

1. MARIO AGRIMI, *Discussioni vichiane*, in « Trimestre », VI (1972), 1-2, pp. 149-193; 3-4, pp. 467-489; e in « Itinerari », XIX (1980), 3, pp. 127-154.

L'A. inizia le sue *Note* con un'analisi della lettura di Vico operata dalla cultura idealistica italiana, prendendo atto del fatto che l'interpretazione di Vico « precursore », « romantico », quale si è delineata da Cuoco a Spaventa, da Gentile a Croce e a Nicolini, va considerata nel complesso superata, « anche se di essa restano acquisiti alcuni risultati specifici » (I, p. 151). L'errore, secondo l'A., consiste proprio nel continuare a ricorrere « ad un'organica linea interpretativa o ad una immagine unitaria », ricorso che si rivela impossibile « senza operare arbitrarie schematizzazioni e semplificazioni ». Al contrario « le più agguerrite ricerche hanno (...) messo in luce i nodi, le ambiguità, le incertezze e le oscillazioni del pensiero vichiano, che appare talvolta un vero e proprio 'labirinto' da illuminare e percorrere a tratti e con grande cautela » (Ib.).

Le pp. 151-159 della I^a parte sono occupate da un'accurata ricognizione del rapporto di Croce con Vico. Da *La filosofia di Giambattista Vico*, del 1910, e

nella successiva edizione del '27, contenente la replica ai critici, alla *Storia del regno di Napoli*, del '24, nella quale Croce si soffermava sul carattere di « teologia civile » della *Scienza Nuova*, alla *Storia d'Italia* del '27, alla *Storia come pensiero e come azione*, del '38, nella quale, polemizzando con Meinecke, Croce offriva la più chiara definizione di Vico come « precursore » dello « storicismo » (assoluto) (Cfr. I, pp. 154 s.). Definizione ripresa nel *Settimo supplemento alla « Bibliografia vichiana »*, del '40: « Propugnatore come sono, della filosofia intesa nel senso di uno 'storicismo assoluto', il Vico mi attirava e parlava alla mia mente per una ragione che mi si è poi chiarita e che ho potuto definire: perché in lui si presenta la prima forma, la forma 'arcaica' dello storicismo assoluto » (I, p. 155).

Successivamente l'A. esamina gli scritti, a partire da quello del '46, *Una questione di metodo nella storia della filosofia*, del Croce « maturo », la cui operosità « è sempre più dominata e quasi intrinsecata con una incessante meditazione su Vico » (p. 157); nella quale, secondo l'A., risulta « ancora una volta asserita una visione della storia del pensiero nella linea 'ideale' di puri svolgimenti speculativi, da filosofo originale a filosofo originale, da vetta a vetta, senza alcun collegamento col maturare, diciamo pure, a valle di cambiamenti culturali, sociali e politici, di nuove insoddisfazioni e di nuovi precisi bisogni, da cui traggono significato e valore concreto i problemi e le soluzioni dei grandi pensatori » (Ib.). L'ultimo Croce capovolge completamente le proprie posizioni iniziali esortando a trattare Vico « come oggetto di storia » (I, p. 159). Ma, conclude l'A., in base alla distinzione crociana « tra 'oggetto di storia' e *fermentum cognitionis* » surge il

* La notizia bibliografica segnata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cantillo, Giuseppe Di Costanzo, Piero Di Vona, Fabrizio Lomonaco, Enrico Nuzzo, Riccardo Maisano, Claudia Pandolfi.

dubbio che « si riproponga antivichianamente la separazione di 'filologia' e 'filosofia' e che si rischi così di compromettere il caposaldo di una visione storicistica che guarda a Vico come primo maestro e ispiratore » (Ib.).

Le pagine successive dello scritto contengono un'analisi dei saggi contenuti nel volume collettaneo *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, « che ha aperto in modo degno la serie di iniziative culturali ed editoriali per il terzo centenario della nascita del filosofo napoletano » (Ib.). L'analisi dell'A. tende esplicitamente, siamo tentati a dire quasi con la sua stessa presenza, a porre in luce il carattere epocale del volume ideato e voluto dall'indimenticabile maestro Pietro Piovani.

C'è da aggiungere che spesso l'A. compie osservazioni estremamente acute, inframmezzandole all'analisi, purtroppo fatalmente incompleta, dei primi quattordici saggi di questo volume assolutamente memorabile. Ad esempio a p. 163 della I^a parte, quando nota che « non si spiega la (tardiva) esplosione di antiaristolotelismo (che era poi polemica antiscolistica) nella cultura napoletana, se non si tiene presente che l'attacco dei 'novatori' alla 'filosofia de' chiostri' era guidato, oltre che da spinte intellettuali e scientifiche, dai ben precisi obiettivi di lotta civile e politica del giurisdizionalismo e dell'anticurialismo ». Oppure quando l'A. vede nella descrizione vichiana della « seconda barbarie, la barbarie della riflessione, in cui gli uomini finiscono con 'irrigidire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi' » un attacco a Bayle e al rigorismo giansenista: « Il riflettere 'con mente pura' e la ragione tutta 'dispiegata' segnano sì il momento in cui la mente umana ha pienamente realizzato se stessa, ma indicano anche l'esaurirsi della tensione creativo-costruttiva: non resta quindi che l'immobilità, la stasi, e l'inesorabile degenerazione e decadenza » (I, p. 171). O infine quando, a proposito delle suggestioni fornite da un parallelo Vico-Montesquieu, l'A. afferma che « concordanze e analogie fra i due pensatori si incontrano sul terreno 'filologico' e non su quello 'filosofico', nel senso che alcune intuizioni storiche particolari, alcune analisi determinate, certe 'discoverte', sono — in più casi — comuni ad entrambi. Ma per il filosofo napoletano il pur fecondo terreno filologico rinvia costantemente ad una fondazione,

cioè quella dell'ordine perenne delle cose civili » (III, p. 134).

Dall'analisi dell'A. restano fuori per il momento, dato che è annunciata la pubblicazione di una « parte quarta e conclusiva », i due saggi di Pietro Piovani, *Vico senza Hegel*, e di Fulvio Tessitore, *Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*.

[G. D. C.]

2. F. M. BARNARD, *Natural growth and purposive development: Vico and Herder*, in « History and Theory », XVIII, (1979), 1, pp. 16-36.

L'A. si propone di sottolineare la particolare contraddittorietà delle tradizionali filosofie della storia che, a suo giudizio, hanno spesso confuso i caratteri specifici dell'« evoluzione naturale » con quelli propri dello sviluppo storico. Questo ultimo in quanto sviluppo intenzionale rischia, infatti, di essere minacciato pericolosamente proprio dall'ambiguo paradigma di « evoluzione naturale », adottato spesso impropriamente come categoria di comprensione storica insufficiente a distinguere l'azione umana (intenzionale) dall'evoluzione naturale (immediata, non intenzionale), la « causalità e continuità in natura » dalla « causalità e continuità in istoria » (p. 16).

Tra i pensatori moderni, Vico e Herder sono stati i primi, secondo l'A., a porre una radicale distinzione tra causalità naturale e causalità storica, pur conferendo, nello stesso tempo, nuova energia all'immagine aristotelica di « evoluzione naturale » (p. 17). Nella consapevolezza della tensione tra intenzioni divine dello sviluppo ed intenzioni umane nello sviluppo, Vico maturò il suo principio del *verum-factum* pur non riuscendo mai a raggiungere una perfetta sintesi tra la sua concezione « umanistica » di intenzionalità e la sua visione « provvidenziale » (p. 18). Ma le due dimensioni dello sviluppo intenzionale, presenti nel pensiero di Vico, non debbono essere considerate né esterne, né opposte l'una all'altra: « l'unione di spontaneità soggettiva e di oggettiva necessità costituisce la nota più caratteristica della filosofia della storia di Vico » (p. 19). Come il suo « successore » Herder, Vico non abbandonò mai la fede nell'« unità dell'umanità in termini morali o antropologici »

(p. 20). In lui, perciò, « intenzionalità dello sviluppo » ed « intenzionalità nello sviluppo », individualità ed universalità non sono mai completamente identificabili come intenzionalità divine e umane, né differiscono completamente nella visione del mondo.

La riflessione del filosofo italiano si sviluppa, allora, in opposizione alla causalità meccanica in base a cui è possibile comprendere le connessioni tra gli enti in termini di relazioni essenziali, generate e sostenute da finalità immanenti: in Vico « pensiero ed azione — teoria e prassi sono messe in relazione non tanto come entità reciprocamente esterne », ma come parti indipendenti all'interno di una unica intenzionalità. Quest'ultima è « la espressione del divino nel movimento della storia », lo sviluppo di ciò che permane e di ciò che incessantemente si rinnova e divide (pp. 20-21), così come osserva l'A., commentando brani tratti dall'*Autobiografia* e dalla *Scienza Nuova*.

Il problema di Vico è al centro anche della riflessione di J. G. Herder che abbandona definitivamente nelle sue *Ideen*, le connotazioni biologiche che le immagini vitalistiche di sviluppo storico conservavano (e a questo proposito la posizione herderiana è criticamente confrontata, non senza qualche incertezza storiografica, con quella del pensatore politico inglese E. Burke) (pp. 26-28). Ma come in Vico, anche in Herder permane una notevole differenza tra la comprensione delle intenzioni nella storia e la fede nelle intenzioni della storia. « Herder era probabilmente consapevole molto più di Vico della tensione tra la sua critica filosofia della storia e la sua filosofica antropologia da un lato e la sua cosmologia provvidenziale dall'altro » (p. 29).

Nelle nuove herderiane idee « dinamiche » di Tradizione (*Tradition*) e di Formazione (*Bildung*) si raccolgono, infatti, i caratteri principali di una nuova « antropologia filosofica », sintesi delle molteplici componenti dello sviluppo storico che si conservano e si trasformano, ma anche si scontrano tra di loro in un processo che non conosce uniformità, né perenne stabilità (pp. 30-32). Allievo di Hamman e di Kant, Herder come Vico elaborò un nuovo metodo di comprensione storica ricco ed insieme problematico, stimolato principalmente dalla consapevolezza della differenza tra « sviluppo come attività culturale mediata ed

‘evoluzione’ come processo naturale immediato » (p. 30). « Entrambi i pensatori furono affascinati dal problema della continuità storica... senza, in ultima analisi, riuscire a risolvere la tensione tra la loro antropologia filosofica e la loro cosmologia provvidenziale... da prospettive diverse... mentre sollevano problemi, tuttavia conferiscono senso all'ipotesi che lo ‘sviluppo’ abbracci nel suo significato continuità e fissità non meno che adattamento e cambiamento... » (pp. 33-34).

In conclusione, pur condividendo con l'A. la necessità teorica e storiografica di insistere sull'ambiguità del significato e sulla problematicità dell'uso del paradigma di « evoluzione » come categoria di comprensione dell'agire storico, sarebbe apparso, secondo noi, opportuno ed interessante un maggior approfondimento delle originali e spesso contrastanti soluzioni teoriche offerte da Vico e da Herder al problema dell'« analogia » e della « differenza » tra natura e storia. Problema, quest'ultimo, decisivo per comprendere uno dei significati fondamentali della polemica dello storicismo delle origini nei confronti di ogni forma di ontologia, disconoscimento delle concrete forze individuali che dinamicamente sottendono e costituiscono la tormentata, dinamica e sempre rinnovantesi relazione tra natura e storia, tra individuale ed universale, tra libertà e necessità.

[F. L.]

3. GUSTAVO COSTA, *Longinus's Treatise 'On the Sublime' in the Age of Arcadia*, in « Nouvelles de la République des Lettres », I (1981), pp. 65-86; Id., *Melchiorre Cesarotti, Vico and the Sublime*, in « Italica », LVIII (1981), pp. 3-15.

I due saggi costituiranno altrettante sezioni di un volume sul ruolo del sublime nella cultura italiana (che ci annuncia una nota al primo di essi), opera che era giusto attendersi dalla collaudata esperienza di ricerca sul tema dell'autore. Questi aveva già delineato un denso capitolo, relativo a Vico, di tale lavoro in due articoli, apparsi nel 1968 e 1978, su G. B. Vico e lo *Pseudo-Longino* e *Vico and the Ancient Rhetoric* (segnalato, quest'ultimo, sulle pagine del fascicolo IX di questo « Bollettino », da A. Battistini).

Il rapporto tra Vico e il sublime lon-

giniano ritorna anche in questi due ultimi contributi. Nel primo soprattutto a proposito della spiegazione delle implicazioni non soltanto estetiche, ma anche politiche, del sublime. La varietà degli interessi che investivano le tematiche « longiniane » era già stata efficacemente testimoniata, in ambienti vicini a Vico, dall'abate Biagio Garofalo e da Gianvincenzo Gravina. L'autore delle *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci* aveva espresso in quell'opera, con l'apprezzamento della Bibbia come un caso di poesia sublime, anche un'interpretazione « sociopolitica », attinta al Περὶ ὕψους, circa gli stretti nessi tra le condizioni di libertà politica (proprie delle repubbliche) e l'esercizio dell'eloquenza, lo sviluppo di una grandezza d'animo senza la quale non si accede al sublime (pp. 75-8). Tale « considerevole componente Longiniana » deve essere rintracciata anche nell'autore del saggio *Della ragion poetica*, a dimostrazione, tra l'altro, di un suo « aperto republicanesimo » (pp. 78-9). Alla luce di ciò, la « spiegazione sociologica » vichiana delle vicende della civiltà umana, che esplicava anche le implicazioni politiche del sublime, costituisce « una ricapitolazione e un ulteriore sviluppo degli atteggiamenti arcadici verso Longino » (p. 82).

D'altra parte il Costa si difende bene dal rischio di appiattare Vico su tali « premesse arcadiche » indicando la novità della concezione sua, che eguagliava il sublime al primitivo. Altrettanto bene il Costa mi pare si difenda, con citazioni e argomentazioni puntuali, dal possibile rischio di includere sotto una rigida categoria di « Longiniano », idee, apporti, spesso di complessa origine. Mi riferisco in particolare al nesso decadenza dell'eloquenza — caduta delle libertà repubblicane, a proposito del quale da un lato v'era una « concordanza di testimonianze », attestata oltre che dallo Pseudo-Longino, da Tacito, i due Plini, Quintiliano, Petronio, Seneca (cfr. H. LEBÈGUE, *Introduction a Du sublime*, nell'ed. curata dallo stesso studioso, Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. XXIV), dall'altro proprio l'autore del Περὶ ὕψους replicava criticamente alla tesi dell'esaltazione dell'eloquenza ἐν ταῖς πολιτείαις, nel conclusivo capitolo XLIV in questione. Orbene, il Costa da una parte dimostra a sufficienza l'origine specificamente « longiniana » dei passi riportati del Garofalo e del Gra-

vina, dall'altra non manca di ricordare (p. 77) il più complesso tenore del testo a cui questi si riferivano, testo il quale — va ricordato — era soggetto anch'esso ad una possibile lettura « obliqua ».

Il ruolo di Vico nella tradizione settecentesca del sublime viene riaffrontato nel secondo saggio a proposito della forte influenza da lui esercitata su Melchiorre Cesarotti. Convinto apprezzatore della *Scienza nuova* (pur se ne rigettava proprio le teorie sulla paternità dei poemi omerici), il Cesarotti « grazie a Vico poté accettare la poesia primitiva come una perfetta incarnazione del sublime », trovando nell'opera vichiana « un'attendibile raffigurazione delle origini della civiltà, di un'età primitiva nella quale la sublimità derivava da superstizioni che colmavano di terrore, da passioni irrefrenabili, da un egotismo estremo » (pp. 4 e 8).

Non sono in questione, su tali temi, problemi storiografici di poco conto, si badi. Non si tratta soltanto di riguadagnare opportunamente la « stretta affinità tra Vico e Cesarotti » (tanto che questi può addirittura essere definito « un sicuro vichiano », p. 8), o di meglio ravvisare il posto e la fortuna di Vico nella storia settecentesca del sublime e del primitivistico, fino alla confluenza, in Cesarotti, delle tradizioni italiana e inglese (Burke, Blackwell, Wood) del sublime, elementi tutti — sottolinea legittimamente Gustavo Costa — finora trascurati dagli studiosi. Attraverso una più approfondita ricostruzione del sublime nella cultura europea moderna è dato riempire con maggiore dovizia di indicazioni il rifiuto (ogni tanto ancora necessario, e da argomentare non soltanto su di un piano squisitamente metodologico) della categoria di « preromanticismo », della quale sono state « vittime » tanto Vico che il Cesarotti. Le tematiche del sublime, e le relative polemiche « anticlassicistiche », « antirazionalistiche », « antifrancesi », etc., testimoniano la presenza di un terreno, mosso e variamente sedimentato, sul quale si realizzò un mutamento di gusto e di idee il quale per un verso può essere facilmente riportato a precisi contesti problematici, concettuali, lessicali, sei-settecenteschi, per un altro verso può poi essere sottolineato negli elementi di complessiva radicale novità, « rottura », propri un giorno della stagione romantica. Non è male che di ciò tengano opportuno conto gli studi vichiani (anche ap-

prezzando nel dovuto modo le ricerche che il Costa ha in corso).

[E. N.]

4. GUSTAVO COSTA, *La fortuna europea della filosofia colonnese*, estratto da *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli, Riccardò Ricciardi Editore, 1980, pp. 417-33.

L'interesse degli studiosi per le esigue testimonianze della cosiddetta filosofia colonnese era stato generalmente indirizzato pressoché esclusivamente verso il periodo napoletano di Camillo Colonna e verso le sopravvivenze di quella nella stagione del « previchismo ». Meritorio intento di questo contributo del Costa è di gettare invece nuova luce (oltre quella già fatta in precedenti suoi interventi) sulla « dimensione europea, e soprattutto italo-francese » (p. 422) caratterizzante tanto la genesi di tale filosofia (negli ambienti della cultura romana legati ai Colonna dei primi decenni del Seicento), tanto i suoi esiti settecenteschi in Francia (tramite quella singolare figura intellettuale che fu Francesco Maria Pompeo Colonna, attivo e noto nella cultura parigina primo-settecentesca, collaboratore di Boulainvillers, e i cui scritti non mancarono di attrarre pensatori del livello di Diderot).

Sul primo punto il Costa adduce, con la consueta perizia, diversi preziosi indizi della presenza ragguardevole di esperienze di stampo eterodosso e libertino nei sodalizi culturali romani nei quali erano molto attivi i Colonna, quale soprattutto l'Accademia degli Umoristi, della quale erano membri, insieme con Camillo Colonna, personaggi come Gabriel Naudé e Jan-Jacques Bouchard. L'anacronismo del privilegio nobiliare, di cui robustamente godevano i Colonna, permetteva almeno di ergere qualche difesa, nei confronti dell'aggressivo conformismo controriformistico, per il libero pensiero e gli indirizzi atomistici degli ammiratori di Galileo e Campanella come di Gassendi.

Sul secondo punto l'autore prende partito dalla ormai inconfutabile appartenenza di Francesco Maria Pompeo alla nobile famiglia romana (ora dimostrata dal Costa sulla scorta di inoppugnabili documenti) per ribadire l'ipotesi di un rapporto tra il pensiero di questi e quello dell'antenato e procedere al tentativo di enucleare negli scritti pubblicati postumi

di quegli alcune linee generali della filosofia colonnese. È una procedura non priva di rischi, ma molto di meno per chi sia soccorso, come il Costa, da un'avveduta cautela critica. Questi si limita infatti ad evidenziare negli scritti del collaboratore del Boulainvillers alcuni elementi i quali — sostiene l'autore — notevolmente consonanti con il clima intellettuale napoletano di influenza « investigante », e invece nel complesso scarsamente ascrivibili al quadro della cultura francese primo-settecentesca (in particolare il culto di Galilei, l'atomismo democratico associato alla componente neoplatonica dell'etere-anima del mondo, il pansichismo di stampo campanelliano), possono essere considerati « le direttrici fondamentali della originaria speculazione colonnese, trapiantata nell'ambiente intellettuale francese » (p. 433).

[E. N.]

5. GUSTAVO COSTA, *An Enduring Venetian Accomplishment: the Autobiography of G. B. Vico*, in « Italian Quarterly », XXI (1980), pp. 45-54.

L'Autobiografia di Vico viene esaminata nel contesto in cui apparve originariamente agli occhi dei suoi lettori settecenteschi, i quali valutarono l'opera soprattutto in relazione agli altri scritti che apparvero nella sua stessa sede, la *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*. Esaminando il « Progetto » che fa da premessa a tale raccolta, opera del conte Giannartico di Porcia, Costa individua due elementi che condizionano l'iniziativa e ne costituiscono la ragion d'essere: la polemica franco-italiana in difesa delle rispettive culture e la trasformazione subita dallo spirito enciclopedico seicentesco al tempo di Leibniz. Entrambi i fenomeni, afferma Costa, devono essere tenuti presenti nel giudicare lo scopo dell'Autobiografia, la sua destinazione e la sua fortuna settecentesca.

[R. M.]

6. BIAGIO DE GIOVANNI, *La « Teologia civile » di G. B. Vico*, in « Il Centauro », n. 2, maggio-agosto 1981, pp. 12-22.

Lungo un itinerario teso sempre più a liberare Vico dagli orpelli di un modulo interpretativo della storia come lineare dimensione razionale o come irenica corrispondenza tra fatto storico pensato e agi-

to, viene a collocarsi anche questo saggio del De Giovanni, studioso non estraneo, come i vichisti piú attenti certamente sanno, alla piú avvertita storiografia italiana dell'ultimo ventennio sul pensatore napoletano.

Il filo conduttore della ricerca dell'A. (« non c'è nessun semplice ascendere dell'individuo alla storia, come non c'è nessun tranquillo processo di oggettivazione, di trasferimento di un principio soggettivo nella realtà del mondo ») si volge, in esplicita polemica, a confutare i residui di una lettura idealistico-storicistica che, se da un lato ha trascurato la significativa connessione di una visione « drammatica » della storia con un tempo « percorso fortemente da un'esperienza di crisi », dall'altro, ha, di conseguenza, espunto dall'orizzonte vichiano il vero luogo genetico del mondo storico: il timore, la paura che, simmetricamente, si convertono in necessaria determinazione della « forza ». « Questa forza è giusta perché forma e costruisce storia. Essa è all'origine del mondo storico, ma permane nei tempi complessi del suo movimento » (p. 13). È proprio una tale complessità che consente a De Giovanni di introdurre una interessante chiave di lettura del concetto di « teologia politica » che oltrepassa le tradizionali interpretazioni della « provvidenza ». La teologia, nella misura in cui venga colto il ruolo significativo della « forza » come « cominciamento » e come luogo di esplicazione di una « filosofia dell'autorità » che guardi alla provvidenza come a una sorta di ordinamento interno, di vera e propria « normatività » come misura dell'arbitrio e della *insecuritas*, si determina come « politica ».

Da questo punto di vista — con moventi che chiamano alla memoria l'interpretazione di Habermas — lo stesso nesso tra « storia e crisi », fra genesi e sviluppo, fra principio cronologico e principio logico, non può piú essere decifrato all'interno dell'usuale schema ermeneutico della filosofia della storia. « Perché la storia sia possibile, e non utopica, è necessaria una tendenza alla perequazione fra individuo e storia; ma giacché questa perequazione non implica mediazione e incontro dei due termini in un terzo, destinato ad assorbire i primi due, e giacché la questione stessa della storia è nel permanere di una sperequazione permanente e di uno slivellamento invincibile, si tratta di penetrare questo mondo com-

preso in una possibilità di crisi. Quando infatti la sperequazione giunge oltre un livello *sopportabile*, quando esperienza dell'individuo ed esperienza dell'ordine vedono divaricare le loro possibilità e le loro leggi interne, allora la catastrofe ricrea condizioni di morte, e la storia rimette in discussione la propria possibilità » (pp. 14-15). Ma la estraneità di Vico ad ogni visione lineare del processo e ad ogni facile ipotesi di rispecchiamento tra il progresso del mondo storico e il perfezionamento della razionalità, si connette immediatamente alla seconda chiave di lettura usata dall'A.: l'immissione di Vico nel « tragitto del 'politico' moderno ». Il farsi politico della teologia non implica la separazione astratta tra il corso storico e un ordinamento esteriore da pre-supporre. La « forma » del comando non è avulsa dalla vita e la stessa « teologia » politica non è meccanicamente assimilabile alla trascendenza dell'autorità divina. « La risposta di Vico è nella definizione della *Scienza Nuova* come teologia civile ragionata della Provvidenza divina, nell'affermata necessità di una *fondazione* della politica e insieme di una infondatezza, di una impossibilità del 'teologico' come mondo a sé. Vico registra la fine dell'esteriorità del sovrano e del carattere sovraordinato del comando di Dio. In Vico la teologia si fa politica, e solo nella necessità di questa legge il mondo dell'uomo si conserva all'altezza di una possibilità di storia » (p. 15).

La *modernità* della politica di Vico sta, allora, nel significato peculiare che si può attribuire alla intelligente capacità di introdurre — dinanzi all'incertezza immensa della paura originaria — una concettualizzazione della *forma* che non si contrapponga alla storicità ma che, al contrario, tenda ad « accertare », « formare », « ordinare » le tensioni, le forze espansive, le « dissimmetrie » della vita. Con un ragionamento serrato — che, almeno per noi, trova le sue radici nel concetto di *norma* elaborato dal Piovani — l'A. progressivamente chiarisce questa centralità, non piú della storia lineare e progressiva, ma della *forma* come tratto originario e fondante della filosofia vichiana. « La formalizzazione ('accertamento') dell'incerto arbitrio, la necessaria permanenza di una esperienza bipolare (individuo-storia) moltiplica la necessità che il mondo storico sia fatto di misura, di calcolo, di previsione. Non è il 'caso', ma la 'legge' »

che lo regola e lo individua» (p. 17). La modernità di Vico è anche e soprattutto nella formalizzazione e secolarizzazione del diritto, ancora una volta, però, non nel senso del raggiungimento di una più avanzata tappa del processo di accumulazione storica della *ratio*, ma come ulteriore tentativo di accertamento di un passaggio di mutazione del tempo storico tradottosi in un particolare livello di connessione tra « coscienza » e « forza ». E, tuttavia, l'apparente raggiunta « perequazione » fra « ragione umana e diritto », la liberazione dei « fatti » dalla metafisica della forza, non induce ad annullare quella tensione costitutiva tra forza e soggetto, quel processo di continuo instabile esteriorizzarsi della provvidenza che mette sempre in discussione ogni legittimazione della vita storica e ogni illusorio tentativo di cancellare l'ontologia originaria dell'assenza. Per questo, conclude De Giovanni, non si può scindere, in Vico, « l'idea della crisi » dal mondo storico. « In Vico la crisi è dichiarata nella conclusione catastrofica cui può approdare il mondo della storia. In un certo senso ogni trasformazione mette il mondo dinanzi alla possibilità della catastrofe. E la ragione è letteralmente interna al termine 'trasformazione' (...). La tendenza catastrofica è nella perdita di legittimazione dell'energia interna alla forma dominante del tempo storico, nel cadere della *differenza* » (pp. 20-21). Certo è vero che « Vico e Hegel hanno vissuto anche qui una vicenda parallela », nel senso che anche Hegel si pone dinanzi alla tensione tra storia e crisi, tra scissione e ricomposizione, ma resta legittimo il sospetto che un accostamento tra Vico e Hegel, quale viene enunciato dal De Giovanni, costituisca una forzatura di segno opposto a quella che giustamente si vuole criticare. Se non si può pensare a Hegel « senza la crisi », non ci si può neanche arrestare a un Hegel che resti al di qua dell'aporia irrisolta tra Stato e società civile; a un Hegel, cioè, dimezzato, pensatore solo della crisi e non anche fautore di una ipotesi che, proprio nella oggettivazione della forma senza residui, s'illude di bloccare il sempre possibile trascorrere del senso nell'insensato e del fondamento nell'infondato; a un Hegel, in fondo, non vero: e non perché non abbia coscienza della crisi, ma perché fornisce o crede di fornire proprio quella mediazione di un ter-

zo termine che Vico aveva rifiutato. Il Vico « senza Hegel », dunque, rivendica fino in fondo proprio quello che De Giovanni giustamente sottolinea della modernità del filosofo napoletano: « l'apertura verso un'idea di riappropriazione della storia e la riaffermazione immediata della sua *radicale* impossibilità. E questa tensione non rimane in una lontana immagine di cicli dominati da un destino. Essa tocca la possibilità stessa della storia e dunque un'esperienza di vita e di morte per l'individuo » (p. 22).

Quasi un suggello, dunque, a guardare al mondo dell'uomo nella sua imprescindibile aporeticità e quasi un ammonimento a guardarsi da ogni illusoria magica formula — compresa quella di Hegel — che si illuda di cancellare, insieme al riconoscimento della sua genesi, anche la differenza stessa e il suo sempre possibile ritorno.

[G. C.]

7. A. HORSTMANN, *Der Mythosbegriff um frühen Christentum bis zur Gegenwart*, in « Archiv für Begriffsgeschichte », XXIII (1979), 1, pp. 7-54.

Si tratta di una veloce carrellata sullo sviluppo del concetto di mito a partire dal cristianesimo fino ai giorni nostri. A p. 20 l'A. cita Vico notando che questi, grazie alla sua « coscienza storica », « si lascia dietro tutte le interpretazioni dei miti razionalistiche e dal fiato corto, rimanendo tuttavia senza recezione immediata, essendo in anticipo sui tempi ». Per Vico i miti diventano l'oggetto centrale della sua « filosofia dell'autorità » (filologia) « che tentando di delineare il progetto di una 'storia ideal eterna' ottiene da questo materiale di base 'prove filologiche' per la tesi che la provvidenza in modo naturale, cioè lasciando fare agli uomini la propria storia, raggiunge lo scopo della civilizzazione e del mantenimento dell'umanità ».

[G. D. C.]

8. DONALD R. KELLEY, recensione di: G. COSTA, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico* (Napoli, Bibliopolis, 1977), in « American Historical Review », LXXXIV (1979), pp. 731-732.

Il libro di Costa è giudicato utile e 'provocatorio', sia come rassegna di un

complesso di atteggiamenti e di idee di grande importanza, sia come contributo alla recente ripresa degli studi vichiani. Vengono tuttavia formulate alcune riserve sul metodo adottato dall'autore, consistente in un commento corsivo e incrociato di una serie di citazioni, spesso troppo estese e per lo più giustapposte l'una dopo l'altra. Kelley riconosce comunque che la discussione sviluppata da Costa nel suo lavoro è estremamente informata, documentata e svolta con correttezza.

[R. M.]

9. ECKHARD KESSLER, *Humanismus und Naturwissenschaft. Zur Legitimation neuzeitlicher Naturwissenschaft durch den Humanismus*, in «*Zeitschrift für Philosophische Forschung*», 33 (1979), pp. 23-40.

Si tratta di una ricerca tesa a dimostrare l'esistenza di un rapporto fecondo tra umanismo e scienza della natura. L'A. nega che gli umanisti abbiano avuto una influenza soltanto negativa sullo sviluppo delle scienze della natura, che essi si siano trovati in un «colpevole ritardo» nei confronti di queste: «Gli umanisti hanno senz'altro polemizzato contro l'indagine della *'rerum natura'*, ma questa polemica non è rivolta nel senso di un rifiuto dell'interesse verso la natura, bensì nel senso di un rifiuto verso la filosofia tradizionale della natura» (p. 40).

Nell'argomentazione della sua tesi, l'A. cita Vico, «La nuova scienza della natura si innesta nella natura data e le attribuisce la forma di un oggetto di funzioni matematiche, i cui principi, tuttavia, ineriscono allo spirito umano, come metterà più tardi in evidenza Vico» (p. 39). E in nota si rimanda al *De antiquissima Italorum sapientia*, I, 2 (*Opere*, ed. Gentile-Nicolini, Bari, 1914, vol. I, pp. 135 s.).

[G. D. C.]

10. PAUL OSKAR KRISTELLER, *Renaissance Thought and Its Sources*, edited by MICHAEL MOONEY, New York, Columbia University Press, 1979, pp. XVI-348.

Kristeller, che offre in questo libro uno dei risultati più notevoli della sua produzione dal punto di vista divulgativo,

presenta in quattordici saggi le sue idee sui temi più frequentati nel corso della sua lunga attività di studioso: le fonti classiche del pensiero rinascimentale, il contesto storico medioevale dell'Umanesimo e del Rinascimento, le relazioni linguistiche e filosofiche tra Rinascimento e moderno pensiero occidentale. Nel primo saggio, intitolato «The Humanist Movement», Kristeller ricorda la filosofia del linguaggio di Vico (p. 28), riconoscendo il debito del filosofo verso gli umanisti per quanto riguarda la sua erudizione e il suo interesse per la storia e la letteratura, ma negando un influsso dottrinale diretto dei trattati sulla lingua scritti da Leon Battista Alberti e da altri umanisti.

Lo stesso concetto è ribadito nell'ultimo saggio del volume, intitolato «The Renaissance». Kristeller osserva (p. 250) che Lorenzo Valla, quantunque considerasse l'uso linguistico del latino classico come una fonte di verità filosofica, tuttavia non arrivò in alcun modo a formulare una teoria filosofica del linguaggio paragonabile a quella di Giambattista Vico.

[R. M.]

11. DANIELA MARCHESCHI, recensione di: G. COSTA, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico* (Napoli, Bibliopolis, 1977), in «*Studia Neophilologica*», LI (1979), pp. 360-362.

Il libro di Costa è giudicato in modo positivo per l'abbondanza di materiali, per il rigore del metodo e per l'essenzialità. L'autrice della recensione osserva che questo studio contribuisce a fornire strumenti utili per una maggiore comprensione della storia della cultura italiana, soprattutto in una delle sue fasi finora meno studiate.

[R. M.]

12. SALVO MASTELLONE, *Storia ideologica d'Europa da Savonarola a Adam Smith*, Firenze, Sansoni, 1979, pp. 369.

La proposta a partire dalla quale si intreccia questa *Storia ideologica d'Europa* appare molto stimolante, e sicuramente congrua ad una «storia ideologica», innanzitutto interessata a indivi-

duare i comportamenti, le mentalità e i conflitti di gruppo celati dietro i contenuti concettuali e i fenomeni intellettuali. Il disegno è di seguire i processi — di ulteriore scomposizione e autonomizzazione dei linguaggi, mentalità e ideologie — succeduti agli ideali umanistici di un'armonica integrazione dei diversi valori e tipi di vita. Il « linguaggio ascetico-religioso » (basato sui concetti di « carità », di « bene teologico »), il « linguaggio costruito sulla terminologia giuridica » (fondato sui concetti di « virtù », di « ordine », di « bene pubblico »), il « linguaggio utilitario » (poggiante sui concetti di « utile », di « bene privato ») si mostrano sempre di più — come ci dice l'*Introduzione* — linguaggi antagonisti, i quali esprimevano il contrasto tra mentalità e ideologie diverse (« religiosa », « giuridico-amministrativa », « economico-mercantile ») nel quale a sua volta si traduceva il conflitto tra i differenti ceti, gruppi sociali.

Una proposta del genere (come quella di ogni 'modello storiografico') si rivela fruttuosa nella misura in cui sa controllare le proprie tendenze o intenti classificatori e invece esaltare le proprie potenzialità interpretative. È quanto avviene in questa circostanza. Non a caso, infatti, la tripartizione del discorso in tre sezioni (destinate rispettivamente a « La civitas religiosa », « La civitas amministrata », « La civitas mercantile ») risponde sostanzialmente a pragmatici criteri di suddivisione cronologica. L'inserimento di Vico (di un pensatore per giunta tanto impegnato in un progetto di 'ricomposizione' di valori e linguaggi in contrasto) nella terza parte non ubbidisce pertanto a volontà di estrinseco incasellamento. In un paragrafo dedicato a « La cultura "nuova" e la critica degli ordini: da Bayle a Vico », il Mastellone invece si sofferma sul filosofo napoletano, per certi necessariamente rapidi (pp. 274, 279-80), soprattutto per ricordare opportunamente come l'interesse del pensiero vichiano per il ruolo politico e l'ideologia dei « letterati » — evidente negli anni delle *Orazioni* e in particolar modo della *Co-niuratio* — non si spenga successivamente. Esso confluisce nella più approfondita meditazione sulle diverse « età » dell'umanità, le quali « corrispondono cronologicamente all'egemonia di un ordine»: l'ordine ecclesastico nell'età degli dèi, l'ordine nobiliare nell'età degli eroi, infine

un ordine, nell'età degli uomini, formato da « quelli che sono per natura migliori » (per riprendere le parole di Vico), cioè, secondo un'ideologia « borghese », da individui selezionati attraverso il criterio, l'ideale, del merito.

[E. N.]

13. SERGIO MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. V-425.

Nel volume, che ricostruisce la genesi teorico-storica della moderna *science de l'homme* in una prospettiva « etno-antropologica », attenta alla « trasformazione della 'filosofia' dell'uomo (e del sapere intorno all'uomo) tra l'età della rivoluzione scientifica e l'ultima stagione dei lumi » (« Prefazione », p. V), numerosi e significativi sono i riferimenti a Vico.

L'A., discutendo dell'« origine teorica delle scienze umane nel Settecento » (pp. 3-26), dopo aver accennato al filosofo napoletano come al pensatore che agli inizi del XVIII secolo difende, insieme a Leibniz, « la dignità e la scienza del particolare » (p. 6), mostra, altresì, quanto « poco isolata » appaia la *Scienza Nuova* nel dibattito filosofico-scientifico che anima la cultura europea dei primi decenni del secolo. E, infatti, con Vico ed attraverso Vico, accostato significativamente al medico e filosofo francese Laftau, (p. 19) che la cultura dei lumi giunge a identificare la nozione di « Selvaggio » con quella di *Primitif* e di *Antenato* storico ed a sviluppare concretamente, nell'ambito del sapere etno-antropologico e del conoscere storico, le premesse filosofiche e le condizioni teoriche adeguate e necessarie per favorire un'« apertura geantropologica verso l'Altro » (pp. 16-20).

Il Moravia, inoltre, in un capitolo dedicato ad un interessantissimo bilancio critico dei più recenti « studi italiani sulle scienze umane nel Settecento », (pp. 86-105) non manca di fare il punto sulla congiuntura teorica che gli studi « vichiani » oggi attraversano, sottolineando, in particolare, la direzione teorica e metodologica a cui si sono ispirati, in chiave « etno-antropologica », i saggi inclusi nei volumi collettanei editi da G. Tagliacozzo ed i recenti studi « vichiani » di P. Rossi, di G. Cantelli, di S. Landucci, e di A. Verri (pp. 88-90, 103). Ma le os-

servazioni piú profonde e significative su Vico si raccolgono nella sezione conclusiva del volume (*L'uomo, l'amore, la storia nella cultura europea dell'Ottocento*, pp. 305-406) dove, lontano dai tradizionali schemi della storiografia filosofica idealistica, l'A. si impegna ad accertare il significato teorico e storiografico della presenza di « vichismo e 'idéologie' nella filosofia italiana dell'età napoleonica » (pp. 307-354). È, infatti, attraverso l'impegno filosofico-culturale dei « vichiani » meridionali esuli a Milano agli inizi del XIX secolo, che la cultura lombarda di primo Ottocento (pp. 307-313) scopre, con il Romagnosi (si vedano le pp. 331-352 e, specialmente, il capitolo su: « Vico e Romagnosi », pp. 335-339) ed il Jannelli (pp. 343-346) in particolare, la dimensione autenticamente europea del pensiero del Vico: di un Vico che, infatti, negli scritti del Cuoco (pp. 313-321) e del Lomonaco (pp. 321-326), del Salfi e dello Stellini (pp. 327-331) prosegue ed approfondisce l'ispirazione antimetafisica ed empirico-sperimentale del pensiero illuministico ed *idéologique*, impegnato, nella cultura europea (e, in particolare francese) della fine del XVIII secolo, in un progetto di fondazione « antropologica » della *science de l'homme* (Cabanis) che proprio la *Scienza Nuova* intende interpretare ed approfondire (pp. 353-354).

Ad arricchire ed a sviluppare tale immagine teorica e storiografica del « vichismo » lombardo ed europeo tra Settecento e Ottocento contribuiscono anche le acute e documentate considerazioni che Moravia, successivamente, dedica alla « civile filosofia » (pp. 377-385) ed alla « filosofia dell'incivilimento » (pp. 385-391) del Romagnosi (« Romagnosi e la scienza della civiltà », pp. 355-391) il quale, dialogando criticamente con la tradizione psico-gnoseologica del pensiero illuministico e post-illuministico (pp. 364-377), matura i suoi interessi « filosofici » proprio attraverso il contatto diretto e continuo con il « vichismo » europeo (di ascendenza illuministica ed *idéologique*) degli esuli meridionali, considerati tutti come « vichiani critici » (p. 387). (Si veda in proposito la segnalazione di P. Piovanì in questo « Bollettino », IV (1974), p. 212).

[F. L.]

History of Ideas », XXXIX (1978), 3, pp. 511-518.

È una recensione sintetica, ma ordinata e fedele di tre noti e recenti saggi su Vico (I. Berlin, *Vico and Herder: Two studies in the History of Ideas*, London 1976; F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-Munich 1976; L. Pompa, *Vico: A Study of the «New Science»*, Cambridge 1975) già recensiti in questo « Bollettino » (cfr. rispettivamente: VII, pp. 193-198; VIII, pp. 129-132; VI, pp. 208-210).

L'A. dà criticamente conto delle tre diverse proposte interpretative, sottolineando, altresì, le differenze e le affinità delle proposte teorico-storiche a cui esse si ispirano. Le interpretazioni di Pompa e di Berlin che finiscono per privilegiare i problemi epistemologici della *Scienza Nuova* e per assumere come tema centrale di discussione la « vichiana dottrina della conoscenza o scienza », orientano i loro giudizi e le loro posizioni teoriche intorno alle « recenti discussioni sulla metodologia e sull'epistemologia delle scienze naturali e storiche (umanistiche) » (p. 511). Fellmann, invece, a differenza di Pompa ed anche di Berlin, sceglie come suo tema fondamentale l'assioma metafisico di Vico che *der Mensch macht die Geschichte* e ad esso subordina « la sua riflessione sulla metodologia ed epistemologia vichiana » (p. 511).

L'attenzione dell'A. si concentra, poi, in modo particolare, sulle differenti interpretazioni che Berlin e Pompa offrono della vichiana teoria della conoscenza, interpretazioni che, a nostro giudizio, è opportuno sinteticamente richiamare. Se il tentativo di Berlin è quello di individuare un legame tra « l'epistemologia vichiana della storia » e l'interpretazione « storicistica » che lui stesso dà della dottrina vichiana della « natura umana » (p. 513), il saggio di Pompa, invece, colloca « la nuova scienza di Vico molto piú vicino alle scienze naturali di quanto non faccia Berlin » (p. 515). Se Berlin sostiene, infatti, l'unicità della conoscenza storica ed il ruolo particolare dell'intuito fantastico, Pompa considera la specificità della nuova idea di « conoscenza » che nella nuova scienza di Vico mira a collegare i dati della legge universale e dell'osservazione empirica attraverso gli strumenti della « riflessione »: « La storia

deve essere perseguita scientificamente, il che implica entrambe le teorie (filosofiche ed empiriche) e la diretta osservazione empirica» (pp. 515-516). In polemica con Berlin che paragona ancora la *Scienza Nuova* alle « meta-storie » di Spengler o di Toynbee, Pompa perviene, così, alla consapevolezza degli intrinseci nessi tra conoscenza storica e conoscenza scientifica all'interno della nuova scienza vichiana. « ... Secondo Pompa, comunque, la nuova scienza di Vico non è conoscenza storica opposta alla conoscenza scientifica ma precisamente conoscenza scientifica dello storico: una storia scientifica. È un tentativo per mostrare che la conoscenza universale del fatto storico è possibile raccogliendo particolari storici (il « certo ») sotto leggi universali (il « vero »)... Se egli ha ragione la caratterizzazione tradizionale della *Scienza Nuova* come una ' filosofia della storia ' (un termine che Vico stesso non ha mai usato) deve essere radicalmente ripensata » (p. 516).

[F. L.]

15. JAMES C. MORRISON, *Vico's Principle of verum is factum and the Problem of Historicism*, in « Journal of the History of Ideas », XXXIX (1978), 4, pp. 579-95.

Intendimento dell'autore è, in primo luogo, di « offrire un'interpretazione del principio del *verum* e *factum* nell'opera, degli inizi della produzione di Vico, *De Antiquissima Italorum Sapientia* (1710), e nella sua più tarda riformulazione e applicazione nella *Scienza nuova seconda* »; in secondo luogo, di « dimostrare che (1) il suo principio implica lo storicismo, vale a dire l'identificazione di filosofia e storia, o (correlativamente) di essere e processo storico, e (2) che in definitiva il suo principio non riesce a fornire un sufficiente fondamento epistemologico a una scienza dell'uomo e degli eventi umani » (p. 579).

La disamina delle formulazioni o asunzioni del principio nelle due opere (nella seconda della quale non viene esplicitamente menzionato) si limita per lo più ad un'analisi descrittivamente puntuale, la quale converge soprattutto nelle indicazioni: della « differenza cruciale » tra gli impieghi del principio nei due scritti (esclusione e viceversa riconoscimento delle possibilità di autoconoscenza dell'uomo; p. 587); dell'identità tra il *certo*

della *Scienza nuova* e il *factum* del *De Antiquissima* (p. 592), ossia tra *verum-factum* e *verum-certum*; della trasformazione della filosofia da « ricerca della comprensione dell'essere eterno » a « ricerca della verità circa i fatti umani » (gli *entia* fatti dall'uomo) (p. 593). Ma « il passo finale nella trasformazione della filosofia in storia (storicismo) avviene quando i *facta* umani — le cose fatte dall'uomo — sono interpretate come l'uomo stesso », laddove per Vico la storia non è « integralmente il prodotto della spontanea attività dell'uomo ». Ne consegue che « la *Scienza nuova* è in definitiva un insuccesso: il principio del *verum* è *factum* non può servire come base epistemologica di una scienza dell'uomo » (pp. 593-5).

La discussione potrebbe aprirsi già su alcuni punti particolari: ad es. sull'affermazione, sia pure incidentale, del tutto sorprendente, che « Vico userà la verità che l'uomo ha fatto il suo mondo come fondamento di una scienza puramente contemplativa dell'uomo » (p. 588).

Forse, però, vale piuttosto la pena di segnalare i possibili rischi di una certa tendenza ad una considerazione in fondo alquanto formalistica ed aposteriorica delle esperienze di pensiero. Già, ad es., non pare proficuo porre la questione dell'omologazione delle coppie *verum-factum* e *verum-certum* senza ripercorrere, « geneticamente », il cammino seguito da Vico nella riflessione storico-giuridica del *Diritto universale* per conseguire non un rapporto, gnoseologico, di identità tra *verum* e *factum*, ma un rapporto di costante, quanto mutevole, compenetrazione tra *verum* e *certum* (dove il « vero » è ormai, innanzitutto, l'insieme delle più alte, ma anche più concrete, conquiste della ragione umana, prima di tutto « il diritto naturale dei filosofi », divenuto l'« immanente *telos* » della storia, come si esprime efficacemente il Morrison in un altro suo contributo già segnalato su questo « Bollettino »). Dove non si tratterebbe soltanto di intervenire in un importante dibattito storiografico (circa le origini, « giuridiche » o « metafisiche » della conquistata implicazione del « vero » con il « certo », e quindi del nuovo concetto di « vero »); ma di individuare su quale terreno nascano e vengono conseguite le più significative conquiste « storicistiche » vichiane.

Ma soprattutto appare piuttosto aposteriorico pretendere dallo « storicismo » vichiano un'operazione di sistematica rior-

mulazione o applicazione del principio del *verum-factum* (e non come una via di accesso alla possibilità e dignità della conoscenza storica, ma nei termini di un principio dell'immanenza caro a certo storicismo idealistico) e poi imputargliene il fallimento. La *Scienza nuova* esplicitamente non vuole, non può, perseguire la trasformazione di tutta la filosofia in storia (obiettivo peraltro solamente di una certa linea dello storicismo): per un verso restando al di fuori dei suoi compiti, ma non di quelli della filosofia, almeno la riflessione attorno a quella « parte » della realtà costituita dall'« ordine delle cose naturali » (come l'esordio dell'opera rammenta); per l'altro rientrando nei suoi obiettivi di individuare nel divenire storico delle costanze ad esso sottraibili. E ciò sulla base dell'idea che dietro il processo di spontanea conquista umana del vero vi sia la traccia di un plastico legato divino lasciato alla corrotta natura dell'uomo come ultimo e necessario suo presidio.

Infine sarebbe da discutere la stessa definizione, più o meno implicita, che il Morrison ci dà dello storicismo e della sua storia, nella quale la *Scienza nuova* rappresenterebbe la « prima sistematica » espressione e « difesa dello storicismo » (p. 579), definizione alla quale evidentemente è legata la stessa configurazione dei problemi di natura storiografica e teorica che egli propone. Ma quanto detto mi pare sia sufficiente per individuare anche su questo terreno i fondamentali punti di possibile discussione.

[E. N.]

16. JAMES C. MORRISON, *Vico and Spinoza*, « Journal of the History of Ideas », XLI (1980), 1, pp. 49-68.

Questo articolo è uno studio comparativo della *Scienza Nuova* di Vico col *Tractatus Theologico-Politicus* di Spinoza. Esso continua i non molti studi sull'argomento. Per Morrison le due opere sono collegate dal concetto di storia. Spinoza fonda la moderna storicizzazione della religione, e perfeziona il naturalismo razionalistico moderno. Vico getta le basi della moderna storicizzazione della filosofia, e del moderno storicismo secolare. Morrison ritiene molto probabile che Vico abbia letto Spinoza e ne sia stato influenzato,

ma è ben consapevole delle fondamentali differenze che esistono tra Spinoza e Vico nella concezione generale della realtà e del mondo umano. Gli accostamenti fatti da Morrison tra la *Scienza Nuova* ed il *Tractatus Theologico-Politicus* sono di diverso valore. Alcuni di essi sono suscettibili di un riscontro materiale. Tali sono, per esempio, le concordanze tra Vico e Spinoza nella critica dell'antropomorfismo (ma bisognerebbe precisare perché Vico non può dipendere da F. Bacone), nello stabilire una relazione inversa tra il vigore dell'immaginazione e della ragione, nell'interpretare la legge mosaica come una compilazione tardiva ed una legge nazionale.

Altri accostamenti dipendono strettamente dall'interpretazione che dà il Morrison della *Scienza Nuova* e del *Tractatus Theologico-Politicus*, e stanno o cadono con essa. Morrison crede che Spinoza volesse confutare la religione rivelata e sostituirla con la saggezza filosofica, che Spinoza e Vico si accordassero nel secolarizzare il divino, che Vico assegnasse alla *Scienza Nuova* il compito di secolarizzare la storia umana. Morrison presuppone che il metodo filosofico dell'*Ethica* fornisca il paradigma per il metodo storico del *Tractatus Theologico-Politicus*. Dobbiamo osservare che l'*Ethica* era ancora in formazione, quando Spinoza ne sospese la compilazione per scrivere il *Tractatus Theologico-Politicus*. Quest'ultimo presenta complessità e difficoltà non minori dell'*Ethica*. Uno Spinoza ed un Vico sostanzialmente irreligiosi spiegano il confronto di Morrison tra la critica biblica di Spinoza e la critica omerica di Vico. Per Morrison Spinoza attaccò direttamente l'autorità della *Bibbia*, mentre Vico fece lo stesso sotto la maschera di Omero, pseudonimo di Mosè. Morrison è convinto che la provvidenza per Vico è una metafora per verità umane. Spinoza secolarizza la provvidenza identificandola col corso della natura, e Vico la storicizza identificandola col corso delle nazioni. Dato, e non concesso tutto ciò, non ne segue che, sempre ed in tutti i casi, la riduzione naturalistica di Spinoza comporti effetti e conseguenze uguali o analoghi alla storicizzazione di Vico.

Altri accostamenti ancora, ed alcune differenze, segnalati dal Morrison, ci sembrano viziati da interpretazioni molto discutibili. Così Spinoza affermerebbe che una vita in accordo con la ragione è non

naturale, ma « conventional ». Lo stato stesso per lui è un artificio, mentre per Vico è un'istituzione naturale. Spinoza metterebbe, dunque, in contrasto la ragione e la natura. Vico, invece, le unisce. Ricordiamo che Spinoza mantiene integro il diritto di natura nello stato civile, e che tutte le forme di conoscenza, di passione e di azione umana, per lui non sono altro che modificazioni dell'unico e medesimo *conatus* ed appetito umani. Sempre per Spinoza, secondo Morrison, una società di filosofi è una naturale impossibilità, e per Vico è una impossibilità storica. Ora, Spinoza distingue lo stato, cui l'uomo libero è comunemente fedele, dall'associazione non dei solamente liberi, ma dei saggi, che è tutt'altra cosa ed ha tutt'altra forma. Spinoza e Vico sarebbero concordi anche nel negare la possibilità di una società di atei. Questo poco si accorda con le convinzioni personali attribuite a Spinoza ed a Vico da Morrison. Comunque, l'accordo nella negazione non implica accordo nelle affermazioni corrispondenti.

Il saggio di Morrison è molto chiaro e ben ordinato. Esso è apprezzabile sia per i consensi, sia per i dissensi che suscita. Anche questi, a loro modo, aiutano a stabilire meglio il difficile legame storico che è esistito tra Spinoza e Vico.

[P. D. V.]

17. ENRICO NUZZO, *Vico e il « mito veneziano »*. Estratto dal volume: *Vico e Venezia*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 199-221.

Nello scenario dell'« immaginario storico » della cultura europea sei-settecentesca un elemento caratteristico è costituito indubbiamente dal « mito veneziano »: di una compagine politica, cioè, che sembrava aver sfidato le minacce del tempo e aspirare all'immortalità. Ad una illuminazione della complessa vicenda di tale mito — dall'osservatorio della cultura napoletana del primo Settecento (specialmente tramite Doria e Vico) — reca un significativo e interessante contributo il saggio di Enrico Nuzzo su *Vico e il « mito veneziano »*. Un saggio denso di indicazioni filologiche e proposte interpretative, in cui il tema del « mito veneziano », nella sua originale riformulazione vichiana, diviene ad un tempo una chiave

di lettura del dinamico atteggiarsi della consapevolezza storica di Vico verso il proprio tempo, della sua coscienza della « modernità » e delle grandi trasformazioni che vi si connettono. Nella considerazione delle riflessioni vichiane sulla repubblica aristocratica veneziana il « mito » può funzionare, infatti, in primo luogo come il « negativo » attraverso il quale traspaiono più netti i contorni sia del peculiare « storicismo » vichiano, alieno da « irrigidire la storia entro i limiti disegnati da progetti di strutture politiche fisse e irreversibili » (p. 200), sia della « decisa opzione vichiana per l'« umanità » delle monarchie moderne, capaci di assicurare — specie se sostenute dal riconoscimento del proficuo ruolo direttivo di un ceto di intellettuali adatto al compito — il dominio delle tendenze particolaristiche e centrifughe rappresentate innanzitutto dalla riottosità dei nobili » (p. 201). A questo riguardo nel *De rebus gestis Antonii Caraphaei* (lo scritto del 1716 su cui si sofferma innanzitutto il Nuzzo) appare chiaramente non solo « la realistica comprensione del peso della potenza delle grandi monarchie territoriali europee (rispetto alle quali le residue *respublicae liberae* sono costrette a condizioni di palese sudditanza) », ma anche il riconoscimento della « missione universale, di pace, giustizia, eguaglianza » che esse adempiono (p. 207). Di fronte alla disgregazione della società operata in primo luogo dai ceti feudali, o di fronte alla cieca tirannide, come fattori di ricostituzione dell'ordinamento sociale e politico e di umanizzazione e inciviltamento Vico pone le grandi monarchie territoriali e le repubbliche popolari moderne (Francia e Inghilterra, l'Olanda), egualmente caratterizzate dalla « saldezza autorevole del potere sovrano e da elementi di innovazione e di progresso in tutti i campi ». Rispetto ad esse le altre piccole repubbliche europee appaiono confinate ai margini della vita economica e politica e destinate a perdere il loro prestigio e la loro stessa indipendenza (pp. 208-09). Su questo versante delle sopravvivenze sempre più deboli, sempre più anacronistiche, sembrerebbe doversi disporre anche la repubblica veneziana. Senonché essa si presenta « agli occhi di Vico [...] come una potenza commerciale, politica e militare ancora dotata di una sua ragguardevole dignità » in un'« Italia longo ocio fracta et ad resistendum omnino impari » (cfr.

p. 209). Pur nella consapevolezza dell'irrimediabile declino di una struttura politica della natura e delle dimensioni di quella veneziana nel rinnovato contesto europeo, Vico scorge tuttavia nella peculiare fisionomia storica della repubblica veneziana un indice della pluralità dei tempi storici, irriducibile ad uno schema rigido di successione delle forme di governo nelle varie epoche dell'umanità: la repubblica veneziana riesce a «durare» nella «modernità» in forza della sapienza e della prudenza politiche del patriziato veneto, cioè in forza delle ragioni più consistenti del suo «mito»: «la saggia custodia delle sue istituzioni e dei suoi costumi originari» (cfr. pp. 211, 221). Ad essa quindi, grazie alla sua «durata», può competere la «positività che spetta alla stabilità dell'ordinamento politico-sociale dinanzi ai processi di disgregazione particolaristici della barbarie ritornata (pp. 207-208). Si delinea così nella *Vita del Carafa* la peculiare «rifondazione dell'elogio della sapiente e virtuosa, stabile durata della Serenissima» complessivamente «accennata» dalle considerazioni vichiane sulla repubblica veneziana, che il Nuzzo esamina ulteriormente nelle pagine dedicate a *Il diritto universale* e alla *Scienza nuova*. Nel *Diritto universale* la riflessione sulla sopravvivenza della repubblica aristocratica veneziana offre a Vico un modello concreto per risalire alle prime forme di organizzazione razionale politico-sociale delle comunità umane e insieme l'opportunità di approfondire e articolare l'analisi sulle forme di governo con la innovativa introduzione del concetto «di una dialettica tra i diversi momenti distintivi delle singole forme di governo»: «una dialettica di preponderanza-latenza delle rispettive 'notae', la quale incarna volta per volta le diverse espressioni storiche della compenetrazione tra 'ordo civilis' e 'ordo naturalis'» e da cui deriva «una natura 'mixta' di ogni forma di governo in senso del tutto differente da quello consueto sulla costituzione mista o sulle forme di governo 'temperate'» (p. 215). Nella *Scienza nuova*, come ricorda il Nuzzo, Vico «celebra come non mai la bellezza e la magnificenza delle moderne 'monarchie civili', connesse anche alla loro vasta estensione territoriale, in confronto ai 'piccoli distretti' delle repubbliche aristocratiche, o la serenità, la tranquillità e la sicurezza che esse offrono in confronto ai 'funesti sospetti

delle aristocrazie». Sembra perciò che dinanzi alla comprensione del «natural corso delle cose umane civili», quindi della superiore razionalità espressa dalle «due forme ultime de' governi, che sono umani» — le monarchie e le repubbliche popolari, che possono scambiarsi, ma non tramutarsi «in istati aristocratici, ch'ì soli nobili vi comandino e tutti gli altri vi ubbidiscano» — non vi debba più essere spazio per il «durare» delle repubbliche aristocratiche come quella veneziana (pp. 217 nota 20, 218-219). Nondimeno, osserva acutamente il Nuzzo, il futuro di sopravvivenza delle repubbliche aristocratiche e in particolare di quella veneziana non è necessariamente precluso, sia perché, sul piano teorico, «il naturalismo di Vico è alla fine un naturalismo debole, perché tutto affidato poi alle forze operose e sempre più consapevoli degli uomini, delle comunità umane, un naturalismo che conosce, problematicamente, numerose eccezioni»; sia perché, sul piano della comprensione storica, Vico ha piena consapevolezza delle «conquiste umane raggiunte complessivamente dall'Europa dell'età presente» e del carattere effusivo ed epocale di tali conquiste, per cui della *modernità* «partecipano ormai pressoché tutte le comunità europee e pressoché tutte le sue istituzioni, tanto più quelle conservate con 'soprafina sapienza' nella millenaria storia della repubblica serenissima». Sicché è possibile concludere che «l'immagine di una repubblica veneziana ancora saldamente ancorata alla 'durata' della sua storia millenaria, in ragione della saggia custodia delle sue istituzioni e dei suoi costumi originari, era ancora una componente dell'«immaginario» della cultura storico-politica europea che anche Vico, dopo averla ripensata e riformulata in modo prepotentemente originale, poteva felicemente condividere» (pp. 220-21).

[G. Can.]

18. UBALDO PIZZANI, *Presenze lucreziane nel giovane Vico*, in AA.VV., *Letterature comparate: problemi e metodo - Studi in onore di Ettore Paratore*, Bologna, Pàtron, 1981, pp. 1425-1449.

Pizzani riconsidera il ruolo di Lucrezio nella formazione culturale del Vico e nella maturazione del suo pensiero in epoca precedente alla stesura del *De antiquissi-*

ma *Italarum sapientia*. Viene messa in evidenza una testimonianza ricavabile dall'*Autobiografia* (p. 16 dell'ed. Croce-Nicolini), che dimostra come l'opera di Lucrezio sia stata oggetto di attenta lettura da parte del filosofo, che se ne servì come mezzo per approfondire la sua conoscenza della filosofia epicurea antica, e come spunto per avviare la sua personale rimediazione di tale filosofia — rimediazione che lo condusse alla fine su posizioni completamente opposte. Vengono quindi analizzati gli echi lucreziani presenti nella canzone *Affetti di un disperato* (specialmente i vv. 22-23 = Lucr. II 1150, 1173-74; vv. 24-34 = Lucr. V 1007-10; vv. 43-47 = Lucr. I 4-5). Di notevole interesse sono anche i paralleli individuati nella seconda Orazione inaugurale di Vico: 1. 186 (dell'ed. Visconti) = Lucr. III 74-77; 188 = III 58; 201-204 = IV 1131-34; 209-211 = III 87-90. Altri spunti lucreziani sono individuati in vari passi del *De antiquissima*, anche se con la riserva di base circa la ascendenza diretta al *De rerum natura* o, piú genericamente, alla dottrina epicurea tradizionale.

Il lavoro di Pizzani è meritevole della massima attenzione come esempio di ricerca filologica nel senso piú alto del termine e quanto mai proficua per un reale approfondimento delle conoscenze odierne sulla cultura e la formazione del Vico.

[R. M.]

19. MARIA ADELAIDE RASCHINI, *Storiografia e metafisica nella interpretazione vichiana di Santino Caramella*, in « *Filosofia Oggi* », V (1982), 2, pp. 267-278.

Nel breve articolo ricco di suggestioni interpretative assai fini, l'A. analizza alcuni aspetti della *Metafisica vichiana* del Caramella, mostrando lo spessore teoretico e storiografico dell'opera e del pensiero dello studioso genovese, impegnato a vivere prima che a teorizzare l'« inscindibilità di indagine storica e di approfondimento teoretico » (p. 267).

Dopo aver individuato le premesse teoretico-metodologiche di un discorso volto a garantire, attraverso la « circolarità tra metodo e oggetto », l'unità del « metodo filosofico » ed a superare l'insufficienza (metodica e teoretica) della « identificazione » (crociata) e della « separazione » (pragmatistica) tra storia e filosofia, la Ra-

schini sottolinea come da tale originale prospettiva metodologica e teoretica si sviluppi un nuovo criterio di indagine storiografica (p. 268). Maturato direttamente attraverso la riflessione sulla « metafisica » di Vico e presente come « capacità di conoscenza e insieme di storia », tale criterio emerge, infatti, « quale codificazione metodologica del principio del *verum et factum*, sottolineando, in particolare, il suo aspetto *poietico* che contribuisce a svelare il « carattere » fondamentale dell'opera e della personalità dello studioso, nonché « il significato che Santino Caramella vuol dare non tanto o non soltanto a Vico, quanto al proprio filosofare... » (p. 269). In questa prospettiva la « metafisica » di Vico, letta alla luce di un severo giudizio scientifico ed etico sulle « cadute speculative » del pensiero contemporaneo e sugli esiti scettici o dogmatici dei sempre attuali tentativi di « ripresa » del discorso metafisico a titolo meramente « psicologico » o « esigente » (pp. 270-271), si presenta al Caramella quale elaborazione originale ed acuta di nuove « condizioni sufficienti » a riformare la metafisica classica e moderna (pp. 271-273). Il Vico di Caramella è il Vico che legge Platone ed Agostino, maturando la propria « metafisica » attraverso il confronto critico e « l'oltrepassamento di Cartesio, Spinoza e Malebranche nella direzione di una piú adeguata conoscenza della realtà spirituale » (p. 274). Liberando opportunamente « l'interpretazione del criterio del *verum et factum* dalle tradizionali incomprensioni (di origine « romantica », « positivista », « idealistica » e « teologica ») (pp. 273-275), la riflessione del Caramella sullo « speculare » di Vico raggiunge la centralità del problematico ma ineliminabile nesso tra *mens* divina ed autocoscienza dell'uomo « integrale » che ha *conato* e opera nella « concretezza » del mondo « civile » delle « nazioni »; un nesso quest'ultimo che è, in fondo, nello « speculare » di Vico, quello tra « sapienza » e « metafisica » (pp. 275-278) la quale finisce per rispondere alla metafisica moderna (spinoziana) con l'autorità di quella classica (platonico-agostiniana) (p. 276) così da essere giudicata dal Caramella « esemplare di quel filosofare che ha da esser capace di tradurre la realtà nella riflessione della *mens* » (p. 277), in quanto « *vis speculativa* di eccezionale intensità ».

[F. L.]

20. JÁNOS RATHMANN, *Vico, Herder und Hegel*, in « Deutsche Zeitschrift für Philosophie », (1978) 26, pp. 1294-1297.

Si tratta di una *Bemerkung* piuttosto imprecisa, nella quale l'A. si propone di operare un'indagine circa la « genesi » della filosofia herderiana della storia.

Lo stesso A. si rammarica che la cultura del campo socialista e in generale marxista, si sia occupata solo « sommariamente » delle fonti della filosofia herderiana della storia e si rifà innanzi tutto a due opere nelle quali l'influenza di Vico su Herder è negata, e cioè W. KRAUSS, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin, 1963; e B.M. DREIKE, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz Philosophie*, Wiesbaden, 1973. Krauss, nota l'A., pone Herder in stretto rapporto con l'Illuminismo francese. Con Krauss infatti « l'origine della filosofia della natura e della storia herderiana viene ricondotta in generale alle idee della *französische Aufklärung* ». (p. 1294). Ciò è senz'altro vero per l'A., secondo il quale l'Illuminismo francese ha esercitato una grande influenza su Herder, soprattutto con Diderot e Rousseau. Ma non si può tralasciare il fatto, o perlomeno prendere in considerazione l'ipotesi, ritenuta molto « verosimile », « che le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* vadano ricondotte a un'altra fonte, cioè alla *Scienza Nuova* di Vico ». Egli sostiene quest'ipotesi con due ordini di argomentazioni, il primo « teoretico », il secondo « biografico-filologico ».

L'A. richiama la lettera a Gerning del 1797 in cui Herder parla della « filosofia di Vico, che come Lei sa anche dalle mie *Idee sulla storia dell'umanità* costituisce il mio studio preferito ». (p. 1295). Il fatto che Herder non citi mai Vico nella sua principale opera filosofica non è decisivo, « perché le sue citazioni e osservazioni sono anche per altri riguardi imprecise e incomplete ». È decisiva invece la presenza di *Gedanken* comuni. L'A. sintetizza, per la verità con una certa approssimazione e imprecisione, i punti « in comune » tra Herder e Vico in tre *Gedanken*: « 1. Anche nella storia dominano ordine e necessità, che si manifesta sotto forma di leggi. 2. Le leggi della società sono per i popoli valide in generale (« comuni »), poiché ogni popolo segue la stessa strada. (...) 3. Herder, come anche Vico, formula — in forma mitizzata — una dialettica storica della

obiettiva necessità sociale e della consapevolezza umana, dove stanno da un lato la determinazione soggettiva di mete per l'uomo e dall'altra i risultati effettivi della storia ».

La presenza di Hegel nel titolo della nota è giustificata se non andiamo errati, soltanto dal fatto che secondo l'A. già Vico avrebbe descritto il fenomeno della « astuzia della ragione », « senza però riuscire a fornirne il fondamento ». In Herder invece esso riceve un accento maggiore e viene contrassegnato come legge di natura, e « il concetto di natura possiede in lui un contenuto panteistico ».

L'A. si dilunga (p. 1296) sugli ormai ampiamente noti motivi di ordine biografico che fanno supporre una conoscenza di Vico da parte di Herder. Si ripercorre la vicenda della mediazione operata da Goethe, che, tornando dal viaggio in Italia dove aveva preso conoscenza della *Scienza Nuova*, richiamò su di essa l'attenzione di Herder (Goethe a Herder, 6 marzo 1787, in J.W. GOETHE, *Italienische Reise*, Berlin, 1961, p. 221); e viene inoltre richiamata la 155a delle *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in cui si accenna con precisione a Vico, lettera pubblicata nel 1797, ma scritta sotto l'influsso del viaggio in Italia del 1788-89, nel quale Herder si procurò la *Scienza Nuova*.

La conclusione della nota appare, diciamo così, piuttosto « inquadrata » (pp. 1296 s.). L'A. conclude citando Lukács, che richiamava l'attenzione sul fatto che certe idee vichiane trovano una lontana eco in Hamann, che esprimerebbe in forma mitizzata molti pensieri di Vico. Tuttavia Lukács ritiene difficilmente dimostrabile un legame Vico-Hamann. Comunque, secondo l'A., va tenuta presente l'ipotesi che certe idee vichiane siano venute incontro a Herder già nei suoi anni di formazione attraverso la mediazione di Hamann. Conclusione, contenuta in otto righe, che come si vede ha ben poco a che fare col resto della nota, e che sembra stilata più che altro per citare Lukács.

[G. D. C.]

21. DANIEL ROLFS, recensione di: G. COSTA, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico* (Napoli, Bibliopolis, 1977), in « Forum Italicum », XIII (1979), pp. 417-422.

La recensione si sofferma prevalentemen-

te sui tipi piú importanti di goticismo italiano illustrati nel libro di Costa, dando tuttavia un ampio resoconto del contenuto dell'opera. Essa viene giudicata utile sia per il lettore profano che per lo specialista, in quanto dedicata ad un regno finora poco esplorato del pensiero italiano. Il recensore pone altresí in evidenza la chiarezza dello stile, l'attenzione per i dettagli e la notevole erudizione che caratterizzano questo libro di Costa come i suoi lavori precedenti.

[R.M.]

22. KENNETH SCHELLHASE, recensione di: G. COSTA, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico* (Napoli, Bibliopolis, 1977), in « Journal of Modern History », LI (1979), pp. 317-318.

Presentando il volume di Costa ed elogiandone l'interesse per i piú diversi campi di studio, il recensore mette in luce anche alcune generalizzazioni e imprecisioni nella terminologia usata dall'autore e nell'uso delle citazioni da fonti primarie, osservando che una stesura piú sintetica e puntuale nell'ambito del testo, accompagnata da un piú esteso ricorso all'esposizione di materiali in nota, avrebbe giovato all'economia del lavoro.

[R.M.]

23. ERNST SCHULIN, *Friedrich Meineckes Stellung in der deutschen Geschichtswissenschaft*, in « Historische Zeitschrift », 230 (1980), pp. 3-29.

Nel corso dell'analisi sulla posizione occupata da Meinecke nella scienza storica tedesca l'A. si sofferma sul senso e sulla importanza che Meinecke attribuisce ai termini *Geistesgeschichte* e *Ideengeschichte*. Nel tentativo di chiarire « che cosa vada compreso sotto i termini storia dello spirito e storia delle idee » (p. 10) l'A. svolge una breve rassegna degli « elementi, provenienti dai diversi secoli, che confluiscono nella storia dello spirito ». (p. 11). In questa rassegna è centrale il ruolo assegnato a Vico. Nel 18° secolo la *Kirchengeschichte* e la *kirchliche Dogmengeschichte* si secolarizzarono in *Geschichtsphilosophie*. Questo, dice l'A. « è un cambiamento molto importante per noi ». Ed era stato Vico che aveva attribuito « per

la prima volta lo svolgimento storico alla produzione dell'uomo, piú precisamente: alla produttività dello spirito umano ».

[G. D. C.]

24. GIORGIO TAGLIACOZZO, recensione di: G. COSTA, *Le antichità germaniche nella cultura italiana* (Napoli, Bibliopolis, 1977), in « Renaissance Quarterly », XXXII (1979), pp. 609-611.

25. DONALD P. VERENE, Recensione di F. FELLMANN, *Das Vico-Axiom: der Mensch macht die Geschichte*, in « Journal of the History of Philosophy », XVII, (1979), 4, pp. 471-474.

Tra le recensioni, ormai numerose, al libro di Fellmann (su cui cfr. questo « Bollettino », VIII, (1978), pp. 129-132) va ora segnalata questa di D.P. Verene che ne riassume criticamente le tesi fondamentali.

[F.L.]

26. G. VICO, *Le imprese di Antonio Carafa. Libri quattro pubblicati a Napoli da Felice Mosca 1716*, prima traduzione italiana, introduzione, note a cura di E. De Falco, Napoli, Athena Meditarranea, 1979, pp. 390.

A distanza di circa dieci anni dalla traduzione della *Principum Neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia*, De Falco torna a cimentarsi con il difficile latino vichiano, affrontando l'altra opera storica in latino del filosofo, e cioè i *De rebus gestis Antoni Caraphaei libri quatuor*.

Oltre all'*Avvertenza* (p. 7), nella quale il curatore espone le motivazioni del suo lavoro, il volume comprende: una introduzione divisa in due paragrafi (*Panorama degli accadimenti*, pp. 9-19; *Genesi, imparzialità e coscienza della prassi*, pp. 19-25); la traduzione italiana, arricchita da un considerevole numero di note a carattere prevalentemente storico (pp. 26-380); l'elenco dei principali personaggi dell'opera (pp. 381-384) e infine l'indice dei capitoli dei quattro libri e l'*errata corrigé*.

Come già recita il sottotitolo, si tratta della prima traduzione italiana di questa poco nota e poco fortunata biografia vichiana — anche se meglio sarebbe dire

della prima traduzione completa, dato che, per i capitoli I, II, IX e XI del I libro, si disponeva già della traduzione pubblicata a suo tempo dal Nicolini (in G. Vico, *Opere*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, pp. 973-986), e una parte dei capitoli I e II del medesimo libro era stata egregiamente resa in italiano dal Croce nel suo saggio *G. Vico scrittore di storie dei suoi tempi* (in B. CROCE, *Uomini e cose della vecchia Italia*, serie prima, Bari, Laterza, 1927, pp. 261-264).

L'intento dichiarato del De Falco è quello di « approfondire la conoscenza dell'autore » nel senso della « narrazione storica », a dimostrare che il Vico non era un geniale filosofo « culturalmente isolato »: « il primo teorico dello storicismo non solo era inserito nel rinnovamento culturale dell'epoca... ma era ben addentro alla conoscenza di tutti gli eventi storici a lui contemporanei ». Parafrasando il Nicolini (cfr. la nota all'edizione del *De rebus gestis*, in G. Vico, *Scritti storici*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1939, p. 429), De Falco conclude: « la *Vita di Carafa*, coi suoi quattro libri di pagine latine fitte e folte, presenta uno stupendo quadro d'insieme della storia europea durante un trentennio pieno di avvenimenti, dal 1664 al 1693; le pagine della *Congiura* rivelano un 'Vico uomo napoletano', quelle della *Vita di Carafa* evidenziano un 'Vico uomo europeo' » (p. 7).

L'intento di contribuire con la traduzione alla diffusione di quest'opera, rendendola accessibile ad un vasto pubblico, è lodevole e — va aggiunto — ha certamente comportato per il curatore una fatica immane, sia per le difficoltà della *Latinitas* vichiana, sia per la mole considerevole dell'opera. Più modesti sono stati purtroppo i risultati rispetto all'impegno profuso.

Scritta in un italiano spesso più arduo del latino vichiano, la traduzione risulta faticosissima da leggere; l'elenco dei principali personaggi dell'opera posto in appendice è un inutile elenco di nomi, privo

com'è di ogni riferimento alle pagine in cui il personaggio stesso compare; troppo scarse sono a mio avviso le annotazioni intorno alla composizione dell'opera e ai motivi della sua scarsa fortuna. Va detto infine che, pur non pretendendo di rivolgersi a latinisti, il lavoro del De Falco è pur sempre una traduzione e, come tale, dovrebbe fornire al lettore la possibilità di operare dei riscontri sul testo vichiano: anche a voler riconoscere come metodicamente valido il riferirsi al « testo originale del Vico, pubblicato a Napoli da F. Mosca nel 1716 » (p. 26), sarebbe stato dunque corretto — visto che questa edizione è difficilissima da trovare — rinviare alle ristampe e alle edizioni successive, annotandone ovviamente le differenze rispetto a quella prima del Mosca. In ogni caso, sarebbe stato doveroso avvisare almeno che il Vico stesso tornò sul suo testo edito compilando un elenco di 57 *Emendationes in Historiam Caraphae*, già pubblicate dal Croce, che ne aveva ritrovato l'autografo (cfr. *Bibliografia vichiana*, Napoli, 1904, pp. 111-112), e rifuse per la prima volta nel testo dal Nicolini, nella sua già citata edizione.

Quanto alla traduzione vera e propria, a prescindere dai passi resi in maniera poco chiara o comunque inefficace, abbastanza numerosi sono anche gli errori veri e propri, come dimostrerò nella recensione al volume che uscirà sul prossimo numero di questo *Bollettino*. Nonostante tutto, il lavoro del De Falco — per essere l'unica traduzione dello scritto vichiano, e quindi un necessario punto di riferimento per chi ne tentasse un rinnovato studio complessivo — avrebbe potuto ugualmente considerarsi un contributo importante: a togliergli anche gran parte di questo merito, è tuttavia sopraggiunta, nel 1980, la pubblicazione della traduzione inedita del Nicolini (in G. Vico, *Scritti storici*, tradotti da F. Nicolini, Napoli, Giannini, 1980, pp. 1-292), lavoro di ben altro rigore e *decorum* letterario.

[C. P.]