ». Inoltre era divenuto necessario anche il governo: « Ora introdotto il governo e per interesse medesimo del genere umano, era conseguenza la diversità degli ordini e perciò la servitú di locazione » (ivi, II, ii, §§ 2 e 3). Precisamente come la divisione del lavoro, anche l'esistenza di gerarchie è definita conseguenza della natura (ivi, I, vii, § 4).

Il concetto allora decisivo è quello di natura e dunque essenziale è la polemica con Montesquieu. «L'autore, quando lascia il suo sistema, e si attacca alla natura è mirabile » (Nota 7 a Dello Spirito delle leggi, IV, 2). Contrapposizione significativa: perché proprio nel 'sistema' sta la novità di Montesquieu, il suo sforzo di non cadere nella rete di una visione speculativa, il suo tentativo di avanzare una teoria sociologica e storica, materialistica, dei

processi storici. Basterà qui ricordare il commento di Genovesi all'esordio del cap. 9 Du terrain de l'Amerique, del libro XVIII dell'Esprit des lois: « Fantasia senza realità ». Ben diversa era in effetti l'idea di natura di Genovesi, il cui carattere ideologico e speculativo è trasparente: si pensi al giudizio dato su alcuni tipi di nozze che « ripugnino alla legge di natura, almeno in Europa » (Diceosina, II, ii, § 9). Questo concetto di natura richiama fortemente quello di Voltaire, per esempio l'Essai sur les moeurs. E del resto nelle sue Note all'Esprit des lois si oppe alla tesi del timore intersoggettivo come primo sentimento umano, e voltarianamente, postula un primitivo sentimento di bisogno reciproco, nato dal comune timore. Di nuovo un'eco vichiana per affermare una posizione moderata. Intorno l'idea di natura si costruiscono dunque schieramenti trasversali ad altre opposizioni: qui vediamo Genovesi e Voltaire vicini nel comune anti-materialismo e nella contrapposizione a Montesquieu.

Vale comunque la pena di insistere ancora sulle implicazioni della separazione tra morale e politica. L'aver separato i due termini, riconoscendo possibilità di teoria solo alla prima, implica l'assenza in Genovesi del problema che maturava negli anni '60: trovare forme istituzionali capaci di rispondere all'esigenza di una nuova spontaneità. Il tema della libertà civile e politica si riduce, avendo escluso il motivo della partecipazione al potere. a quello della libertà e della virtú individuale. Per i philosophes società civile e politica dovevano cambiare entrambe: questo era il senso dell'identificazione che Helvétius e Rousseau avevano fatto. Il risultato di questa consapevolezza fu in Francia la crisi che, negli anni '70, oppose definitivamente gli intellettuali al potere. La politica è perciò l'enjeu dei lumi, sola ma necessaria mediazione tra utopia e riforma, teoria ed ideologia. Dopo il fallimento dell'esperimento degli anni '50, i philosophes erano spinti ad una maggiore radicalità e quindi ad una maggiore attenzione alle tante rivolte che allora scoppiavano. L'Histoire des deux Indes è forse il piú clamoroso, ma non l'unico, degli esempi di questa dinamica delle lumières. Genovesi invece finisce con il restare attento solo alle proposte concrete, all'ideologia riformatrice, ma minuta e priva di un generale quadro teorico. « Qual è il miglior governo? ... È quello, non dove sono le migliori leggi, ma dove i migliori governano» (Nota 7 a Dello Spirito delle leggi, III, 10). Il rifiuto di una teoria politica centrata sul tipo di gouvernement spinge Genovesi a rivolgere la sua attenzione al costume, in polemica con Montesquieu. La politica è in effetti, lo si è visto, la scienza della regola: come cioè si debbano governare i costumi, controllarli, incanalare sapientemente la natura. Non ci si stupirà. allora, se Genovesi non si rivolge alla Francia al momento di fare un esempio di teoria della politica. Nella Logica per i giovanetti consiglia i suoi testi per l'economia e le opere del barone di Bielfeld per lo studio della politica. (ed. Napoli 1769, V, iv, § 13).

Amico e collaboratore di Federico di Prussia, traduttore delle Considérations di Montesquieu, il Bielfeld cominciò a pubblicare le sue Institutions politiques a partire dal 1760. Perché questo riferimento al tedesco? Non si può qui seguire da vicino la gigantesca opera di lui, né quindi fare un raffronto tra i due autori, pure utile. Mi limiterò a qualche cenno. Innanzitutto simili sono le loro considerazioni sull'economia, tratte da una visione tardomercantilista, dove il lusso moderato è inteso come fattore di progresso economico e civile, dove all'attacco dei privilegi aristocratici si accompagna la fiducia nella capacità dello stato di svolgere e guidare un'azione di rinnovamento. In secondo luogo, Bielfeld svolge un'analoga polemica con Rousseau,

che coinvolge anche Montesquieu. Questi poteva aver avuto ragione nella sua definizione di legge, « mais elle est trop vague, trop spéculative pour notre but... La Politique ne partage les loix qu'en naturelles et Positives » (I, vi, § 3). Anche qui dunque troviamo il rifiuto di una teoria della politica. Cosí al momento del discorso sulla sovranità, svolto con chiarezza da Bielfeld, questi opta per la monarchia assoluta. Come Genovesi, per il quale « il governo democratico ha molto dell'anarchia » (Diceosina, II, vi. § 3). È la definizione di politica che cambia: diventa police. Alla police Bielfeld dedica densi e lunghi capitoli. Vastissimo è il suo ambito. Deve assicurare « sûreté, netteté, bon ordre » (I, vii, § 1). Ora che la politica è « l'Art de gouverner un Etat et de diriger les Affaires publiques » (Î, iii, § 3), la police si deve occupare dell'intera organizzazione civile di un paese, dell'organizzazione del lavoro (ad esclusione degli Arts libéraux), dell'assistenza, del soffocamento delle rivolte. Si potrebbe dire che Bielfeld mira a dare uno statuto teorico a testi come il Tratté de police del De la Mare, che infatti elogia. La politica non è la mediazione tra nuove istituzioni e nuove moeurs; ma diventa una tecnica generale di police, che può prescindere dalle istituzioni. Il perché dunque dell'attenzione di Genovesi per Bielfeld va rintracciato nell'interesse per questa nozione. Era questo lo strumento che mancava al suo sistema. L'economia politica è una scienza ed una tecnica di intervento, ma la definizione del suo oggetto — la popolazione — è opera della police, che ne mette in luce tutte le dinamiche interne, le caratteristiche specifiche. È con la police che compare la popolazione come compiuto oggetto di conoscenza: il programma filosofico baconiano e la nuova scienza economica possono cosí convergere in un progetto di riforma. Si potrebbe fare un'ulteriore precisazione. Il programma di riforma è già presente nel concetto stesso di police. Nella Diceosina il modello sociale ideale è rappresentato dal Perú, dalla Pennsilvania, dal Paraguay (I, xvi, § 20; xix, § 33). Sono esempi in cui la definizione della sovranità li in opera poneva molte difficoltà; il lato loro positivo era la capacità comunque garantita di assicurare il lavoro, la vita quotidiana, la naturalità dei costumi. Sono paesi in cui la società civile è retta da un'eccellente police. Questa categoria permette ora di uscire dall'utopia e di dare un movimento effettuale ai contenuti di questo immaginario sociale, che sembrano diventare i possibili oggeti di un'amministrazione riformatrice. Quel che era ancora moralistica esigenza nel Muratori de Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesú nel Paraguay (1743), esempio di utopismo cattolico ispirato al cristianesimo primitivo, diviene tutt'altro in Genovesi. In lui resta la necessità sociale di un'ideologia religiosa; ma quest'esigenza si fa preciso programma sociale: metafisico e mercatante, ovvero filosofo e politico, egli è un philosophe, come intuí Galiani.

Al di là e al di fuori della discussione sulla sovranità, la volontà riformatrice si propone quasi di impiantarsi in tutte le strutture, gli ambiti, gli interstizi di un mondo che si va dissolvendo. L'attenzione al problema dell'educazione, la sua proposta di una politica culturale, elemento davvero illuminista del pensiero suo (Zambelli) anche oltre le proposte pratiche, va qui inquadrata. Ci si spiegherà allora l'apparente sua duplicità a tal riguardo. Da un lato Genovesi estende il piano educativo ben oltre il solo ceto intellettuale; d'altro lato è anche sensibile all'interesse dello stato, in qualche modo distinto da quello dei singoli. Educazione e istruzione: una saggia amministrazione può comporre i due movimenti. Tramite l'educazione si può addirittura fare degli eroi (I, xix, § 35). La natura umana è immutabile, non immodificabile. « Ella dunque si modifica per l'educazione e per la con-

tinua disciplina; ma non si può avere una buona disciplina senza delle vere e buone teorie » (La logica cit., V, v, § 39). La Diceosina dunque mira a dare le coordinate generali, che sono morali, per il discorso politico; ancora nella citata Logica, Genovesi aveva detto che impossibile è la coesione sociale dove « le persone non hanno né da vestire, né da abitare, né da mangiare... Questo principio voleva entrare ne' sistemi de' politici e non v'è entrato per mancanza di buona filosofia » (V, v, § 58). È chiara qui la definizione di politica come police: del tutto naturale risulta quindi il collegamento suo alla morale nella posizione subordinata che aveva nello schema da cui

siamo partiti.

La soluzione arretrata della Diceosina stava dunque proprio nella teorizzazione dello scarto tra morale e politica; ma qui stava anche la ragione della sua attualità. Una nuova preoccupazione è infatti comparsa sull'orizzonte di Genovesi. La situazione sociale è insostenibile. « Ma pure si dovrebbe ricercare qualche via da rimediarci, prima che uno di quegli entusiasmi e vapori, a cui sogliono essere di tanto in tanto soggetti i popoli, non generi qualche scandalo » scriveva nella Prefazione a L'agricoltore sperimentato di C. Trinci. L'età di crisi e di rivoluzioni si avvicinava. Nella Dioceosina, quasi eco di eventi vicini e presentimento di altri non lontani, Genovesi tornava a rifiutare i metodi violenti: « i popoli esporranno modestamente i loro mali politici; ma il dar le leggi appartiene alla Sovranità cinta di Savi » (II, vii, \$ 5). Il concetto di rivoluzione, sempre più presente ai philosophes, che vi erano quasi spinti per la radicalità delle premesse filosofiche loro e per la risonanza dei tanti movimenti di rivolta dal basso, è rifiutato da Genovesi. L'illuminismo che nella Diceosina si cerca di restaurare è ormai ben lontano da quello coevo di Francia: l'apparato filosofico moderato approda e sostiene scelte sociali e politiche moderate. Eppure, era questa una strada che rispondeva ad esigenze anche presenti nell'élite intellettuale napoletana. Amministrazione e legislazione, ideologia e teoria: nella Diceosina l'equilibrio tra questi termini è artificioso, perché in realtà a vantaggio del primo. Sarà questa la via di un Delfico; altra l'ispirazione di Pagano o di Filangieri.

GIROLAMO IMBRUGLIA

Civiltà del '700 a Napoli. Arte della stampa, 1734-1799, introduzione di Francesco Barbieri (« I Quaderni della Biblioteca Nazionale di Napoli », serie V, n. 1), Napoli, Industria Tipografica Artistica, s. d., pp. 112.

Il 31 ottobre 1978 fu inaugurata nei locali della Biblioteca Nazionale di Napoli una mostra di libri stampati nella città fra il 1734 e il 1799. Tale mostra, cui arrise un pieno successo, si inquadrava nell'ambito di una serie di iniziative, promosse da vari istituti cittadini, volte ad illustrare nei suoi diversi aspetti la civiltà del '700 a Napoli. Uno dei lati migliori di questa fioritura culturale e artistica è rappresentato appunto dalla produzione libraria, come è dimostrato in modo esauriente dal catalogo della predetta mostra, pubblicato tempestivamente (col corredo di una bibliografia essenziale e di indici) a cura di alcuni qualificati dirigenti della biblioteca: Anna Maria Garofalo, Stefania Guardati, Alba Lenzi, Giovanni Marcello e Maria Rosaria Vicenzo Romano.

Il catologo è preceduto da un'ampia introduzione di Francesco Barbieri, che ha tra l'altro la caratteristica di inquadrare, con opportuni rinvii e anno-

tazioni, l'attività tipografica del regno di Napoli nel piú vasto mondo librario europeo. Nel volume sono descritti centoquindici titoli, scelti fra i piú rappresentativi non solo dal punto di vista artistico e, generalmente, editoriale, ma anche sotto il profilo del contenuto, e cioè dal punto di vista culturale. È quindi possibile riconoscere con immediatezza in questa rassegna i diversi filoni degli interessi del pubblico settecentesco a Napoli: storiografia, filosofia, diritto, letteratura classica, archeologia dell'area vesuviana e cosí via. Soprattutto è possibile ritrovare, nell'insieme, una riproduzione fedele della fisionomia politica e culturale del regno di Napoli sotto Carlo III, vale a dire in un momento particolare e significativo della sua storia.

Ovviamente in tale ricostruzione la figura di Giambattista Vico non è delle più marginali. Già in passato uno studio è stato dedicato da G. Alibrandi al ruolo dell'arte tipografica nella vita del filosofo (*Il Vico e l'arte della stampa*, ne « La Bibliofilia », XLV, 1943). Sono note anche le energiche prese di posizione di Vico contro gli eccessi — comuni al tempo suo — nelle illustrazioni dei libri e nell'uso di abbellimenti per impreziosire inutili ristampe di testi scadenti (*Autobiografia*, p. 189 dell'ed. 1911). Ma più interessante è il rilievo che egli acquista, in occasione di questa rassegna, come autore « moderno » (anzi, riferendosi al periodo cronologico preso in considerazione

dalla mostra, « contemporaneo »).

In questo catalogo sono presenti tre stampatori che si ricollegano al nome di Vico. Anzitutto Felice Mosca, che al filosofo deve gran parte della sua fama, avendo nel 1725 e nel 1730 pubblicato la prima e la seconda edizione della Scienza nuova (per ragioni cronologiche nessuna delle due è inclusa nella rassegna, ma si fanno ad esse ripetuti accenni sia nel testo del volume che nell'introduzione). In secondo luogo sono ricordati i Muzio, stampatori soprattutto di libretti teatrali, ma noti per aver pubblicato nel 1744 la terza edizione della Scienza nuova (n. 9 del catologo, con ampie notizie bibliografiche). Infine è presente Giuseppe Raimondi, che nel 1766 pubblicò a cura di Francesco Daniele la prima edizione delle Latinae orationes del filosofo (n. 54 del catalogo).

Va osservato che nessuno di questi personaggi trasse vantaggio materiale o prestigio (se non postumo) dall'aver pubblicato testi vichiani nel proprio laboratorio. E da un punto di vista commerciale è ancora più importante ricordare che la terza edizione della *Scienza nuova* fu stampata si dai Muzio, ma la ditta si guardò bene dal farsi anche editrice dell'opera. L'onere della pubblicazione fu diviso — come è noto — fra tre mecenati: Gaetano e Stefano D'Elia e il cardinale Troiano Acquaviva d'Aragona, destinatario della lettera dedicatoria premessa al volume e scritta da Vico dodici giorni prima di morire. Non era d'altronde la prima volta che un'opera vichiana doveva attendere una sovvenzione privata a fondo perduto per vedere la luce. Tutti sanno che in occasioni precedenti Vico stesso aveva sostenuto di tasca propria le spese di stampa a prezzo di notevoli sacrifici.

Questo aspetto particolare della biografia vichiana, che il catologo della mostra non manca di ricordare con ricchezza di dati, non è che uno dei segni della difficoltà che anche allora, in un momento pur cosí propizio rispetto ad altri e nonostante l'apparente splendore di molte imprese editoriali di quel tempo, la cultura incontrava a Napoli nella sua fase di realizzazione concreta

e di apertura verso l'esterno.

RICCARDO MAISANO