

GIAMBATTISTA 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 Mediterranea, 1979, pp. 390.

Nella sua « Nota » relativa a *La vita di Antonio Carafa* (in G. VICO, *Scritti storici*, Bari, 1939, pp. 427-437), Nicolini, a proposito della scarsa fortuna conosciuta da quest'opera, scriveva: « bisogna scendere insomma al Tommaseo e al Ferrari per incontrare chi discorra di quel libro ... se non altro per conoscenza di prima mano, e addirittura al Croce per vederlo valutato una buona volta secondo verità e giustizia. Pure, anche oggi, quanti studiosi, anzi quanti vichiani, veri o sedicenti, lo hanno letto dalla prima all'ultima pagina? Così pochi che, a doverarli, sarebbe forse di troppo qualcuna delle dita d'una sola mano » (p. 432). Fino a pochi anni fa, la situazione non era certo mutata, nonostante la grande importanza dell'opera, sia come momento del processo di formazione ideologica del Vico, sia come lavoro storico in sé.

Ciò premesso, va riconosciuto al De Falco tutto il merito di aver dato per la prima volta alle stampe una traduzione italiana di questo scritto, contribuendo in tal modo alla sua diffusione e alla conoscenza di una parte del tutto trascurata della produzione vichiana. Anche a non volersi riconoscere nella sua polemica contro quei non meglio identificati studiosi che « sulla scia di certa storiografia idealistica » hanno continuato « a fare del Vico un grande isolato » (*Avvertenza*, p. 7), anche se è vero, al contrario, che pochi credono ormai all'*isolamento* culturale del Vico, non si può comunque negare che l'attenzione si è prevalentemente rivolta alle opere filosofiche del Vico, mentre poco o nulla si è tenuto conto dei suoi lavori più propriamente storici, e cioè la *Principum Neapolitanorum coniuratio* e i *De rebus gestis A. Caraphaei libri quatuor*. Quest'ultima opera poi — come già annotava il Nicolini — è fra le due non soltanto la più ampia, ma anche storicamente di gran lunga la più importante. Nella *Coniuratio*, infatti, il racconto, pur se inquadrato nella storia dei primi mesi della guerra di successione spagnola, si limita ad « un episodio regionale, anzi municipale ...; per contrario, il *De rebus gestis* ... appare non soltanto una biografia d'un uomo di guerra ... bensì anche e soprattutto un magnifico quadro d'insieme della storia politica d'Europa durante il trentennio folto di fatti grandissimi, che va dal 1664 al 1693 » (p. 429).

E proprio sull'importanza del *De rebus gestis* come documento storiografico, più che sulla sua collocazione nell'universo *in fieri* del pensiero vichiano, sembra voler porre l'accento il De Falco. Quali siano i suoi interessi può desumersi già dall'accenno al « culto della Storia » fatto nella dedica del volume; essi risultano ancor meglio evidenziati nell'introduzione

(con l'ampio paragrafo intitolato *Panorama degli accadimenti*, pp. 9-19) e nel diffuso apparato di note, tutte a carattere prevalentemente storico. L'intento dichiarato è per altro quello di approfondire la conoscenza dell'autore « nel senso della narrazione storica », a dimostrare che « 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 » (*Avvertenza*, p. 7). Quale dimostrazione più evidente della composizione di questo grande affresco storico? Parafrasando (ma senza citarlo) il passo del Nicolini che ho ricordato, De Falco conclude: « di fronte all'unico capitolo di vita provinciale rappresentato dalla Congiura dei principi napoletani, 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' (*ibid.*). Il lavoro del De Falco intende dunque rivolgersi ad un pubblico molto vasto di lettori, comprendente studiosi del pensiero vichiano nei suoi innumerevoli aspetti, studiosi del Vico e di cose napoletane, storici dell'epoca, ecc.: tutti ovviamente agevolati da un testo in italiano, corredato per di più da numerose note esplicative.

Nessuna concessione sembra invece voler offrire il volume a chiunque si interessi di filologia, o quanto meno creda — a ragione o a torto! — che una traduzione debba comunque fornire informazioni sul testo originale. Sicuramente questo pubblico di lettori — per altro ristretto — non interessava il De Falco, e le critiche che in tal senso pur si debbono fare poco toglierebbero al valore divulgativo dell'opera. Senonché, pur avendola letta con attenta curiosità, non posso fare a meno di rilevare che, ancora una volta, il curatore non assolve bene neppure il compito che si è assegnato (cfr. quanto ho scritto a proposito della *Coniuratio vichiana* curata ugualmente dal De Falco, nel saggio *Note esegetiche alla «Principium Neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia» di G. Vico*, in «Giornale Italiano di Filologia», nuova serie V, 1974, 3, pp. 302-327).

Scritta in un italiano spesso più arduo del latino vichiano, con periodi lunghissimi, farciti di principi, gerundi, relative che si accavallano l'una all'altra, la traduzione risulta innanzi tutto faticosissima da leggere. L'*Elenco nominativo dei principali personaggi dell'opera*, posto alla fine della traduzione (pp. 381-384), che avrebbe potuto essere un valido strumento di consultazione, si riduce ad un inutile elenco di nomi (accompagnati da qualifiche esplicative non sempre esatte), privo com'è di ogni riferimento alle pagine in cui i personaggi stessi compaiono; oltre a ciò, ad un confronto con l'*Indice dei nomi* che il Nicolini stampava in appendice alla sua già citata edizione (pp. 447-473), quello del De Falco — prescindendo dal fatto che è limitato ai principali personaggi — risulta in più di un caso incompleto e scorretto. Basti annotare che dei due *Botskai* è ricordato solo *Stefano* (che compare in un unico passo), mentre si tace di *Francesco*; ugualmente, troviamo nell'elenco *Ambrogio Doria* e non *Giambattista*, ben più spesso menzionato dal Vico; dei *Rákóczy*, mancano *Giorgio I*, *Giorgio II* e *Sigismondo*; non viene affatto ricordato il conte *Emérico Thököly*, che pure è una delle figure principali fra i nobili ungheresi ribelli agli Asburgo; *Mattia Corvino*, di cui Vico parla al cap. X del libro II, « re d'Ungheria dal 1458 al 1490 » (come De Falco stesso annota a p. 194 n. 3), diventa nell'elenco un *eroe nazionale ungherese* (p. 383). Senza entrare poi nel merito delle notizie storiche fornite, a giudicare l'esattezza delle quali non possiedo le competenze necessarie, un'osservazione mi sembra vada fatta in merito all'estrema scarsità di informazioni inerenti la composizione del-

l'opera e la sua poca fortuna: scarsità forse casuale, ma che finisce con l'apparire funzionale ad un'interpretazione a mio avviso forzata dell'opera stessa. L'unica informazione al riguardo ci viene dal II paragrafo dell'introduzione (*Genesi, imparzialità e coscienza della prassi*, pp. 19-25), con un breve accenno al fatto che l'opera fu scritta per commissione di Adriano Carafa e pagata 1.000 ducati, « motivo questo che parve poco nobile ad alcuni recensori ».

« In realtà — continua poi il De Falco — messe da parte queste beghe di mestiere, il lavoro ... presenta molti pregi, sia dal punto di vista della bellezza formale ... sia sul piano del contenuto » (p. 20). Niente da eccepire su questa affermazione: come già scriveva il Croce (*G. B. Vico scrittore di storie dei suoi tempi*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, serie I, Bari, 1927, pp. 235-271), l'opera reca fra l'altro o riassume molti documenti originali e « molte notizie che provengono da materiali autobiografici del Carafa stesso », riporta discussioni e giudizi politici, sentenze e riflessioni del Vico (cfr. pp. 260-264), e numerose sono le pagine di splendida prosa latina. Sarebbe forse stato utile ricordare anche che il *De rebus gestis* fu lo scritto vichiano di minor fortuna e che tale sorte fu per la massima parte dovuta alla « nessuna simpatia ispirata dal tante volte più che esoso biografato » (cfr. NICOLINI, *Nota*, cit., p. 430). Sui motivi di questa scarsa simpatia tace il Nicolini, ma, a farsene un'idea, basti leggere il proemio dell'edizione Ferrari (*G. VICO, Opere*, vol. II, Milano, 1835, pp. XVII-XX) o il già ricordato saggio di B. Croce, nella parte relativa appunto alla *Vita di A. Carafa*. « ... poco guerriero e molto politico, non rifiuse nelle spedizioni e nelle battaglie, ma in cambio si occupò assai di opere di finanza e di polizia, e aveva congiunto il suo nome a una delle più crudeli e tristi pagine della storia d'Ungheria ... Il Carafa suscitò ancora brividi di orrore nella memoria degli ungheresi per le stragi di Eperjes. In questa città, occupata qualche anno innanzi dagli imperiali, egli, avendo scoperto nel 1687 la trama di una nuova ribellione, procedette come gran giudice criminale con metodi sbrigativi, accolse per buone tutte le denunce contro la gente benestante, estorse o lasciò estorcere danari con minacce e terrore, ordinò di torturare nei modi più raffinati e atroci i denunziati, condannò a morte e fece eseguire immediatamente le sentenze impedendo i ricorsi di grazia all'imperatore; e aveva perfino innalzato sulla piazza di Eperjes uno stabile palco, una scena per quelle sanguinose rappresentazioni, che rimase famoso col nome di *teatro di Eperjes* » (pp. 252-253). Il Vico, commenta Croce, « protestò di avere eseguito l'opera ... con iscrupolosa osservanza del vero ... Al proposito risponde l'effetto, e proprio al principio del racconto, il Vico non tace il motivo che costrinse il Carafa, giovinetto, a lasciar Napoli per Malta, e del quale da altre fonti non abbiamo notizia: né più né meno che un omicidio ... E non tace tutte le circostanze dei fatti di Eperjes ... L'odio degli ungheresi contro il Carafa è, a più riprese, ricordato e descritto; e del pari le molteplici accuse mosse al suo carattere, alla sua moralità, alle sue capacità ... Alle quali accuse poneva di contro le difese, ma riferendo le parole stesse del Carafa e con l'aria di non pronunziarsi per proprio conto » (pp. 257-259). Collocandosi sulla linea del Croce, anche il De Falco si lancia in un panegirico *del senso di verità e imparzialità storica* del Vico, ma, a testimonianza di ciò, si limita ad annotare che « già nel proemio, l'elenco dei meriti e delle virtù del personaggio è messo subito accanto a quello dei vizi e delle colpe » (p. 21). Riguardo al Carafa, afferma poi che la sua carriera « è costellata di coraggiosi fatti militari, di valorose imprese e, principalmente, di una vasta attività politica, brillante quel nobile, e questi sono i suoi grandi pregi, non tanto sui campi di battaglia, quanto nell'azione diplomatica, intesa ad assicurare agli Asburgo d'Austria il maggior numero di territori col minimo sforzo militare; nell'operato econo-

mico ...; nell'opera di polizia, volta ad individuare e reprimere con metodi spiccioli i vari tentativi di rivolte; nel modo di destreggiarsi con eccezionale avvedutezza tra le popolazioni transilvane ... » (p. 22). E ancora: « attraverso le varie tappe in cui si traduce la vita di Carafa ... non viene mai meno l'avveduta prudenza del protagonista, costantemente impegnato a far prevalere con ogni mezzo l'interesse dello Stato, visto come principio di costruzione autoritaria contro il dirompere di forze disordinate e confuse » (p. 23). Sembra dunque non ingiustificato il sospetto che il De Falco si serva del Vico per avallare in qualche modo il proprio punto di vista politico e che la tanto lodata *imparzialità* del Vico serva di copertura ad un'interpretazione tutta di parte del De Falco stesso. A riprova di questo atteggiamento, vorrei citare la nota n. 9 di p. 170, in cui si legge: « l'abitudine di elevare il palco per le esecuzioni capitali quale duro ammonimento per distogliere sobillatori, capipopolo, demagoghi e oligarchi dalle loro iniziative eversive, facili a sfociare in eccidi e saccheggi da parte della plebe, era un costume ben noto a Carafa in quanto diffuso nel vicereame spagnolo di Napoli; Vico ne parla ne *La congiura dei principi napoletani del 1701*, ne lamenta la desuetudine alla morte senza eredi di Carlo II di Spagna, e rileva come l'esplosione violenta della suddetta congiura baronale sia riportabile anche all'estinzione di quella tradizionale garanzia di ordine pubblico ». Nella *Coniuratio* leggiamo soltanto: *tum vero mihi, praeterita repetenti, haec maiorum exempla obversabantur: quod multiplicata per urbem patibula, suprema regum fata obnunciarent, vel integra principum domo. Id consilium prorex aut non advertit aut asprenavit, tutus animo iustos timores adversante* (G. Vico, *Scritti storici*, cit., p. 309). E che di critica non si tratti, risulta evidente da tutto l'opuscolo, che lascia continuamente trasparire se mai l'ammirazione del Vico di fronte all'operato del vicerè, duca di Medinaceli.

Un'ultima annotazione va fatta riguardo all'edizione latina scelta dal De Falco per la sua traduzione. Pur riconoscendo come metodicamente valido il riferirsi del De Falco al « testo originale del Vico, pubblicato a Napoli da Felice Mosca nel 1716 » (p. 26), sarebbe stato a mio avviso corretto menzionare anche le ristampe e edizioni successive (annotandone, se caso, le differenze più notevoli rispetto a quella prima): anche se non intende rivolgersi a specialisti, una traduzione dovrebbe infatti fornire al lettore la possibilità di confrontarla col testo, mentre ciò diventa estremamente problematico quando il testo stesso risulti pressoché irripetibile, come capita appunto per il *De rebus gestis* nell'edizione del Mosca. Di ben più facile consultazione sono invece sia le due ristampe che il Ferrari ne diede (1835-1852), sia quelle dello Iovene e del Pomodoro (1859), sia soprattutto la diffusissima edizione del Nicolini. A prescindere da questo, sarebbe stato in ogni caso doveroso avvisare che il Vico stesso tornò sul testo edito, compilando un elenco di *57 Emendationes in Historiam Caraphae*: esse, sin dal 1904, vennero pubblicate dal Croce (*Bibliografia vichiana*, Napoli, 1904, pp. 111-112), « che ne aveva ritrovato l'autografo tra le superstiti carte vichiane possedute allora dai De Rosa marchesi di Villarosa » (NICOLINI, *Nota*, cit., p. 433), e vennero poi rifuse nella sua edizione dal Nicolini, il quale avvertiva che « poche sono miglioramenti letterari, le più, correzioni di mende tipografiche; due o tre, restituzioni del testo, reso mutilo da qualcuno di quei salti perpetrati dallo stampatore ». Di ciò non è traccia nelle pagine del De Falco. Ma non basta. Scriveva ancora il Nicolini: « per esempio, a p. 39 dell'edizione originale (e analogamente in tutte le ristampe), era detto che l'arciduchessa Antonia ..., nel passare a nozze con Massimiliano Emanuele di Baviera, rinunciò, a favore del padre (Leopoldo I) a qualunque diritto potesse derivarle dall'eredità materna: *cuius cessionis ignari, rerum publicarum prudentes deflexa specie re-*

novatum Philippi II Hispaniarum regis exemplum coniectabant, qui Isabella Claram Eugeniæ sororem Alberto Austriae archiduci uxorem dedit, et dotis nomine ipsi eiusque posteris perpetuam Belgii provinciae procuracionem demandavit ecc.: passo che, da oscuro, diventa chiarissimo, qualora, conforme la correlativa *emendatio* ..., si legga: *cuius cessionis ignari, rerum publicarum prudentes, quum postea Bavarus ab Hispanis perpetuus Belgii moderator creatus est, deflexa specie renovatum ...* » (pp. 433-434). Il De Falco, che pure afferma di avere eseguito la sua traduzione sul testo edito dal Mosca, senza fare alcun cenno alle *Emendationes*, traduce anche il *quum ... creatus est* (traduzione, p. 62): né la situazione muta se si procede ad un confronto relativo alle altre 56 *emendationes*. Il Nicolini inoltre, riscontrando nell'edizione Mosca una « ventina di errorucci o sviste », attribuibili chiaramente al Vico stesso, non solo provvede giustamente a segnalarli, ma del tutto inopportuno, stampò nel testo da lui edito le relative correzioni: neanche di questo troviamo accenno nel De Falco. Tralasciando quelli di minor conto, sarebbe stato auspicabile trovare almeno annotazioni relative a quei passi che il Nicolini correggeva come portatori di notizie storicamente errate. Alludo in particolare a p. 61, 8, p. 65, 25, p. 229, 14 dell'edizione originale; alla nota di p. 203 e alle note marginali di p. 309, p. 318, p. 498 (*Nota*, cit., pp. 434-435).

A p. 61, 8 dell'edizione Mosca leggiamo *decretum Stephani regis cognomento Hierosolymitani*, che il Nicolini corregge in *decretum Andrea* (p. 45, 8): De Falco, conforme l'edizione Nicolini, traduce « il privilegio di Andrea il gerosolomitano » (p. 76). Ugualmente, l'*Agriae* dell'edizione originale (p. 65, 25), corretto dal Nicolini in *Arvae* (p. 47, 17), scompare nel De Falco, che, ancora una volta, traduce dall'edizione Nicolini (« ad Arva » p. 78). Il *Iobannem Sepusium* di p. 229, 14 (erroneamente, nella sua nota, il Nicolini riporta *Sepusinum!*) che Nicolini sostituisce con *Iobannem Zapoliam* (p. 319, 3), diventa anche nel De Falco « Giovanni Szapoly » (p. 189). A proposito della nota di p. 203, ancora il Nicolini scrive che la data del secondo colloquio dell'agà Maometto col Carafa non è *XVI Kal. aprilis anno MDCLXXXV*, come appunto si legge nella nota vichiana, bensì *MDCLXXXVII* (e così stampa a p. 124 della sua edizione): De Falco riporta la nota medesima alla fine del cap. VII del II libro (n. 1, p. 177), senza nemmeno avvisare che si tratta di una nota vichiana già presente nell'edizione originale, e attribuisce ovviamente al colloquio la data 1687, secondo la correzione del Nicolini. Quanto alle note marginali al testo che si leggono nell'edizione Mosca e che nell'edizione Nicolini vengono stampate sotto forma di sunto all'inizio di ogni capitolo (come già aveva fatto il Pomodoro) « per esigenze tipografiche (*Nota*, cit., p. 437), il De Falco non accenna neppure alla loro originaria disposizione tipografica: le traduce tranquillamente come sommario, accettando per di più le correzioni che il Nicolini, in tre casi, vi apportava. Alludo alle note di p. 309 e p. 318 dell'edizione originale, dove al *Techeli* Nicolini sostituisce *Telechii* (p. 184, 17 e p. 190, 18), e De Falco traduce *Teleki* (p. 243 e p. 251), e alla nota di p. 498. In quest'ultima, Nicolini afferma che, per un errore di stampa, la morte del Carafa vien fatta risalire al 1592; tale data fu poi mal corretta, nelle *Emendationes*, nel 1692, mentre in realtà il Carafa morì il 6 marzo 1693: questa è la data riportata dal De Falco (p. 376).

Se dunque si può considerare poco pratica la scelta di riferirsi ad un'edizione molto rara, precludendo al lettore la possibilità di operare sicuri riscontri fra traduzione e testo, è addirittura madornale che tale 'scelta' si riveli poi nei fatti non seguita: che la traduzione del De Falco si fondi sull'edizione Nicolini mi sembra dimostrato!

E veniamo infine alla traduzione vera e propria. Prescindendo dallo stile.

che potremmo ritenere un tentativo mal riuscito di dare al lettore un'idea della forma latina elaborata dal Vico, ci sia concesso esprimere ulteriori perplessità nel merito del contenuto. Ho preso in esame solo taluni capitoli e precisamente il I, il II, il IX e l'XI del I libro (una cui parziale traduzione era già stata pubblicata dal Nicolini nel volume G. VICO, *Opere*, Milano-Napoli, 1953, pp. 973-986); i capitoli VI e XII del II libro (che trattano rispettivamente della repressione della congiura di Epérjes e della capitolazione di Erlau); i capitoli IX e X del IV libro (riferentisi al periodo in cui il Carafa venne nominato legato imperiale presso i principi e le repubbliche d'Italia). Anche se le difficoltà del testo sono notevoli, come può facilmente intuire chiunque si sia cimentato con la *latinitas* vichiana, gli errori mi sembrano comunque superiori al prevedibile.

Un'annotazione va fatta innanzi tutto in merito all'atteggiamento poco coerente del curatore rispetto alle note apposte dal Vico stesso alla biografia. Come si è già accennato a proposito della nota di p. 203, alcune vengono fatte proprie (cfr. ad es. le note alle pp. 191, 192, 198, 199, 200, 251, 464, 466, 467 dell'edizione Mosca — corrispondenti nell'edizione Nicolini alle pp. 118, 119, 121, 122, 151, 277, 278, 279 — tutte poste dal De Falco nel proprio apparato, alle pp. 169, 170, 207, 358); altre vengono traslasciate del tutto (cfr. ad es. le note alle pp. 10, 12, 14, 91, 95, 128, 133, 475 — rispettivamente, nel Nicolini, alle pp. 15, 16, 17, 61, 64, 81, 83, 285 — con le pp. 37, 38, 39, 96, 98, 118, 120, 360-362 del De Falco); altre ancora inserite direttamente nella traduzione (come quelle di p. 90 e p. 100 — pp. 61 e 66 del Nicolini — leggibili nel testo del De Falco alle pp. 96 e 101).

Un altrettanto poco coerente criterio viene inoltre seguito dal De Falco nella traduzione dei nomi propri, alcuni dei quali vengono modernizzati, altri conservati nella forma latinizzata, e talvolta resi nell'uno e nell'altro modo: *Cassovia*, ad esempio, viene reso sempre con *Cassovia* (e non *Kassa*, o *Kaszsa* o *Kaskow*), ma *Argentoratum* diventa *Strasburgo* e *Edenburgum*, *Soprony*, come *Posonium* è *Presburgo*, *Stringonium Esztergom*; *Varadinum* rimane *Varadino* alle pp. 151, 163, 166, 171, 173, 176, 181, 205, 206, diventa *Gran Varadino* alle pp. 149, 150, 152, è tradotto con *Nagyvarad* alle pp. 117, 133, 138, 193; ugualmente per *Segedinum*, si oscilla fra *Szeged* (pp. 117, 120, 226, 267, 280, 281, 286) e *Seghedino* (pp. 176, 201, 202); *Petervaradinum* è ora *Petervaradino* (pp. 129, 179, 180, 204, 283), ora *Petervarad* (p. 286); *Calavia* mantiene questa forma alle pp. 55 e 57, ma è resa con *Kalau* a p. 112 e con *Calau* a p. 173; *Agria* è sempre tradotto con *Erlau*, tranne che nel capitolo XII del II libro, dove vengono riportate le varie denominazioni di questa città (*Erlau*, *Eger*, *Agria*) e dove troviamo sempre *Agria* (anche se alla p. 206 del medesimo capitolo ricompare improvvisamente *Erlau*); *Iaurinum* è *Raab* nella prima parte del libro (alle pp. 83, 84, 85) e *Gyor* nella seconda (pp. 174, 193); *Neosolium* infine è sempre tradotto con *Neubausel*, salvo che a p. 88, dove, per un banale errore di trascrizione — così presumo — troviamo *Raab*.

Riguardo ai capitoli esaminati, in quelli del I libro non si riscontrano grossi errori, se si eccettua un *passim* (p. 11, 14) tradotto con *successivamente* (p. 38, 6), anziché *più volte* (come giustamente traduceva il Nicolini, p. 974); un *patria charitate* (p. 11, 16-17), che diventa *per amor di patria* (p. 38, 7), anziché *per amore paterno* (come il contesto suggerisce e come già interpretava il Nicolini); *l'expeditus agebat* di p. 131, 19, malamente tradotto con *operava libero* (p. 119, 33), laddove Nicolini interpretava giustamente *operava senza difficoltà* (p. 985) o, meglio ancora, *con rapidità* (come leggiamo nella sua traduzione inedita pubblicata recentemente a cura di G. Cassandro: cfr.

G. VICO, *Scritti storici*, tradotti da F. Nicolini, Napoli, 1980, p. 79). Vorrei ricordare ancora il *sine ullis gulae inritamentis* di p. 101, 22-23, che De Falco traduce *senza alcun cibo piccante* (p. 101, penultima riga) anziché — come l'espressione è solitamente usata e come il contesto richiede — *senza sollevare punto la gola* (cfr. Nicolini, p. 981); passi resi inefficacemente sono quelli di p. 18, 18-20 (*Innumeri ... occidere*) e p. 97, 8-10 (*Hinc ... aestimentur*), corrispondenti nel De Falco alle pp. 43, 7-8 e 99, 26-28, per i quali mi sembra da preferire l'interpretazione che già ne dava il Nicolini nella sua prima parziale traduzione (pp. 976 e 978). Chiaramente errori di stampa sono lo *spectatae virtutis* (p. 100, 14-15) che diventa di un *valore privato* (p. 101, 14), anziché *provato*, e il *triginta millia* di p. 129, 24-25, reso con *tremila* dal De Falco (p. 118, quartultima riga); un errore di stampa (forse il *che* al posto di un *e!*) va supposto anche nel passo di p. 119, 3-6 del De Falco, che altrimenti risulta incomprensibile.

A p. 102, 13 leggiamo *una urbanarum in castris cura*. Il De Falco, come già il Nicolini (p. 981), traduce: « nell'accampamento una sola era la preoccupazione delle donne di origini cittadine » (p. 102, II sgg.). La traduzione è a mio avviso errata, e di ciò si accorse il Nicolini stesso, se è vero che nella traduzione inedita sopra citata corresse giustamente: « una sola, fra le cure cittadine, assicurata nel campo: tenere pulito e ben riparato dalle intemperie il soldato » (p. 65).

In alcuni passi è invece migliore la traduzione del De Falco rispetto a quella che il Nicolini ne dava già nel 1953 e che ritroviamo pressoché invariata nella traduzione pubblicata postuma: mi riferisco in particolare alla p. 17, 18-22 (*Unde ... praecepta*) e alla p. 132, 8-12 (*funera ... aemulatio*), corrispondenti nel Nicolini alle pp. 976 e 985 della traduzione parziale e alle pp. 20 e 79 di quella 'inedita' (cfr. De Falco, p. 42, 26 sgg. e p. 119, 25 sgg.).

Se questo è il quadro che si può avere dalla lettura dei capitoli I, II, IX e XI del I libro, per i quali il De Falco disponeva comunque di un riferimento (ma egli non cita mai la traduzione parziale del Nicolini, già nota, come sappiamo, da tempo) diversa appare la situazione per gli altri capitoli esaminati. Va da sé infatti che è molto più agevole affrontare una traduzione dove sia possibile fondarsi in qualche modo su un'altra, anziché quando la traduzione sia tutta da 'inventare', l'interpretazione tutta da dare. Anche a tralasciare gli innumerevoli passi resi in maniera poco chiara o quanto meno inefficace, gli errori sono in numero notevole. Mi limiterò dunque a noverarne alcuni, per i quali — senza discuterli singolarmente — mi sembra sufficiente il rinvio alla più corretta traduzione del Nicolini (G. Vico, *Scritti storici*, tradotti da F. Nicolini, cit.). Per facilitare il raffronto col testo latino, fornirò il rimando sia all'edizione Mosca che all'edizione Nicolini del '39.

Relativamente al cap. VI del II libro, si riscontrano errori nei seguenti passi:

- | | |
|--|--|
| — p. 194, 16-20 (Nic. p. 120, 3 sgg.): | <i>Sed postulare ... plectantur ...</i> |
| De Falco, p. 164, ultima riga sgg.: | Orbene ... con degno supplizio ... |
| Nicolini, p. 114, 22 sgg. : | Appunto per questo ... delle loro colpe. |
| — p. 196, 21-22 (Nic. p. 121, 3) : | <i>unde ... stipendia.</i> |
| De Falco, p. 166, 6-7 : | onde ... ai soldati |
| Nic., p. 115, 20 : | e prestare ... difficile. |
| — p. 198, 3-7 (Nic. p. 121, 26 sgg.) : | <i>itaque ... posuerit.</i> |
| De Falco, p. 166, 33 sgg. : | con modi infami ... palco funebre |

- Nic., p. 115, ultima sgg. : tratta ignominiosamente ... il patibolo.
- p. 198, 16-23 (Nic. p. 122, 1 sgg.) : *Igitur ... indulturum.*
De Falco, p. 167, 3 sgg. : Faccia portar via ... di tale accusa.
- Nic., p. 116, 10 sgg. : Facesse, dunque ... reati di maestà.
- p. 199, 5-8 (Nic. p. 122, 8 sgg.) : *postulasse ... vincula ...*
De Falco, p. 167, 11 sgg. : Aveva chiesto ... aveva provato il carcere.
- Nic., p. 116, 19 sgg. : Aveva chiesto ... in ceppi.
- p. 200, 22-24 (Nic. p. 123, 6 sg.) : *nam multa ... pervenire.*
De Falco, p. 168, 5 sgg. : spesso, infatti ... le conduceva.
- Nic., p. 117, 10 sgg. : Spesso ... natura.
- Per il capitolo XII, sempre del II libro, rimando ancora ai passi:
- p. 245, 12-13 (Nic. p. 148, 15 sg.) : *ad tributa ... Comitatus.*
De Falco, p. 202, 18 sg. : costringevano ... paesi vicini.
- Nic., p. 144, 9 sg. : o anche ... del vicinato.
- p. 247, 5-10 (Nic. p. 149, 11 sgg.) : *Turcae ... deligitur.*
De Falco, p. 203, 12 sgg. : e in verità ... dell'esercito.
- Nic., p. 144, 10 sgg. : E invero ... combattivo.
- p. 247, 18-20 (Nic. p. 149, 21 sg.) : *et tamen ... perferebant.*
De Falco, p. 203, 22 sg. : e così ... la fame.
- Nic., p. 145, 4 sgg. : E sì che ... stomachevole!
- p. 248, 23-249; 6 (Nic. p. 150, 7 sgg.) : *Malit ... iubet.*
De Falco, p. 204, 6 sgg. : Preferisce ... suo legato.
- Nic., p. 145, 28 sgg. : Stando così le cose ... mio plenipotenziario.
- p. 249, 25-250, 2 (Nic. p. 150, 26 sgg.) : *Pauci aliquot ... orant.*
De Falco, p. 204, 29 sgg. : Pochi ... avversità.
- Nic., p. 146, 3 sgg. : Solamente pochi ... forti.
- p. 252, 21-23 (Nic. p. 152, 9 sg.) : *ut ... consulat.*
De Falco, p. 206, 4 sg. : affinché ... sul giusto.
- Nic., p. 147, 11 sg. : perché ... saggezza.

Nel capitolo IX del IV libro sono ad esempio mal tradotti i passi di p. 465, 12-14 (Nic. p. 277, 33 sg.: *quam si ... prodit*) di p. 469, 3-6 (Nic. p. 279, 24 sgg.: *Novellariae Comes ... immunem*), rispettivamente — nel De Falco — alle pp. 353, 32 sgg. (*amministrandola ... guerra confederata*) e 355, 15 sgg. (*Il conte ... della chiesa*) e — nel Nicolini — alle pp. 267, 29 sgg. (*E invero ... punto vitale*) e 269, 19 sgg. (*Il conte ... immuni da quel peso*); è inoltre omesso l'*Augustae Domui obsequentissimam* di p. 468, 17-18 (Nic. p. 279, 16) alla p. 355, 6 del De Falco.

Per dare infine una testimonianza del modo di tradurre del De Falco, anche quando non incozza in veri e propri errori, vorrei soltanto riportare l'inizio del capitolo X, sempre del IV libro. Scrive il Vico: «*Turbatores inii et impeditores a potentioribus Italiae Reguli et Genuensi Republica amfractus rerum*». Nel De Falco si legge: «Carafa affronta gli inestricabili raggiri dei più potenti principi d'Italia e della repubblica di Genova». Senz'altro più rispondente al testo e più bella è, ancora una volta, la traduzione del Nicolini: «Le cose diventarono più burrascose e aggrovigliate quando il Carafa si trovò di fronte principi più potenti e la repubblica di Genova».

Solo poche parole di conclusione. Il lavoro del De Falco è stato pubblicato nel 1979: era, allora, la prima ed unica traduzione completa dello

scritto vichiano e quindi utile punto di riferimento per chiunque volesse accostarsene alla lettura o tentarne un rinnovato studio complessivo. Tale privilegio è durato purtroppo il breve spazio di un anno: la pubblicazione, nel 1980, dell'inedito nicoliniano ha tolto alla traduzione del De Falco anche gran parte di questo merito, imponendosi all'attenzione, sia per la migliore interpretazione di innumerevoli pagine, sia perché — al di là di qualche pecca — è quanto meno in grado di offrire una lettura molto più piacevole e stimolante. È pur vero che, in relazione a taluni brevi passi male interpretati dal Nicolini, utili suggerimenti ci vengono dal testo del De Falco; ma essi — almeno nei capitoli da me esaminati — sono in numero talmente ridotto da risultare pressoché irrilevanti. Credo dunque che per un solo aspetto, rispetto a quella del Nicolini, possa raccomandarsi la pubblicazione del De Falco, e cioè l'ampio apparato di note: su di esse, dato il loro carattere, il giudizio va lasciato agli storici.

CLAUDIA PANDOLFI

GIAMBATTISTA VICO, *Neue Wissenschaft, Auswahl, Übersetzung und Einleitung* von Ferdinand Fellmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981, pp. 95.

Ferdinand Fellmann è ormai un nome noto tra quegli studiosi tedeschi che, nel corso dell'ultimo decennio, hanno maggiormente contribuito ad una nuova, e più criticamente fondata, stagione degli studi vichiani (sia consentito, per un complessivo panorama della ricerca vichiana in Germania, di rinviare a G. CACCIATORE e G. CANTILLO, *Materiali su «Vico in Germania»*, apparso nel n. XI (1981) di questo «Bollettino»). A riprova di tale interesse viene ora questa antologia che Fellmann ha curato per la serie dei «Texte» della prestigiosa casa editrice Klostermann.

La scelta dei passi che il filosofo dell'Università di Münster ha operato è significativa perché raccoglie quelle parti dell'opera vichiana più «teoreticamente» concentrate e fondanti i luoghi essenziali dell'itinerario filosofico di Vico. Non si tratta, dunque, di un'edizione «abbreviata», bensì di una scelta esplicitamente volta a dare risalto a quegli aspetti dell'opera vichiana che maggiormente possano consentire un'accesso ad essa, anche in relazione all'attuale *Bildungshorizont*. Si comprende, allora, come la stessa «selezione» antologica costituisca, per così dire, già una presa di distanza dai canonici passaggi che hanno di solito accentrato l'interesse degli interpreti (quelli filologici e quelli della filosofia della storia), preferendo ad essi i temi della «teoria della scienza» e della «antropologia storica» (cfr. *Bemerkungen zur Auswahl und Übersetzung*, p. 92). Al lettore tedesco, dunque, Fellmann offre la traduzione della sezione terza (*De' Principi*) e della sezione quarta (*Del metodo*) del libro primo; della sezione prima (*Metafisica poetica*), della sezione seconda (*Logica poetica*) e del cap. VII (*Ultimi corollari d'intorno alla logica degli addrottinati*) di questa stessa sezione; e, infine, della *Conchiusione dell'opera*.

L'introduzione dello studioso tedesco (*Vico und die Macht der Anfänge*) costituisce un ulteriore tassello che va a consolidare una complessiva ed originale tesi interpretativa iniziata col libro del 1978 (*Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*) e sviluppata, poi, in alcuni saggi: *Vicos Theorem der Gleichursprünglichkeit von Theorie und Praxis und die dogma-*

tische Denkform (« Philosophisches Jahrbuch », LXXXV, 1978, pp. 259-273); *Ist Vicos « Neue Wissenschaft » Transzendentalphilosophie?* (« Archiv für Geschichte der Philosophie », LXI, 1979, pp. 68-76); *La teleologia storica in Vico e in Kant* (« Bollettino del Centro di Studi Vichiani », XI, 1981, pp. 96-111). Il motivo ermeneutico fondamentale — cioè quello di sottrarre Vico a una serie di interpretazioni che ne hanno fatto l'antesignano di ogni fondazione storico-razionale del mondo — che, nel libro, aveva condotto Fellmann a porre l'accento sui momenti pre-logici e pre-razionali dell'attività umana (e a porre in discussione, dunque, tutta la consolidata impostazione che ha collocato l'assioma dell'uomo che « fa » la storia alle origini della storicizzazione della ragione e della prassi politica) e, in questo saggio, a ribaltare il tema della « genesi », degli « inizi », intendendo con esso non più la ricerca, tipica d'ogni filosofia della storia, del certo ed indiscutibile punto d'avvio del processo storico, si presenta come tentativo di « spostamento » del luogo di fondazione dell'autonomia creativa dell'agire storico-sociale al di qua della soglia delle tradizionali forme concettuali della razionalità scientifica. Cosicché, la posizione di Vico non sopporta assimilazioni « postume » agli schemi dell'« ottimismo » principio dello sviluppo, proprio della *Ideengeschichte*, o dell'illuministico modello del necessario processo « dal mito al logo ». « La 'Scienza Nuova' si può leggere come dimostrazione della presenza e insuperabilità del mito nel mondo sociale » (p. 2). E, tuttavia, sussiste — ad avviso dell'A. — una sorta di « doppio senso » che fa oscillare il pensiero storico di Vico tra lo spregiudicato riconoscimento degli « inizi » del mito e la riproposizione del « mito » degli inizi. La grandezza e, al tempo stesso, il limite dell'opera di Vico sarebbero, così, motivi che potrebbero spiegare — anche se non può sfuggire l'eccessiva schematicità del ragionamento — l'utilizzazione della filosofia « politica » vichiana tanto in chiave progressiva che conservatrice.

Il Fellmann, come si è detto, non riduce il tema vichiano dei « principi » a un mero grado anticipatore delle più tarde filosofie della storia. Se, da un lato, la visione del mondo storico si allarga fino a comprendere gli orizzonti mitici e pre-razionali, rompendo, in tal modo, gli angusti confini d'ogni sostanzialismo dualistico, dall'altro, l'esigenza di una dimensione « scientifica » viene rivendicata anche per la storia, mostrando, così, non certamente l'estraneità ma l'appartenenza di Vico — ipotesi questa già sostenuta in area tedesca dalle ricerche di Stephan Otto e Helmut Viechtbauer (i cui contributi abbiamo segnalato e discusso nei nn. IX, X, XI di questo « Bollettino ») — ai momenti di più significativa trasformazione dei contenuti teorici ed epistemologici del pensiero moderno. L'aspirazione alla « scientificità » della storia non si rivela solo nella trasposizione di un apparato terminologico (assiomi, postulati, corollari, definizioni) all'analisi delle basi antropologiche e « psicologico-sociali » della costruzione storica. Sollevare la storia al « rango di scienza » significa — e ci pare questo l'aspetto più interessante e « moderno » dell'interpretazione di Fellmann — ritrovare una possibilità di comparazione delle proposizioni, logicamente « prime », della scienza con i fenomeni, cronologicamente « primi », della storia. « Sulla base del principio che 'l'ordine dell'idee deve procedere secondo l'ordine delle cose' (capov. 238), per Vico, scienza storica come conoscenza dei principi, significa la costruzione di una coerenza tra genesi e validità, dal momento che la storia umana rappresenta un processo che ha prodotto i principi della sua ricostruzione anche successivamente » (pp. 5-6).

Ma il tema dei « principi » non è stato esente, osserva giustamente Fellmann, da equivoci e fraintendimenti. Così il capov. 331 (il ritrovamento dei « principi » del mondo civile « dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana ») non può essere interpretato nel senso che i principi della

storia si lascino rinvenire solo nell'itinerario dell'autoriflessione dello spirito. L'analisi « psicologica », afferma l'A., può riferirsi alle « forme del pensiero » e non certamente ai contenuti; cioè a quelle forme le cui « originarie oggettivazioni hanno prodotto le istituzioni delle prime culture », che la moderna etnologia ha designato come forme della mentalità primitiva. Proprio in questa distinzione tra forma e contenuto delle « oggettivazioni » risiede la precisa funzione che Vico assegna ai limiti del processo di autocomprensione, in un senso, però, del tutto diverso da quello che, nell'ambito idealistico della filosofia hegeliana dello spirito, doveva assumere la « riflessione » come modello della conoscenza storica. Con Vico il problema dell'autocomprensione dello spirito rientra nell'orizzonte del concetto di « misura », di « istanza di controllo » a cui rapportare i contenuti dell'empiria storica. « Soltanto quelle oggettivazioni dello spirito, che, nella riflessione, sono adeguate alle forme del pensiero storicamente rinvenute, possono essere accolte come autentici principi del mondo storico. Questa verifica dei contenuti tramandati, ma non la produzione dei contenuti stessi, è ciò che l'autocomprensione dello spirito può oggettivamente offrire per la conoscenza della realtà storica » (p. 7). Nella *Scienza nuova* vi sarebbe — secondo Fellmann — una sorta di sovrapposizione tra una *Kulturgeschichte* comparativa e un tentativo di fondazione gnoseologica che sarebbe stato, almeno così crede l'A., eccessivamente amplificato da alcune recenti interpretazioni della filosofia di Vico in senso trascendentale-geometrico. Il Fellmann, in sostanza, ripropone anche in questa introduzione la sua tesi di fondo: la messa in discussione di un Vico sostenitore di una concezione della costruibilità « razionale » della storia e della prassi umana. Una tale messa in discussione ha aperto un serrato dibattito in area culturale tedesca che mostra — al di là dei torti o delle ragioni ascrivibili alle diverse impostazioni — quale salto qualitativo abbia compiuto la critica vichiana nell'ultimo decennio.

Abbiamo già in altre occasioni rilevato come una linea di lettura « trascendentale » della filosofia di Vico non debba essere intesa come riproposizione del vecchio vizio di voler individuare alberi genealogici che sostituiscano forzate gerarchie (Vico-Hegel-Neoidealismo) con altrettanto insostenibili ascendenze e dipendenze (Vico-Kant-Husserl). Piuttosto in essa si può scorgere un tentativo di ridefinire in termini meno astrattamente immediati il nesso *verum-factum*, attraverso la significativa correlazione tra *topica* come capacità di incidenza dell'umana *inventio* e una metodicità fondante della ragione. Csicché — come ha anche recentemente sostenuto Stephan Otto (cfr. il n. XI di questo « Bollettino ») — non si tratta di riportare Vico a Kant, quanto piuttosto, di utilizzare (a partire dalla medesima esigenza che accomuna Vico e Kant: la ricerca di una garanzia di fondazione critica del sapere storico in quanto ambito specifico dell'attività umana) l'allargamento della prospettiva vichiana dal pensiero della storia alla sua produttività e creatività in una chiave, più che kantiana, post-kantiana, cioè nella chiave dei tentativi della filosofia novecentesca di ritrovare nella storicità dell'apriori empirico la possibile coniugazione di analisi e sintesi.

Ma se lo stato della « controversia » su questo rapporto Vico-Kant va al di là di alcune forzature polemiche (ad esempio la schematica attribuzione a Vico — e qui ci sembra fondata la critica di Fellmann — di un concetto di costruibilità della storia sulla base della mera congruenza tra colui che fa la storia e colui che la conosce), resta, comunque, tutta in discussione la problematica del senso che deve assumere il rapporto tra Vico e i punti più elevati delle moderne filosofie e teorie della scienza. Così, ad esempio, in questa discussione si delinea un ulteriore tema cruciale quale quello del significato della polemica anticartesiana di Vico. Ed anche su tale tema vi è in atto una

vivace discussione tra gli studiosi tedeschi: ch  se, per Fellmann, al di l  della critica esplicita, resta un evidente livello di dipendenza di Vico dal razionalismo cartesiano, tanto che la fondazione razionale della fisica nella forma di una metafisica della natura (Cartesio) corrisponderebbe alla metafisica dello spirito umano fondata sulla storia ideale eterna (Vico), per altri studiosi (cfr. H. VIECHTBAUER, *Giambattista Vicos Theorie der Naturerkenntnis*, in *Sachkommentar zu Giambattista Vicos «Liber Metaphysicus»*, hrsg. v. S. Otto u. H. Viechtbauer unter Mitarbeit v. D. Lachterman u. N. Potenstreich, München, 1984) la polemica vichiana metterebbe in discussione non soltanto il « concetto metodico della conoscenza chiara e distinta » ma anche lo stesso fondamento gnoseologico della fisica. Al di l  del puntuale riscontro che Fellmann pone in essere tra alcune sezioni dei *Principia Philosophiae* (III, 44; II, 22; III, 4; III, 47) e una serie di capoversi della *Scienza nuova* (114, 264, 359) e che andrebbe discusso in una sede pi  appropriata, resta in noi il dubbio di una troppo rigida comparazione tra Vico e Cartesio, l  dove, ad esempio, il dualismo sostanzialistico cartesiano   messo in discussione proprio da un concetto della « metafisica » vichiana nel quale la « visione di Dio », che s'estende alla totalit  del mondo naturale come di quello « civile »,   contemplata attraverso il « mondo delle menti umane ». Da questo punto di vista continua ad essere almeno problematico un rifiuto definitivo di una possibile interpretazione trascendentale, proprio a partire da quei passi che dovrebbero, al contrario, dimostrare la mera traduzione della fatticit  della storia alla storia eterna. Lo stesso problema del « cominciamento », allora, non pu  essere separato dall'inizio del « ragionamento », cio  dall'avvento della metafisica « siccome quella che va a prendere le sue prove non gi  da fuori ma da dentro la modificazione della propria mente di chi la medita, dentro le quali, come sopra dicevamo, perch  questo mondo di nazioni egli certamente   stato fatto dagli uomini, se ne dovevan andar a trovar i principi » (capov. 374).

E tuttavia in Vico, secondo il Fellmann, l'ambivalenza della logica dell'« inizio » e la stessa fondazione metafisica della scienza del mondo sociale non costituiscono un ostacolo per l'evoluzione della filosofia della storia. Anzi Vico precorre una secolare « equivocit  » che   quella che attanaglia l'intero corso del *Historismus* del XIX secolo, dove il rifiuto del positivistico ricordo alla gerarchia dei principi s'intreccia con la straripante « ermeneutica del principio assoluto » (p. 14). Malgrado ci , resta l'essenziale lascito della « considerazione filosofica della storia » in Vico. I tre principi del mondo storico — religione, famiglia, sepolture — non vengono concepiti soltanto come forme dell'organizzazione esteriore della societ , ma anche come espressioni concrete di idee etiche. Ci  dimostra — commenta Fellmann — come la realt  storica, per Vico, non sia mai indifferente alla teoria, ma si debba concepire, invece, come « mondo di mondi di senso ». Una tale posizione rafforza, ovviamente, il rifiuto d'ogni antropologia sostanzialistica e d  luogo a rilevanti conseguenze sul concetto dell'agire storico. La prima   che il soggetto dell'agire storico si configura in Vico non come una volont  che pone a se stessa dei fini, ma come uno « spirito produttivo » che coinvolga non soltanto l'aspetto conoscitivo dell'attivit  umana ma anche quello del « sentire ». « Risultato dell'attivit  dello spirito sono dunque rappresentazioni che orientano l'azione, attraverso cui le stesse azioni arbitrarie dell'uomo vengono guidate all'interno di una generale direzione » (p. 17). Ma anche a tal proposito Fellmann fa intravedere un livello di eccessivo problematicismo nella sua interpretazione, dal momento che pi  che immettere Vico — con tutte le ovvie prudenze filologiche — lungo un asse che si saldi alla moderna tematica della tensione tra idealit  trascendentale della norma e concretezza particolare dell'azione

storica, lo riconduce al modello gnoseologico della scolastica. Cosicché, in Vico, la produttività dello spirito umano si avvicinerrebbe al procedimento secondo il quale le cose imprimono all'intelletto umano la forma attraverso cui esso le conosce. Tuttavia l'affermazione che in un primo momento sembra coinvolgere l'intera concezione vichiana del nesso *verum-factum* viene opportunamente ristretta da Fellmann al concetto « poetico » dell'azione, così che l'implicazione di una tale teoria gnoseologica si restringerebbe all'attività dello spirito pre-scientifico e alla mentalità « primitiva ». E che possa ciò in tal senso intendersi è dimostrato dalla seconda importante conseguenza che Fellmann fa discendere dalla sua lettura del principio « antropologico » del pensiero vichiano. Quando la *Scienza nuova* — scrive l'A. — avanza la pretesa di porsi come « una storia dell'*umane idee*, sulla quale sembra dover procedere la metafisica della mente umana » (capov. 347), sotto il termine « idee » bisogna innanzitutto considerare le rappresentazioni della « ragione pratica ». Di qui scaturisce la terza conseguenza: la *Scienza nuova* come « *filosofia dell'autorità* ». Fellmann introduce qui uno dei più interessanti ed anche convincenti aspetti della sua *Vico-Deutung*. Il richiamarsi di Vico alla genesi storica del diritto dai costumi e dalle consuetudini dei popoli, più che essere valutato nei termini di un improbabile opporsi all'ipotesi giusnaturalistica moderna della fondazione razionale della « obbligazione sociale », deve essere considerato come un rifiuto del « costruttivismo politico » di Hobbes, la « grande sfida » — secondo Vico — alle teorie umanistiche dello Stato e della società. Ma proprio questa conclusione conduce Vico a respingere una considerazione « volontaristica » del diritto e dello Stato in nome non certo di una visione statica e « conservatrice » della naturalità storico-teleologica dell'uomo, ma proprio di quella preoccupazione tutta moderna, inaugurata da Kant, di fissare come « istanza mediatrice » tra l'azione umana e il corso naturale delle cose il ricorso a un principio di conformità tra la norma e la storia. Ovviamente se Fellmann qui coglie le vicinanza tra Vico e Kant, ciò non toglie che egli rimanga convinto anche della presenza di forti distanze tra i due autori, specialmente là dove l'istanza mediatrice tra corso naturale e storia viene a cadere con l'irrompere — in Kant — della problematica dell'autonomia del volere e della soggettività in quei termini che appaiono ancora assenti nella filosofia di Vico (su ciò cfr. il saggio di Fellmann apparso nel n. XI di questo « Bollettino »).

Acquista così un senso la definizione della *Scienza nuova* come « teologia politica della storia ». Il problema dell'« insicurezza » e della paura è all'origine di quel principio di « autoconservazione » come fonte del potere, che, tuttavia, non misura la sua effettività in una relazione astratta con un *prins* metafisico, ma, pur sempre, con la concreta genesi storica. « In tal modo la legittimazione vichiana dell'inizio naturale unisce per sempre l'idea della storia ai principi dell'autoconservazione e della paura della morte che vengono concepiti come le due grandi forze formatrici di storia » (p. 20). Ma è proprio lungo questo itinerario di comprensione della natura storico-sociale dell'uomo che riaffiora — secondo la tesi di Fellmann — la « doppia » valenza degli « inizi ». Perché, se, da un lato, Vico s'opponesse al costruttivismo politico e al razionalismo meccanico-individualistico, sostenendo l'impossibilità di una definizione del singolo individuo senza collegarlo al gruppo sociale (e in ciò consiste, secondo l'A., lo specifico contributo di Vico alla « filosofia sociale » dell'illuminismo) dall'altro, si paleserebbe un'incapacità di riconoscere, accanto all'elemento della costituzione sociale del mondo storico, quello dell'autodeterminazione del volere. Di conseguenza — conclude Fellmann — se la filosofia della storia di Vico riesce a « dominare » gli inizi, ne viene, a sua volta, « dominata », dal momento che l'idea di uno sviluppo storico delle forme di pote-

re approderebbe, in Vico, soltanto ad una mera umanizzazione del « dominio » ma non al suo subordinarsi all'autonoma determinazione universale della volontà giuridica. Insomma, la *Scienza nuova* s'arresterebbe alle soglie di una funzione critico-soggettiva della storia che deve essere capace di emanciparsi, nel suo autonomo autoriconoscersi, non soltanto dalla natura ma dalla storia stessa.

Anche questa è un'ipotesi che andrebbe più a lungo discussa e che coinvolgerebbe tutto il senso dei secolari nessi tra razionalismo e storicismo e dei complicati passaggi e reciproci percorsi tra filosofia critica della storia e trasformazioni del tardo giusnaturalismo razionalistico. Tuttavia, non v'è dubbio che Vico rappresenti — per sottolineare un punto di consenso con la tesi di Fellmann — una tappa obbligata nel processo di « trasformazione » dell'assolutismo hobbesiano verso gli approdi della filosofia della storia di Kant, il cui modello di passaggio dalla « natura » alla « cultura » potrebbe essere riletto proprio alla luce della costruzione vichiana degli « inizi ». « La filosofia della storia di Kant non è inferiore in nulla, in quanto a realismo, a quella di Vico. Dinanzi all'ottimismo delle concezioni illuministiche, Kant insiste sull'eteronomia come legge della realtà storica. Ma, a differenza di Vico, ciò non gli impedisce di accogliere il principio dell'autodeterminazione della volontà come idea nella sua costruzione della storia. Il campo di tensione tra realtà e idea è stato da Kant determinato come lo spazio in cui la storia appare come compito infinito » (p. 23).

Tutto il complesso di nodi interpretativi connessi alla lettura di Fellmann — quali che possano essere i motivi di dissenso — confermano, tuttavia, la necessità di liberare la ricerca sul filosofo napoletano da categorie che si limitino soltanto o agli aspetti filosofico-trascendentali e gnoseologici o a quelli di critica della cultura e linguistico-ermeneutici o, ancora, a quelli politico-giuridici. L'esigenza di una complessiva prospettiva interpretativa reca con sé anche la possibilità di guardare alla *Scienza nuova* come avvio di quella « sfida » che la filosofia della storia ha ingaggiato col razionalismo moderno e a Vico come a un autore che ha consentito di « ricostruire l'orizzonte delle possibilità storiche entro cui si è formata la realtà storica della moderna filosofia della storia » (p. 25).

Per quanto concerne la traduzione del testo, essa è resa con fluidità e scrupoloso rispetto, per quanto può consentire la resa dello stile vichiano in una lingua moderna. Anzi c'è da osservare che il Fellmann, in qualche punto, riesce ad integrare con scelte terminologiche più incisive e sensate la pur benemerita traduzione di Auerbach. Qui, ovviamente, possiamo limitarci solo a qualche rapido esempio: « principli » è reso con « Prinzipien » e con « Grundlagen »; più significativamente « mondo civile » è tradotto con « gesellschaftliche Welt » là dove Auerbach traduceva con « historische Welt »; così l'espressione « teologia civile ragionata della provvidenza divina » è tradotta con « vernünftige Theologie der göttlichen Vorsehung in der Gesellschaft », là dove, nel testo di Auerbach, si legge « in der Geschichte »; più fedelmente, nel capov. 350, « vita socievole » è resa con « gesellschaftliches Leben » mentre Auerbach prevedeva « Gemeinschaftsleben »; nel capov. 342 la « dimostrazione di fatto storico della provvidenza » è tradotta con « Beweis » e non col più impegnativo « Begründung »; il termine vichiano « favola » che Auerbach ora traduceva con « Fabel » ora con « Sage » è costantemente, e forse più appropriatamente, reso da Fellmann con « Mythos »; il latinismo « concubiti » è tradotto con un « geschlechtlichen Gemeinschaften », forse troppo realistico ma certamente più comprensibile dell'auerbachiano « Zusammenwohnen ». Questi sono soltanto limitati esempi che testimoniano, però,

dello scrupolo col quale Fellmann ha affrontato le non poche asperità del linguaggio vichiano. C'è infine da sottolineare che, proprio per sopperire alle oggettive lacune proprie di una scelta antologica, l'A. ha corredato l'edizione di note con ampi riferimenti e rimandi ai capoversi non tradotti o a quelli richiamati dallo stesso testo. L'apparato è poi completato dall'indicazione delle fonti classiche e moderne delle citazioni vichiane sulla scorta del *Commento nicoliniano*. Il volume, infine, è concluso da un'asciutta, ma indispensabile, bibliografia delle principali opere e saggi in lingua tedesca sulla filosofia di Vico.

GIUSEPPE CACCIATORE

Vico: Selected Writings, edited and translated by Leon Pompa, Cambridge, Cambridge U. P., 1982, pp. XVII-279.

Vico è stato finora accessibile ai lettori di lingua inglese attraverso le traduzioni della *Vita* e della *Scienza Nuova* (pubblicate da T. C. Bergin e M. H. Fisch nel 1944 e nel 1948) e attraverso quella del *De nostri temporis studiorum ratione* (pubblicata da E. Gianturco nel 1965). Fino a poco tempo fa, mancava una raccolta antologica in inglese degli scritti vichiani più significativi: una sorta di *Portable Vico*, per usare una formula felice lanciata dalla Viking Press e quindi adottata dalla Penguin. Questa lacuna si può dire ormai colmata grazie al presente volume, in cui Pompa, professore di Filosofia presso l'Università di Birmingham e vichista di fama internazionale, integra la sua ben nota attività di esegeta con quella di traduttore. Naturalmente una antologia impone sempre delle scelte difficili, soprattutto quando necessità editoriali impongono, come nella fattispecie, un numero di pagine alquanto limitato. Lo studioso britannico è pienamente consapevole di questo fatto, di cui parla in termini estremamente realistici: « An anthology is bound to be a series of compromises of a debatable nature, and in the case of a thinker of such rich and varied interests as Vico this is even less avoidable than usual » (p. XII). Una volta chiarito questo punto, Pompa dichiara, con esemplare modestia, lo scopo divulgativo che si è prefisso: « I shall be satisfied ... if the present volume offer scholars and students without Italian the opportunity to come to a wider acquaintance with the thought of this difficult but rewarding philosopher » (*Ivi*).

Lo studioso britannico ha giustamente preferito organizzare il libro secondo opere, anziché secondo argomenti, seguendo implicitamente la strada battuta da Nicola Abbagnano e da Fausto Nicolini nelle sillogi di scritti vichiani da loro curate per le collezioni di classici italiani delle case editrici Utet e Ricciardi. Fa piacere vedere che il volume comprende la prima traduzione inglese del *De Antiquissima* e di una buona parte della prima edizione della *Scienza Nuova* (1725). D'altro canto, dispiace che siano rimaste fuori opere capitali come la *Vita* e il *Diritto Universale*, per quanto il danno non appaia troppo grave, se si pensi che la prima è disponibile in inglese, mentre il secondo è in corso di traduzione nella sua integrità. Anche più discutibile è il trattamento riservato alla terza edizione della *Scienza Nuova* (1744), di cui Pompa dà un troncone corrispondente ai paragrafi 119-360, 374-454, 915-946 e 1097-1112 della edizione nicoliniana. Il che equivale a dire che mancano la « Spiegazione della dipintura proposta al frontispizio », le « Annotazioni alla

tavola cronologica», con cui inizia il primo libro, buona parte del quarto e praticamente il quinto libro, dato che Pompa ha creduto opportuno tradurre soltanto la « Conclusione dell'opera ». Di fronte a una potatura così radicale viene il dubbio, se lo studioso inglese non avrebbe fatto meglio ad escludere completamente l'edizione definitiva della *Scienza Nuova*, di cui esiste già una buona traduzione integrale, dovuta a Bergin e Fisch, dei quali Pompa non esita a dichiararsi debitore per la sua parziale versione: « although the present translation of the final *Scienza Nuova* differs considerably from that of Bergin and Fisch, I have availed myself of every help which their translation could give me and have not gone out of my way to provide totally new forms of translations from those which they provide in those places where, in my view, rather than provide the reader with an option between two reasonable alternatives, this would result only on a poorer translation or tend to confuse issues which need not otherwise be confused » (p. XIII). Al posto della terza edizione della *Scienza Nuova* Pompa avrebbe potuto includere alcune pagine della *Vita* e del *Diritto Universale*, ma, così facendo, avrebbe inesorabilmente compromesso la funzione divulgativa di questa antologia, destinata in primo luogo a docenti e studenti di Filosofia: in un corso sul pensiero sei-settecentesco si può facilmente includere una antologia di scritti vichiani, purché vi si possano leggere anche brani dell'opera più significativa del filosofo napoletano.

Che il libro sia destinato soprattutto ai dipartimenti di Filosofia (nel senso più stretto che il termine ha nel mondo anglo-americano, dove non esiste il tradizionale accoppiamento italiano di studi letterari e studi filosofici), risulta chiaramente dal fatto che la scelta operata da Pompa privilegia sistematicamente la « filosofia » a danno della « filologia », fino al punto di fare a meno di quel mirabile esempio della fusione dei due termini nel pensiero vichiano, che è la « scoperta del vero Omero », dove non si sa se apprezzare di più la componente filosofica o quella filologica. Sotto tale aspetto, questa antologia è un tentativo di far accettare Vico nella cittadella degli specialisti di filosofia anglo-americani, minimizzando la componente storico-letteraria della sua opera, che potrebbe nauseare i palati delicati dei filosofi « puri ». Siamo agli antipodi del generoso, ma forse troppo audace disegno di espugnare quella cittadella nel nome della dimensione retorico-umanistica della *Scienza Nuova*, che Donald Phillip Verene ha affidato ad un libro da me recensito in questa rivista (XI, 1981, pp. 247-250). Né è il caso di stupirsi del fatto che entrambi i volumi, pur avendo una impostazione tanto diversa, siano dedicati a Giorgio Tagliacozzo, essendo ben nota la funzione maieutica che questi ha esercitato, all'insegna della più assoluta libertà di pensiero, nei confronti dell'attuale vichianesimo anglo-americano, al quale Pompa si riallaccia costantemente sia nella silloge introduzione alla sua silloge (pp. 1-29), sia nella sommaria bibliografia (pp. 271-272), costituita esclusivamente da opere in lingua inglese.

Quanto sia difficile tradurre Vico in inglese, è facile immaginare. La struttura ipotattica di stampo bembiano, che sottende la prosa della *Scienza Nuova*, ulteriormente complicata dal continuo pullulare di nuove idee che si agganciano a quelle ancora in corso di esposizione, è decisamente ribelle al genio paratattico della lingua inglese. Non credo tuttavia che Vico sia meno traducibile di filosofi come Kant, Hegel o Heidegger, la cui terminologia si presta assai male ad essere trasposta in altre lingue, radicalmente diverse dalla tedesca. Proprio per questo, appaiono alquanto esagerate le osservazioni di Pompa sullo stile di Vico, che rischiano di perpetuare fuori d'Italia il mito di una *Scienza Nuova* scritta male, quando illustri italianisti come Flora e Fubini hanno dimostrato il contrario: « His works were invariably written at great speed; he used sentences of great length, which are often tortuous, chaotic

and incorrect in construction; he expressed himself frequently with a grim irony, which can sometimes confuse the sense of what he says; his works are illuminated by brilliant aphorisms together with a deliberate play upon words, while interlaced to the point of incomprehensibility by obscure and condensed intellectual allusions; he used ordinary language in an idiosyncratic and technical way without offering the help of many definitions » (p. XIII). Forse sarebbe stato piú opportuno rivolgere ai lettori un discorso di diverso tipo. Sarebbe molto piú comodo, se tutte le lingue avessero lo stesso genio o tutti parlassero la stessa lingua (magari l'inglese), usando piú o meno lo stesso stile, ma il mondo è bello perché è vario (*variety is the spice of life*). Troppo alto sarebbe il prezzo da pagare per ridurlo tutto ad un aspetto uniforme. Senza contare che la cosa sarebbe impossibile, perché la vita (o la storia che dir si voglia) è un incessante germogliare di nuove forme che non si lasciano imbrigliare da schemi prestabiliti. Non è forse questo il significato piú profondo del pensiero vichiano? Altrimenti a che si ridurrebbe la sua polemica anti-cartesiana? D'altra parte, sono stati proprio scrittori di lingua inglese come Joyce e Pound a dare una clamorosa espressione poetica alla irriducibile diversità, rompendo nei loro capolavori la barriera linguistica consacrata dalla OED per accogliere le favelle piú eterogenee. Se Pompa ritiene che questi siano problemi puramente letterari, che non riguardano la filosofia, è bene che si ricreda.

Ma bisogna anche riconoscere che un discorso così franco avrebbe urtato la suscettibilità dei filosofi « puri », condannando all'insuccesso l'operazione proposita da Pompa: introdurre piú o meno alla chetichella, il « profano » Vico nel *sancta sanctorum* dei pensatori di professione che insegnano nelle università anglo-americane. Stando così le cose, quanti hanno a cuore la fortuna di Vico, non possono fare altro che augurare un largo e durevole successo a questa antologia. Ancora una volta, l'autore della *Scienza Nuova* ha superato quella prova di lingua inglese che, secondo i pronostici maligni di un grande storico come Gaetano Salvemini, avrebbe dovuto immanabilmente dimostrare la insussistenza del suo pensiero, inteso come prodotto sofisticato di un tipico *paglietta* napoletano. In realtà Vico, per quanto presentato a pezzi e bocconi, risulta piú che mai vivo ed originale nella versione inglese di Pompa, che rimedia alla lacunosità dei testi offerti con il saggio introduttivo, in cui delinea un coerente profilo della evoluzione del pensiero vichiano. Si tratta di uno scritto in gran parte fondato sul noto volume dello studioso britannico, che fu recensito da Alessandro Giuliani in questo « Bollettino » (VI, 1976, pp. 208-210), e si può leggere anche nella traduzione italiana di Vittorio Mathieu, le cui osservazioni porsero il destro al compianto Pietro Piovani di fare un acuto intervento in questa stessa sede (VIII, 1978, pp. 144-145). Comunque Pompa dà prova di una correttezza esemplare, avvertendo i suoi lettori della unilateralità della sua interpretazione della *Scienza Nuova*: « It is only proper to warn the reader that the view I propound below is itself contentious, being based upon the supposition that Vico meant something fairly rigorous by the term 'science' » (p. 13, n. 33). Né esita a raccomandare interpretazioni alternative, come quelle contenute nel classico saggio di Benedetto Croce o nel bel libro di Sir Isaiah Berlin, recensito da Enrico Nuzzo in questa rivista (VII, 1977, pp. 193-198).

Secondo Pompa, il problema principale della filosofia di Vico consiste nella natura dei principi che sono alla base della *Scienza Nuova* e nella fonte da cui si può attingere la loro conoscenza. Per i positivisti del tardo Ottocento, si trattava di principi eminentemente sociologici, fondati sulla induzione. Ma lo studioso britannico trova questa posizione insostenibile, « since the inductive

inferences would presuppose the very knowledge of the causes of historical events which they are supposed to make possible » (p. 27). Il fatto che Vico sostenga che la storia è fatta dall'uomo a propria immagine e somiglianza, e, proprio per questo, può essere intesa da lui, potrebbe forse mettere in crisi questa perentoria affermazione. In ogni modo, Pompa mostra di preferire « the quasi-Hegelian interpretation offered by Croce, in which the principles in question are treated as a set of *a priori* categories, to be used by the historian in interpreting the evidence » (ivi). Ma anche questa interpretazione non soddisfa Pompa che trova giustamente in Vico degli elementi empirici difficilmente conciliabili con delle categorie trascendentali. Anche la soluzione proposta da Berlin, fondata su « a special form of knowledge, achieved by empathetic understanding of what it is to be a human being, engaging in characteristically human pursuits » (ivi), non incontra il favore di Pompa. Quale è dunque la chiave del mistero? La cosa più logica sarebbe passare in rassegna le teorie gnoseologiche dei filosofi che Vico conosceva, per capire su quale terreno si muoveva. Ma questo è un metodo storico e pertanto « impuro » di studiare i filosofi che per principio debbono essere « puri », cioè fuori della storia. Proprio per questo motivo, Pompa propone, con l'aria di dire una grande novità, una spiegazione basata sulla « analogy between the life of a human being, from childhood to old age, and that of a nation from infancy to final dissolution » (p. 28), la quale fa pensare che la gnoseologia vichiana sia uno sviluppo storicistico-sociologico del pensiero di Locke, di cui lo studioso britannico stranamente tace il nome.

GUSTAVO COSTA

GIAMBATTISTA VICO, *Autobiografia, Poesie, Scienza nuova*, a cura di Pasquale Soccio, Milano, Garzanti, 1983, pp. LXXX-612.

La collana de « I grandi libri » Garzanti si arricchisce di questa raccolta di opere vichiane, accurata, precisa e informata, come si vede raramente in un'edizione di larga diffusione.

Il curatore premette una lunga e densa introduzione, contenente, oltre una scheda biografica, una serie di considerazioni e informazioni sul rapporto tra Vico e la vita politico-intellettuale napoletana tra Seicento e Settecento (pp. IX - XXXIV), una rassegna sulle « opere filosofiche minori di Vico » (pp. XXXIV - XLIV), un capitolo sulla « alterna fortuna di Vico » (pp. XL - LXXIX). Ma il preciso intervento del Soccio non si limita a questo, in quanto sia l'*Autobiografia*, sia le *Poesie* e sia la *Scienza nuova* sono precedute da ampie introduzioni, e in generale tutto il libro è corredato da un utilissimo apparato di note. Tenendo sempre presente l'intento nobilmente divulgativo dell'edizione garzantiana bene ha fatto il curatore a inserire nelle note, e a volte nelle stesse parti introduttive, ampie citazioni di commenti, testimonianze, giudizi critici dei più autorevoli interpreti vichiani, sollecitando così lo sforzo critico del lettore, che viene posto a confronto con i diversi punti di vista. Può essere segnalata, a titolo d'esempio, l'ultima nota, quella apposta alla vichiana *Conchiusione della Scienza nuova*, nella quale vengono riportati, senza commento, tre pregnanti giudizi, rispettivamente di Nicolini, De Sanctis e Horkheimer. Pare dunque riuscita una delle intenzioni principali che hanno accompagnato il paziente lavoro del Soccio: « Nell'inquietante giuoco di in-

terpretazioni alternative, reciprocamente eversive, qualche volta lesive del pensiero vichiano, si vuole demandare al lettore l'impegno di un giudizio. Le note, il commento, le testimonianze hanno, pertanto, la funzione di rendere problematiche interpretazioni ritenute definitive» (p. LIX).

Il curatore pone decisamente al centro delle letture vichiane la *Scienza nuova*; sia l'*Autobiografia* che le *Poesie*, sono, ad esempio, riportate soprattutto per il loro carattere propedeutico nei confronti del capolavoro vichiano. A questo proposito va segnalata una controllata posizione polemica assunta dal Soccio: «A una storiografia filosofica e ideologica è succeduta una critica più puntualmente storica, analitica, filologica e, qualche volta, meramente erudita, quasi fine a se stessa. Riaffiora così il timore di nuovi steccati: alle vecchie limitazioni di tendenza succedono delimitazioni di campo di indagine. L'indubbia qualità dei risultati ha una restrizione quantitativa. L'uso puntiglioso dello specchio, per quanto illuminante, diviene talora, se non superfluo, gratuito. La caccia alle fonti, con l'inseguimento di orme, tracce, echi, rispondenze, venature e striature, pur mirabilmente illuminanti, diviene, obliterativa: esibisce tessere musive per un incomprensibile volto, né preciso né definitivo. Non si vuol tener conto così della capacità di metamorfosi derivante a Vico dalle letture più eterogenee, dalla sua indomabile genialità trasfiguratrice. Anche nell'esplorazione più persuasiva e anatomica si avverte un sotterraneo fremito polemico, come d'intesa contro famose esegesi. Insomma il giovine e minor Vico riscuote maggiori attenzioni di quello maturo. Abbiamo così un pre-Vico, con tutte le carte napoletane in regola. Recenti e autorevoli studi monografici si fermano anch'essi alle soglie della *Scienza nuova*. Quando ieri si insisteva su precorrimenti e anticipazioni, su presentimenti e intuizioni, si riduceva un Vico, come è stato detto, al modesto ruolo di pre-satellite di futuri pianeti. Ora c'è il timore di sommergerlo nelle molte fonti di una composita e anonima europeità culturale a cui Vico è certamente debitore per avervi rivolto occhio e orecchio vigili e attenti, con rara facoltà assimilativa» (p. XLV s.).

Va considerato con plauso l'invito a non sommergere Vico nella erudizione fine a se stessa, affinché l'esame del Vico cosiddetto « minore » (fermo restando che già su questa definizione c'è comunque da discutere) non faccia trascurare il Vico della *Scienza nuova*. Coerentemente, ad ogni modo, con le sue affermazioni il Soccio considera la lettura della *Vita* e delle *Poesie* soprattutto come preparazione all'analisi della *Scienza nuova*. Va sottolineato altresì come siano efficacemente utilizzabili, soprattutto per il vasto pubblico a cui l'edizione garzantiana si rivolge, tutta una serie di osservazioni che il Soccio distribuisce nelle più di duecento pagine nelle quali si compendia il suo fine lavoro di curatore. Utile, ad esempio, l'*excursus* pur necessariamente veloce sulle vicissitudini editoriali e tipografiche della *Vita*, le quali « recano il segno patetico della fortuna dell'autore » (p. 4). Anche a questo proposito il Soccio riporta con estrema attenzione il dibattito tra gli studiosi e fornisce utili esempi di questioni di filologia vichiana (pp. 3-6). Lucide le osservazioni sulla lingua dell'*Autobiografia*, e sulle differenze tra questa e la lingua della *Scienza nuova* (pp. 6-9), tanto più interessanti in quanto, come nota il Soccio, « messo da parte il latino, con la *Vita* e la *Scienza nuova* Vico si è dovuto costruire un suo nuovo linguaggio » (p. 6); sul senso delle omissioni e degli errori commessi da Vico, i celebri « trasporti di memoria » (p. 7 s.), sui quali il Soccio ritorna più volte, ad esempio nella introduzione alle *Poesie* (cfr. p. 97 s.). Molto denso è l'esame del rapporto di *odi et amo* di Vico con Cartesio, quale emerge dalla lettura della *Vita*. Secondo il Soccio « non vi è alcuna forzatura nel designare Cartesio quale quinto 'autore' di Vico » (p. 9), come non dovrebbero esserci dubbi circa il fatto che nella *Vita* Vico segue il

modello del *Discorso sul metodo* (cfr. p. 9 s.), anche se immediatamente il Soccio si preoccupa di sottolineare certe differenze sia esteriori che interiori: « La *factio* cartesiana consente un limpido *discorso* di grande rigore scientifico, la fabulazione vichiana, pur nel suo disordine narrativo, evoca un'aura storica di fervido rivolgimento culturale, cui il nolente Vico è debitore: quello napoletano tra il Sei e il Settecento. Ma un vigoroso senso di metafisica storicità, estraneo a Cartesio, spinge Vico a scoprire una connessione tra i fatti dell'intera umanità e quelli propri: le 'nazioni' nel loro tortuoso cammino sono guidate dalla provvidenza, le umane vicende vichiane dalla 'provvida sventura'. Egli mira ad individuare un'intima razionalità (diversa da quella cartesiana) latente nella necessità » (p. 10). Il testo riprodotto della *Vita* è frutto di un raffronto tra l'edizione dell'*Autobiografia* a cura di Croce e Nicolini del 1929, di Nicolini del 1953, di M. Fubini del 1970, di N. Badaloni e P. Cristofolini del 1971, di R. Parenti del 1972.

Anche l'edizione delle *Poesie* è estremamente accurata. Oltre alla preziosa introduzione generale ogni componimento poetico è preceduto da una precisa nota di presentazione. Il Soccio si ricollega a certe tendenze della critica piú recente nel sostenere l'importanza di certi componimenti poetici vichiani non tanto, o non soltanto, dal punto di vista estetico, ma in quanto documenti utili « 'per inserire l'opera del Vico nelle discussioni e nel dibattito ideale della sua Napoli'; e 'indicare i punti fermi acquisiti sui primi documenti della sua formazione umana' (Badaloni) » (p. 97). Su questa linea di tendenza la tesi centrale del Soccio è la seguente: « Il compositore di versi è parte integrante dell'alta statura del poeta in prosa, autore della *Scienza nuova*. Non è scindibile la connaturalità di poeta-filosofo in una *forma mentis* in cammino: dal 1692 al 1744, cioè dagli *Affetti* all'ultima *Scienza nuova*, vi è un'ansia di ricerca espressiva e filosofica lungo un *iter* di elaborazione percorso travagliosamente dall'intera opera vichiana » (p. 102). Centrale, a questo proposito, risulta, ad esempio, l'analisi della celebre canzone *Affetti di un disperato* (cfr. pp. 105-108).

La stessa edizione della *Scienza nuova* è encomiabile per il paziente lavoro prodigato dal Soccio, lavoro che si dispiega nella lunga nota introduttiva (pp. 175-202), nelle introduzioni che scandiscono i vari momenti dell'opera, e nelle numerose note. La nota introduttiva si raccomanda per la sua precisione e accuratezza.

Il Soccio illustra il significato dell'« ambizioso titolo di questa *invidiosa* opera » (p. 175) e in generale dell'espressione *Scienza nuova* (pp. 175-181); il rapporto tra *scienza* e *linguaggio*, tra *pensiero* e *linguaggio* (pp. 181-186), tra teoria del linguaggio e teoria del *verum-factum* (pp. 187-194); il carattere poliseno che assume in Vico il termine *nazioni* (pp. 194-197); l'importanza del confronto del Vico della *Scienza nuova* con Cartesio e soprattutto con Bayle (pp. 197-200). Particolarmente efficace, sia nella nota introduttiva, sia nelle numerose note al testo, l'attento confronto tra le varie posizioni critiche degli interpreti vichiani. Anche per la *Scienza nuova* il testo è frutto del raffronto tra le due edizioni Nicolini (del 1928 e del 1953). Pensando alla larga diffusione dell'edizione garzantiana il Soccio non presenta il testo integrale. Come dichiara egli stesso: « Si sono (...) espunti, e si ha motivo di ritenere che i tagli non sono semanticamente alterativi, i prolifici riferimenti eruditi, le lunghe digressioni mitologiche ed etimologiche, molto spesso fantasiose, le non poche ripetizioni a filastrocca e interi capoversi, al fine di rendere piú agevole la lettura e piú comprensivo il testo » (p. LIX). Non discutiamo la scelta editoriale del curatore, ci permettiamo soltanto di notare che forse sarebbe stato comunque utile, proprio per il lettore non specialista, ri-

portare almeno la *Tavola cronologica* e le *Annotazioni alla tavola cronologica nelle quali si fa l'apparecchio della materia*.

In ogni caso l'edizione a cura del Soccio va considerata assai meritevole dell'attenzione del vasto pubblico a cui si rivolge.

GIUSEPPE DI COSTANZO

RICHARD WILHELM SCHMIDT, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos. Mit einem Anhang zu Hegel*. Geleitwort von O. MARQUARD, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1982, pp. XI-194.

Questo libro di Schmidt è introdotto da brevi note di accompagnamento di Odo Marquard. In esse viene presentato uno dei tratti essenziali della ricerca: il confronto con le interpretazioni della filosofia vichiana sviluppatasi nell'ultimo decennio in Germania e tese, da un lato, a considerare Vico in un nesso di continuità con l'umanesimo e la storia dell'ermeneutica e, dall'altro, a privilegiarne l'aspetto « sistematico » considerandolo precursore dell'ipotesi trascendentale. Dal confronto con questa tesi emerge la particolare interpretazione dell'A. che riporta il « problema Vico » all'interno del preciso contesto della sua epoca, caratterizzato da un « ritorno » di quella « crisi del sapere » che Descartes s'illudeva d'aver superato e che Vico, invece, affronta, configurando la connessione tra una « scepsi costruttiva della scienza » e un « eclettismo sistematico ». Lungo questo filo conduttore dell'individuazione di « elementi scettici » nella filosofia vichiana si articolano le sezioni del volume.

La prima si occupa della « filosofia materiale della storia » di Vico, colta nel passaggio dalla teologia della storia ad una sorta di « problematizzazione » della filosofia della storia. Si comprende, così, come le prime pagine del libro siano dedicate all'analisi del concetto di provvidenza, « una delle categorie fondamentali della filosofia vichiana » (p. 7). L'A. parte da un assunto: lo sviluppo « reattivo » della teoria della provvidenza si accresce in quelle posizioni che colgono fasi di crisi, epoche di transizione, movimenti di rottura. In tal modo si spiegherebbero la polemica dei padri della Chiesa contro il manicheismo e la Gnosi, quella di Tommaso contro l'averroismo, la formulazione leibniziana della Teodicea contro lo scetticismo di Bayle e il deismo di Toland. A questa regola non sfugge, secondo Schmidt, neanche Vico, cosicché, posto il tema generale in questi termini, l'analisi si sviluppa attraverso una attenta ricognizione dei richiami vichiani alle discussioni « classiche » sulla provvidenza. Dal confronto che Vico istituisce tra la tradizione filosofica ellenistica e Platone (cfr. capov. 1109) e dal suo riconoscersi nel « principe de' filosofi politici », discende la preferenza verso un neoplatonismo capace di mettere in discussione le estreme propaggini tanto dell'epicureismo (Hobbes e Machiavelli), quanto dello stoicismo (Spinoza). Il filosofo napoletano è così collocato nel contesto di discussioni con i più significativi livelli della filosofia politica della sua epoca.

Ma il tema della « provvidenza » è attraversato, in Vico, anche e soprattutto dalle sue connessioni con la dottrina cristiana, specialmente là dove (l'A. cita il *De Universi Iuris*) il concetto di provvidenza è sviluppato all'interno di una « discussione sistematica » del concetto di Dio. Questa prospettiva, nella *Scienza nuova*, è notevolmente spostata sul terreno della storia e della costituzione « civile » dell'uomo, cioè della sua evoluzione « storico-filogene-

tica». Attraverso il commento della *Spiegazione della dipintura* e, in primo luogo, del passo ove Vico sostiene la necessità del passaggio dalla «contemplazione» del solo ordine naturale — l'unico finora scorto dai filosofi nella metafisica — a quella anche del mondo delle nazioni, Schmidt pone l'accento sul significativo allargamento della presa concettuale della metafisica che non può più restare al solo livello in cui «privatamente s'illumina dell'intellettuali e quindi regoli le sue sole morali cose», ma deve estendersi a quello in cui essa possa conoscere «Dio provvedente nelle cose morali *pubbliche*» (capov. 5). Lungo questo processo si articola la difficile posizione di Vico, da un lato collocato nella tradizione agostiniana della teologia della storia e della teodicea e, dall'altro, non alieno dal prefigurare la possibilità di una interpretazione della provvidenza come «correttivo» sul corso delle azioni dell'uomo, utilitaristicamente spinto a passare dal vizio e dal male — al fine di «autoconservarsi» — all'autorità civile delle pubbliche virtù. Si comprende, allora, il senso della «nuova scienza» come «dimostrazione di fatto storico della provvidenza», dal momento che i costumi, le istituzioni, gli ordinamenti si mostrano, in effetti, quali espressioni di una provvidenza che in essi si fa valere. Diventa chiara, a questo punto, la distanza tra la teoria vichiana della storia e quelle di Agostino e Bousset. «La dottrina vichiana della provvidenza contiene un depotenziamento e una secolarizzazione del concetto cristiano-teologico della provvidenza, dal momento che lascia operare la provvidenza soltanto ed esclusivamente sul piano naturale. Venendo la provvidenza definita come legge dello sviluppo naturale della società e della storia, essa viene, nel contempo, resa profana e deglorificata» (p. 28).

È del tutto consequenziale a questo processo di depotenziamento l'altro essenziale aspetto del pensiero storico vichiano: la possibilità di guardare all'uomo quale «attore» della storia. Ma è altrettanto ovvio che, proprio per questa via, diventa inevitabile imbattersi nel problema dei limiti e del significato che in Vico assume la filosofia della storia. Che si tratti di «filosofia della storia» è dimostrato dal fatto che con il termine storia si debba intendere, con Vico, la totalità del mondo della umana volontà e delle sue produzioni: dall'ordinamento della proprietà al diritto, dalla religione alla morale. Sulla base di queste premesse si articola l'analisi di Schmidt che qui richiamiamo soltanto per brevi cenni: il processo di uscita dell'uomo dalla condizione naturale fino alla conquista delle prime istituzioni capaci di regolare la vita sociale; l'analisi dell'evoluzione dell'umanità dal punto di vista della storia del diritto; il rapporto, infine, tra teoria vichiana della storia e postulati di filosofia della storia (perfettibilità, sviluppo, futuro, etc.) con riguardo alla teoria del «ricorso». Quel che interessa qui segnalare non è tanto la ricostruzione — che Schmidt elabora in un commento preciso dei testi — delle fasi della filosofia vichiana, quanto, piuttosto, le conclusioni attraverso cui emergono quelle che vengono definite (con evidente suggestione derivante da posizioni di Marquard) *Schwierigkeiten* della filosofia della storia vichiana. Il complicarsi delle «difficoltà» deriverebbe dall'incrociarsi di tre fattori fondamentali del processo storico: la provvidenza, l'attività dell'uomo, la natura. Una possibile composizione dei tre fattori in un'unica connessione filosofica può essere sollecitata dalla riduzione dell'ambito naturale come di quello umano ad una giustificatrice teodicea. Se questa, però, è una evidente variante «teologica», esiste pure una variante «*geschichtsphilosophische*» che, attraverso il depotenziamento della provvidenza, delinea l'identificazione, nell'uomo, di un soggetto-oggetto della storia. Infine, una terza variante può introdurre una soluzione «cosmologica» che privilegia il fattore «natura», affida la storia al movimento circolare del ricorso e riduce la provvidenza

alla *pronoia*. Secondo l'opinione di Schmidt non v'è possibilità di ricompattazione delle tre varianti in un'unica prospettiva, cosicché egli avanza l'ipotesi — peraltro già sostenuta da R. WISSER, G. B. Vicos « *Naturwissenschaft* » als *frühes Modell integrativen Denkens*, in « Akt. Int. Kongr. Phil. », Wien, 1971, pp. 572-584 — che la filosofia vichiana possa caratterizzarsi come pensiero « integrativo », nel senso, cioè, di un sistema preoccupato, in primo luogo, di « integrare » la tradizionale teologia della storia con le moderne teorie antropologiche e naturali. Ma il « modello integrativo » serve sostanzialmente all'A. per sostenere che, in effetti, non v'è traccia in Vico di una riduzione ad unità sistematica delle tre varianti e che la permanenza di aporie e difficoltà nel rapporto tra teodicea, filosofia della storia e immagine naturalistica del mondo può portare alla conclusione, a dire il vero sbrigativa, che a Vico, più che la soluzione del problema, interessava il problema stesso. In verità a noi sembra che sia più plausibile una valutazione — anch'essa, comunque, più volte richiamata dallo stesso Schmidt — che insiste sulla collocazione di Vico lungo il rapporto tra teodicea, filosofia della storia e immagine naturalistica del mondo. In quest'ottica, infatti, si può leggere la seconda sezione del volume, intitolata *Vico und das Problem des Wissens*. La presenza di elementi della metafisica tradizionale (l'antropologia agostiniana e la gnoseologia platonica) nelle opere giovanili di Vico si stempera progressivamente all'interno del lento processo di depotenziamento della matrice teologica. Uno degli aspetti più significativi di questo processo sta nella valorizzazione del pensiero di Bacone e nell'esplicita affermazione vichiana (capov. 163) di voler utilizzare il metodo filosofico baconiano trasponendolo dal mondo naturale a quello delle « umane cose civili ». Anche se l'adesione al metodo del *cogitare-videre* non scioglie del tutto il residuo teologico, essa, tuttavia, pone in discussione il senso e la portata di una filosofia « scientifica » vichiana che vada al di là della rituale sottolineatura gnoseologica. Per questo l'A. si sofferma — anche con interessanti spunti interpretativi — sulla concezione vichiana della matematica (pp. 65 e ss.). Il fatto che sia la matematica, sia la geometria vengano interpretate come « scienze speciali » sempre riferite a una « scienza fondamentale » che è la metafisica, non deve far pensare a un rifiuto di Vico delle moderne conquiste annunciate dalla scienza galileiana. È merito del Badaloni aver mostrato (anche nella recente *Introduzione a Vico*, Bari, 1984, pp. 22 e ss.) che Vico è un « seguace di Galilei », anche se lo critica « per aver sotto-determinato la metafisica rispetto alla fisica ». Ma ciò spiega anche il distacco — come sostiene Schmidt — da una concezione platonica e l'avvicinamento a una tradizione che può definirsi « costruttivistica » ed « operazionalistica », cioè da un procedimento che si limita ad « osservare » e a « scoprire » essenze realmente esistenti al di fuori dell'uomo a quello che, al contrario, « produce » gli oggetti stessi della osservazione. Così la famosa affermazione del *De antiquissima* — « Atque ex his, quae sunt hactenus dissertata, omnino colligere licet, veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse » — diventa la « legge generale dell'intera teoria vichiana della conoscenza » (p. 68), lungo un tracciato già segnalato da Cusano (ma sui rapporti tra Cusano e Vico cfr. anche H. VIECHTBAUER, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München, 1977, pp. 40 e ss.) e che rende ragione dell'esigenza di ravvicinare fisica e metafisica, dal momento che sempre più si delinea quella capacità creativa dell'uomo come « secondo Dio ». E tuttavia, se, come sostiene Vico, noi siamo in grado di dimostrare le « cose geometriche » perché le facciamo, ciò non significa che questo « metodo geometrico » possa valere a dimostrare le « cose fisiche » che restano « verosimili » e non assolutamente vere, dal momento che « in uno enim Deo Opt. Max. sunt verae rerum formae, quibus earundem

est conformata natura». A questo mondo del *verosimile* da cui trae origine il *sensus communis* Vico tenta di applicare il suo metodo in contrapposizione a quello cartesiano, e non solo perché non introduce elementi di svalutazione di esso, ma anche perché — nella distinzione tra *critica* e *topica* — rivendica una serie di principi conoscitivi che introducono all'intelligenza del particolare con l'ausilio non dell'evidenza e della chiarezza, ma con quello «pratico» della *prudenza*. Schmidt, così, ricostruisce opportunamente la *topica* vichiana attraverso ampi e convincenti confronti con la tradizione aristotelica, con quella della filosofia romana e, infine, con quella umanistica (pp. 71 e ss.).

Le conclusioni dell'A. si volgono, così, verso il nucleo centrale del pensiero vichiano, ch'egli racchiude nella identificazione tra «storia del conoscere e conoscenza della storia». Il processo di evoluzione storica della conoscenza umana dalla prima «topica sensibile» fino alla ragione coincide con lo sviluppo individuale dell'uomo. Ma, quel che più conta, l'analisi del *verosimile*, condotta a partire dal «ritrovamento» dei principi nella corrispondenza tra vero e fatto, tra il mondo realmente creato dall'uomo e le «modificazioni della nostra medesima mente umana», rende possibile il primo passo verso la comprensione scientifica della storia, da un lato, e verso un modello del tutto nuovo di rapporto teoria-prassi, dall'altro. Riprendendo un'ipotesi già sostenuta da Habermas, l'A. sottolinea la distanza tra il metodo vichiano e quello cartesiano, nella misura in cui la *Scienza nuova* sostiene la possibilità di un rigoroso metodo di conoscenza scientifica del mondo pratico fondato sul riconoscimento dello «spirito» umano come prodotto della storia e sulla storia come prodotto peculiare dell'attività umana.

L'ultima sezione del volume è occupata da una accurata ricognizione critica dell'attuale *Vico-Deutung* in Germania. I principali punti di riferimento di questa ricognizione sono i saggi e i libri di Grassi, Kessler, Otto, Viechtbauer, Fellmann (cfr. pp. 93 e ss.). Su essi non ci soffermiamo, anche perché, per la maggior parte, si tratta di autori recensiti e segnalati da questo «Bollettino» nel corso dell'ultimo decennio. Vale, piuttosto, la pena di capire come l'A. intenda collocarsi, in un suo autonomo spazio interpretativo, nel già variegato orizzonte della critica vichiana tedesca. È del tutto ovvio che Schmidt si colleghi ai livelli più recenti del dibattito (si pensi a Otto o a Fellmann), cogliendone novità e spunti originali. Tuttavia egli resta convinto — forse non sbagliando — che la filosofia vichiana non possa essere assolutizzata e ridotta a un compiuto ordito di sistemi concettuali. «Perciò la 'nuova' scienza è essenzialmente compito e problema e non solo problema della scienza speciale storia (...) L'epoca di Vico era (...) un'epoca di rinnovata crisi della scienza ed un'epoca di reazione alla nuova filosofia sistematica del cartesianesimo. Questa epoca dubita del concetto cartesiano di verità, discute la probabilità e la falsità della conoscenza umana, loda il sapere sperimentale, perché le conoscenze delle scienze matematiche della natura posseggono solo realtà ideali-soggettive, l'ascesa della scienza si vede costretta a confrontarsi con la generale scempi della scienza» (p. 118). È a questo punto che si delinea la peculiare scelta interpretativa lungo la quale intende muoversi l'A.: Vico è ascrivibile a un filone «operazionalistico-finzionalistico» che non si riduce al solo ambito matematico o gnoseologico, ma acquista rilevanza anche in relazione ai temi della «filosofia materiale della storia». Al di là dei riscontri filologici e testuali (l'A. cita il passo del *De antiquissima* dove Vico parla del «punto» e dell'«unità» come astrazioni «immaginarie» e anche il capov. 376 della *Scienza nuova*, dove si fa riferimento alla fantasia «creativa» dei primi uomini delle nazioni gentili che «*fungunt simul creduntque*»), Schmidt è convinto che si possa parlare, per Vico, di una vera e propria *Philosophie der Fiktion*.

L'uomo « creatore » delinea e forma un concreto mondo sulla base dell'immaginazione, cosicché quella di Vico è, innanzitutto, una « filosofia del mondo della vita ». Non solo, ma non c'è contrasto tra « finzione » dell'immaginazione creativa e « finzione » scientifica, anzi sussiste una convertibilità. « Poiché, da un lato, la realtà del mondo umano della vita riposa, per Vico, sull'immaginazione e, dall'altro, le finzioni matematiche rendono possibile la scienza e innanzitutto quella la cui possibilità risiede anzitutto nel fatto che essa viene creata dall'uomo sulla base della sua finità » (p. 120). Che la « immaginazione » sia al centro della ricostruzione vichiana di una « filosofia materiale della storia », è dimostrato dal processo storico di costituzione dei primi ordinamenti sociali e giuridici a partire dai miti e dalle fantasie con cui gli uomini primitivi hanno « creato » le divinità primigenie. La lontananza dalla filosofia del *come-se* — Schmidt sottolinea le divergenze tra il « finzionalismo » vichiano e la filosofia di Vaihinger — si precisa nettamente, dal momento che la filosofia vichiana della finzione scientifica non ha come suo sbocco la realizzazione di una prassi futura, ma solo la capacità di rendere accessibile l'immaginario del passato sulla base del principio di convertibilità *verum-factum*.

La conclusione dell'analisi di Schmidt si ricollega, così, al suo punto di avvio: la filosofia di Vico come chiara coscienza della crisi radicale dei fondamenti del sapere scientifico. Riprendendo una puntuale precisazione di Garin (*Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, Roma, 1978, pp. 16 e ss.), l'A. tende a sottolineare il ruolo di Vico nella « messa in discussione della validità dei processi conoscitivi » iniziata e stimolata dal costante affiancarsi di elementi di scetticismo e pirronismo alle conquiste della scienza galileiana e post-galileiana. « L'umanesimo di Vico appare così né solo 'letterario', né come semplicemente tardivo, bensì come umanesimo scettico di stampo cristiano e come una risposta, fondata sull'epoca e ad essa adeguata, alla nuova filosofia, in particolare, a quella di Cartesio » (p. 133). In definitiva Vico — e qui l'A. può certamente ricevere il nostro assenso — può esser sottratto ad ogni progetto di rigida sistemazione filosofica, proprio perché, ancora una volta, il nucleo del suo pensiero (la convertibilità *verum-factum*) può essere interpretato come tentativo di connessione tra « costruzione filosofica » e « esperienza ». Si toccano, così, significativamente, la conclusione del *De antiquissima* (sulla necessità di considerare una « metafisica » consona alle umane debolezze, capace di distinguere il vero divino dall'umano, subordinata alla fisica sperimentale, efficace antidoto alla superbia dei dogmatici e all'ignoranza degli scettici) e quella della sezione *Del metodo della Scienza nuova* (dove si ammonisce a non mai allontanarsi dai « confini dell'umana ragione » e da quei criteri ai quali la « sapienza volgare » dei legislatori come quella « riposta » dei filosofi non possono fare a meno di conformarsi).

La filosofia della storia di Vico può, dunque, in tal senso, definirsi come « aporetica », ispirata alla « scepsi » e costituita a partire dalla « forma della possibilità ». Ma ciò non toglie rilevanza alla questione — che l'A. affronta nell'appendice dedicata alla filosofia di Hegel (pp. 141 e ss.) — del rapporto tra la filosofia della storia di Vico e gli sviluppi di essa in Hegel e Marx. E, forse, questa la parte del libro meno convincente (anche se ricca di utili informazioni sulla recezione di Vico in Germania fino al 1830), proprio per la difficoltà di un tema — come quello della filosofia della storia — necessariamente esposto al rischio delle generalizzazioni. Tali, infatti, non possono non apparire le scontate affermazioni sui processi di trasformazione della filosofia della storia dalla giustificazione dell'azione divina a quella dell'azione umana o quelle sull'affinità tra le filosofie di Vico e Hegel ambedue impegnate ad allontanarsi dalla tradizione della logica formale per volgersi alla logica con-

creta dell'esperienza (che non è empirismo). Cosicché alla vichiana « congiunzione » di filologia e filosofia corrisponderebbe l'hegeliana « idea di connessione » fra logica e storia; ed ancora: se Vico, in opposizione al cartesianesimo e alle dottrine giusnaturalistiche, volge il suo interesse al mondo concreto del diritto, della morale, della società e dello Stato, cioè ad una « filosofia dello spirito oggettivo », così Hegel prosegue la vichiana « scienza nuova » nell'idea di una filosofia della « prassi oggettiva ». Ed infine, l'A. vede una possibile affinità tra l'hegeliana « *List der Vernunft* » e la vichiana provvidenza. Ma non è il caso di proseguire in questa rassegna delle ipotesi di Schmidt (che, tra l'altro, dedica numerose pagine all'analisi della filosofia della storia di Hegel, pp. 153 e ss.); basta qui soltanto sottolineare che l'A. solleva comunque un problema che resta irrisolto nella sua sostanza: la difficile diagnosi per una disciplina e una dimensione teoretica — la filosofia della storia — avviata da Vico e solo apparentemente risolta e conclusa da Hegel.

GIUSEPPE CACCIATORE

JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Giornale di viaggio 1769*, a cura di M. Guzzi, presentazione di C. Sini, Milano, Spitali Edizioni, 1984, pp. 167.

La traduzione integrale del *Journal meiner Reise im Jahr 1769* di J.G. Herder, apparsa recentemente nella collana « Come pensare », diretta da C. Sini, viene a colmare, per la cultura italiana, un vuoto abbastanza singolare. Finora, infatti, oltre alla modesta e pressoché inaccessibile antologia sandroniana del 1910, pubblicata nella collana « Pedagogisti ed educatori antichi e moderni », fondata e diretta da G. Lombardo-Radice (J.G. HERDER, *Scritti pedagogici*, a cura e con introduzione di G. Harasim, Milano-Palermo-Napoli, 1910), sono risultati effettivamente disponibili, per il lettore italiano, soltanto il saggio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, che si deve all'esperta cura di F. Venturi (Torino, 1951, 2^a ed. 1971), la traduzione dell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (a cura di G. Necco, Roma, 1954), quella, sia pure non integrale, delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (a cura di V. Verra, Bologna, 1971), nonché un'antologia laterziana che raccoglie le pagine più significative scritte da Herder intorno al problema del linguaggio, associandole al pensiero e all'opera di Lord Monboddo (HERDER-MONBODDO, *Linguaggio e società*, a cura di N. Merker e L. Formigari, Bari, 1973).

Redatto durante l'intenso ed appassionato viaggio herderiano per mare da Riga in Francia, il *Journal* è, nonostante il suo carattere occasionale e disimpegnato, malgrado le non poche considerazioni inattendibili, uno strumento prezioso per introdursi nel pensiero storico del suo autore, in un nodo tematico che si va già chiaramente delineando nella sua riflessione giovanile, poco nota eppure così ricca e decisiva che, secondo la diretta e penetrante testimonianza di Goethe, « tutto quello che lo Herder più tardi ha a poco a poco eseguito, fu allora accennato in germe » (J. W. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit* (1809-1813), tr. it. di E. Sola, in *Opere*, a cura di L. Mazzucchetti, Firenze, 1963, vol. I, p. 972).

Nello scritto del 1769, ancor più nettamente che nel prezioso contributo del 1774 e nelle *Ideen* del 1784-1791, il filosofo matura, in sintonia con l'appassionata ed acuta consapevolezza del nesso tra ricerca genetica e ricerca storica, l'importante progetto di trattare il « grande tema » della « storia uni-

versale della formazione del mondo » (p. 35 nella tr. it. qui segnalata). Questa sarà fondamentalmente « una storia universale dell'anima umana in tutti i tempi e popoli », orientata « solamente all'umanità nel suo insieme, alla totalità delle sue condizioni reali, delle trasformazioni dei popoli, delle istituzioni, delle religioni, delle leggi e dei modi di pensare, delle lingue e delle arti » (*ibid.*, pp. 51, 65). Di certo, ciò significa che già per il giovane Herder, la continuità e l'unità dello sviluppo storico, esaltate in assonanza col motivo etico-pedagogico profondamente connaturato ad ogni suo lavoro storico, risultano contraddette e ridimensionate dalla già prepotente vocazione a comprendere, in polemica con l'astratto cosmopolitismo, col vuoto universalismo e l'assoluto determinismo storiografico della cultura illuministica, l'individualità costitutiva di ogni nazione-epoca nel processo della storia universale, quale « storia concreta e istruttiva del genere umano, piena di avvenimenti e di fatti » (*ibid.*, p. 65).

Da questo punto di vista, si potrebbe essere tentati, allora, di considerare questa traduzione italiana del *Journal* un'occasione importante per approfondire ed integrare le note, magistrali considerazioni di F. Meinecke (in *Die Entstehung des Historismus*) e di M. Rouché (specialmente nella *Introduction* a J. G. HERDER, *Journal de mon voyage en l'an 1769*, Paris, 1942, pp. 9-49) sulla filosofia della storia del giovane Herder; ma ciò darebbe un'idea non fedele di quelli che sono stati gli interessi principali dei curatori del volume in esame, i quali non ci sembra abbiano guardato al *Journal* dal punto di vista della teoria o della storia della storiografia filosofica.

Preoccupazione fondamentale dell'intero ragionamento critico fatto da C. Sini nella breve ma densa *Presentazione* del classico (pp. 7-11) è stata, infatti, quella di mettere in luce l'attualità dell'opera giovanile herderiana che testimonia « la cifra complessiva ed il senso conclusivo dell'avventura dell'uomo moderno » (p. 7). Non c'è dubbio che si debba concordare col Sini in questa preoccupazione che vale ad illuminare, certo, un momento fondamentale della vita e del pensiero del filosofo di Mohrungen. Ma l'individuazione di questa attualità, se esasperata, se insistita oltre misura, rischia di deformare il senso dell'autentico storicismo herderiano, da scoprire nella sua unità con tutta l'attenzione che merita in sé e per sé, al di là dei problemi e delle tematiche attuali recepiti e non recepiti, visti o intravisti. Invece, per Sini, Herder è e resta il « primo grande e consapevole critico del fantasma della 'verità pubblica' e della violenza del suo dogmatismo 'razionale' » (p. 9), colui che, prima di Nietzsche, ha intuito con grande lucidità il drammatico destino della moderna civiltà europea, la complicata e contraddittoria natura delle sue creazioni, delle sue istituzioni e dei suoi popoli. Per questo « proprio Herder e Nietzsche costituiscono esempi mirabili di *che cosa* significhi pensare e di *come* si debba pensare », di contro all'odierno « tranquillo lavoretto a maglia (...) della formalizzazione dei saperi », all'« oscuro lavoretto storiografico da talpa ... » (p. 10).

Eppure, per tali suoi preminenti interessi, l'interpretazione del Sini appare deliberatamente, filologicamente forzata, ove solo si considerino le operazioni necessarie per attuarla, dovendosi: I) esaltare con abile gioco di contrapposizioni l'antitesi Herder-Illuminismo, legittima a patto, però, che non venga generalizzata; II) presentare il motivo etico-pedagogico, così decisivo nella meditazione giovanile del filosofo tedesco, solo come « impotente volontà pedagogica », come « una delle caratteristiche compromissioni e complicità di Herder con la cultura illuministica » (p. 9), laddove, invece, anche a non voler ripetere acute osservazioni del Meinecke, tale motivo andrebbe riferito criticamente ai nuclei tematici fondamentali del pensiero giovanile

herderiano, e, perciò, colto e giudicato in rapporto al carattere estetico del suo storicismo, alla dimensione teologica e religiosa della sua riflessione, insomma alla capacità fondamentale del suo spirito di « intuire » la realtà in modo concreto, ossia religioso e sensibile, in modo storico, ossia poetico e nazionale. Sulla falsariga della prospettiva interpretativa del Sini si sviluppano, poi, anche le osservazioni che M. Guzzi dedica alla meditazione herderiana sulla storia nella breve *Introduzione* (« Fisicità e presagio nel pensiero di Herder », pp. 13-24). Di essa basti segnalare soltanto come, in considerazioni tese anch'esse a cercare nel filosofo di Mohrungen tracce di problemi e tematiche attuali, l'analisi della « tonalità profetica » herderiana (a carattere intrinsecamente biblico-religioso) e la riflessione sul significato del motivo provvidenziale, cui quella « tonalità » soggiace, restino mortificate e soffocate in troppo generali e generiche indicazioni che, al di là dei limiti di una consapevole ed opportuna considerazione storica delle tematiche esaminate, convergono nelle più generiche, riassuntive affermazioni conclusive: « Attraverso l'insegnamento di Nietzsche e di Heidegger, la lezione herderiana acquista dunque una grande attualità più per alcuni suoi lampi profetici e per la sua metodologia poetico-analogica che si nutre di un pensiero vitale, sfondante, capace di tirare, piuttosto che per il tentativo di strutturare una storia universale, che risulta ormai in gran parte riduttiva e spesso inficiata di incomprensioni e di valutazioni azzardate » (p. 22).

Infine, particolare attenzione merita anche il testo italiano del *Journal* che il Guzzi ha tradotto, preferendo alla sperimentata edizione critica di B. Suphan (vol. IV dei *Sämtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Berlin, 1877-1913, rist. fot., Hildesheim, 1967-1968, pp. 343-461) quella recentemente curata da K. Mommsen con la collaborazione di M. Mommsen e di G. Wackerl, per la Philipp Reclam (Stuttgart, 1976), come egli stesso avverte in una « nota » preliminare (pp. 23-24), senza peraltro fornire sufficienti giustificazioni delle sue scelte critico-filologiche. Per le limitate proporzioni di questa segnalazione, basterà qui ricordare soltanto che per rendere un'espressione herderiana così decisiva come *Menschheit*, la traduzione italiana ha adottato invariabilmente il termine « umanità », senza, però, mai specificare il senso che assume nel saggio del 1769 (cfr. pp. 50, 65, 72, 138 e *passim*, corrispondenti nell'edizione Suphan alle pp. 367, 379, 385, 442), laddove Herder stesso avverte sempre, anche e soprattutto negli scritti della maturità, la necessità di distinguere il « genere umano », l'« umanità » come *Menschheit*, *Menschlichkeit* dall'« Umanità » come *Humanität* che ha un senso qualitativo di valore, di fine da realizzare nella storia. Inoltre, non può non essere rilevata anche una strana difformità tipografica visto che se nella maggior parte dei casi le note curate dal traduttore sono state stampate regolarmente come note, altre volte, invece, sono state inserite a piè pagina direttamente nel testo (cfr. pp. 40, 42, 96, 103, 115, 123, 128).

Eppure, nonostante tali difformità, malgrado altre, rilevabili incertezze interpretative, del resto, in parte, comprensibili viste le oggettive difficoltà di rendere il linguaggio herderiano, così vario e mosso, così poco tecnico e, perciò, così poco stabilizzato, questa traduzione del *Journal* sembra attraversata da uno sforzo interpretativo degno di considerazione e tale da rappresentare comunque un contributo significativo ad una più larga diffusione, negli studi italiani, del pensiero herderiano e di tutto un certo orientamento intellettuale, poco adeguatamente studiato, eppure così decisivo per comprendere i caratteri e gli esiti problematici del dibattito sulla filosofia della storia nella cultura tedesca ed europea della seconda metà del Settecento.

FABRIZIO LOMONACO

JOSÉ FERRATER MORA, *Quattro visioni della storia universale*, a cura di Walter Cariddi, Lecce, Milella, 1981, pp. 144.

La piccola ma benemerita casa editrice Milella di Lecce presenta in traduzione italiana l'opera giovanile (la prima edizione risale al 1945) *Cuatro visiones de la historia universal*, del filosofo dell'integrazionismo, apparsa per la prima volta a Santiago del Cile, dove l'autore era esule dopo la sconfitta dell'esercito repubblicano spagnolo, nel quale aveva militato. Il Cariddi, traduttore e curatore dell'edizione, premette una ricca introduzione alla prospettiva integrazionista di Ferrater Mora, sia con riferimento agli aspetti teorici che a quelli metodologici, più propriamente attinenti alla storiografia filosofica (pp. 11-31); un'accurata *Nota bio-bibliografica* (pp. 33-35), e una introduzione specifica al saggio tradotto (*Le « quattro visioni della storia universale »*, pp. 37-40).

Le quattro « visioni » sono quelle di S. Agostino, Vico, Voltaire e Hegel. Lo stesso autore definisce, in una *Nota per l'edizione italiana* i limiti della sua opera. Essa non è, dice Ferrater Mora « una delle mie opere 'maggiori'. In ogni caso, non è un'opera primariamente sistematica, ma principalmente storica. Ciò nonostante, spero che i lettori trovino in essa una visione filosofica di quattro visioni filosofiche della storia e, perciò, un esempio della possibile combinazione, ed armonia, della filosofia con la sua storia » (p. 7). Il lettore informato vede bene come già questo passo si situi sullo sfondo della prospettiva integrazionista, empiristico-dialettica dell'allievo di Ortega y Gasset, esposta con estrema chiarezza dal Cariddi nel citato saggio introduttivo.

Centrale nel libro è l'idea di storia universale. Anche a questo proposito Ferrater Mora procede implicitamente secondo il suo metodo integrazionista, rifiutando, in un primo momento, come un luogo comune insostenibile, l'affermazione secondo la quale « si è avuta coscienza storica e, con ciò, una possibile visione della storia universale solo a partire dal cristianesimo — e, in parte, dall'ebraismo » (p. 48). Alla luce della *prospettiva* opposta, secondo la quale una coscienza storica, e conseguentemente una visione della storia universale, è necessariamente presente in orizzonti culturali diversi da quello ebraico-cristiano (per limitarsi all'orizzonte greco Ferrater Mora cita ad esempio Platone, i sofisti, Tuciddide e la storiografia greca « classica » e, soprattutto, Polibio), la tesi iniziale va integrata considerando che per aversi « visione della storia » la storia « dev'essere non solo totale, ma deve avere, inoltre, e soprattutto, un senso che la 'visione' cerca giustamente di sviscerare » (p. 48). Decisiva diventa l'esigenza dello svelamento del *sensu* della storia, e « ciò accade per la prima volta quando, in un certo momento dell'evoluzione del popolo ebreo, emerge l'idea che la storia si svolge secondo un piano e non solo, come negli avvenimenti naturali, secondo certi modelli, norme o leggi » (*ibid.*). Dunque la tesi iniziale, rifiutata al pari della tesi opposta, risulta così integrata: « La coscienza storica e la visione della storia universale sorge, già pienamente, dentro il cristianesimo. Il primo grande filosofo e teologo della storia — S. Agostino — fu al tempo stesso il primo grande visionario della storia universale. Lo fu, e poté, inoltre, esserlo perché all'idea che il dramma cosmico è, in fondo, un dramma storico — dove ciascun atto è, propriamente parlando, 'un atto di Dio' —, unì la convinzione che si può dare una ragione di questo dramma. Gli ebrei vissero la storia come storia universale. I cristiani, e in particolare S. Agostino, svolsero intellettualmente questa esperienza di vita » (p. 49). In ultima analisi in questo elemento, secondo il quale « la storia trascorre secondo una legge della quale può darsi ragione » (p. 51), Ferrater Mora vede un referente unificante delle quattro « visioni » della storia universale, delle quali sottolinea con estrema efficacia le differenze e le concordanze

(cfr. p. 50 ss.), come estremamente efficace è la sottolineatura del senso più profondo dell'affermazione dello svelamento del *sensu* della storia universale. Per i quattro « visionari » « la legge della storia universale è al tempo stesso la legge che permette di affermare la *piena realtà* di questa storia. Su questo punto non c'è nessun disaccordo: la storia esiste, e la ragion d'essere di essa non si raggiunge facendola sparire, ma rivelandola. Per questo, dar ragione della storia non equivale semplicemente a spiegarla. (...) Il problema della ragion d'essere della storia porta (...) immediatamente alla questione della sua finalità » (p. 52 s.).

Sulla questione del senso-finalità della storia universale si innestano le ragioni ultime della considerazione dei quattro pensatori come « visionari », da parte di Ferrater Mora, relativamente alla concezione della storia. Posta la differenza tra *Por qué*, perché, per quale causa, si svolge la storia, e *Para qué*, perché, per qual fine la storia ha luogo, Ferrater Mora nota che i quattro autori hanno tutti coscienza della difficoltà della determinazione del nesso causale, ma sono allo stesso tempo convinti della possibilità di ricostruire le connessioni all'interno dell'« apparente caos » (p. 53) della storia. Ma al contrario, « nella ricerca di una finalità della storia, scompare ogni solidità » (*ibid.*). Notiamo di passata come anche a questo proposito Ferrater Mora faccia uso del metodo integrazionista, contrapponendo dunque due ipotesi, che vengono successivamente integrate: « Da un lato, la storia non si può spiegare con qualcosa di estraneo ad essa, poiché in tal caso si vanificherebbe la sua realtà. Dall'altro, non può spiegarsi da se stessa, giacché in tal caso non avrebbe senso cercarle un fine. C'è, dunque, da immaginare qualcosa che stia al di là di essa e che, ciò nonostante, sia capace di continuare a mantenere la sua presenza e prestanza. È una contraddizione scomoda; nulla di strano che il modo abituale di risolverla non sia né la descrizione né l'analisi, neppure la speculazione, ma quella forma di rappresentarsi la realtà che attraverso l'immaginazione va a finire nel sogno » (p. 53 s.). I quattro autori sono accomunati, nella prospettiva ferratermoriana, anche per il fatto che nella storia vedono « un itinerario ineludibile —. Senza percorrerlo per intero non si potrebbe raggiungere ciò che costantemente cercano: una terra promessa » (p. 54). Secondo Ferrater Mora l'atteggiamento dei quattro autori nei confronti della storia non è « metafisico ». La « terra promessa » « non consiste nel separarsi dal temporale per elevarsi all'imperituro ed eterno: consiste piuttosto nel rendere eterno e imperituro ciò che appare a prima vista contingente e temporale » (p. 55). Questa, secondo Ferrater Mora è una specificità molto precisa dei quattro autori, all'interno di tutta la filosofia occidentale. Lo spartiacque è sempre più fermamente costituito dal cristianesimo. I quattro pensatori mirano alla prospettiva utopica di una unificazione tra esistenza ed eternità. « Giacché l'esistenza — presagiscono — non sarà completa se non è duratura. E l'eternità — sognano — non sarà perfetta se non è esistente » (*ibid.*). Ne deriva, come nota subito il lettore esperto di storicismo critico, una lettura, non si può dire in maniera quanto consapevole nel giovane Ferrater Mora, molto storicistica di tutti e quattro gli autori.

La « salvezza » non va cercata né nella filosofia delle essenze, né nella filosofia della natura: « Può trovarsi unicamente in una vita che ammetta, come suo momento integrante, l'effimero e il perituro: in una verità che abbia l'esperienza dell'errore e della menzogna » (*ibid.*). Da questa affermazione, però, deriva direttamente la necessità del senso della storia non all'interno di essa, bensì in un al di là da essa, un al di là che funziona, in ultima analisi, da fondamento: « Giacché ' al di là ' non significa già una realtà nella quale si dissolve la storia, ma una realtà *per la quale* la storia si sostiene » (p. 56). Anche per questo Fer-

rater Mora insiste tanto a parlare di « visioni » per i quattro autori, di concezioni che si convertono in sogni, in miti e in metafore. « Questo, tuttavia, non deve disgustarci. Giacché il mito è pericoloso solamente quando non abbiamo coscienza della sua presenza, quando non ci accorgiamo che è destinato, così come a farci comprendere in qualche modo la realtà, a consolarci di essa. Che questo succeda con i nostri quattro visionari, non mi pare che vi sia dubbio. Di fatto, le loro visioni della storia sono — e in modo eminente — *consolazioni per mezzo della storia*. Le ragioni della consolazione sono in ciascun caso distinte: per il primo è la speranza; per l'altro la ripetizione; per il terzo, l'intervento attivo; per l'ultimo, l'impassibile — e perfino implacabile — contemplazione. Ma la finalità è identica: far vedere che il senso della storia è la completa giustificazione di essa; far comprendere che ogni giudizio finale implica la storia universale » (p. 56 s.).

Questa è sostanzialmente la prospettiva storiografica sullo sfondo della quale Ferrater Mora passa ad una veloce esposizione delle quattro « visioni » della storia universale. Questa prospettiva si delinea abbastanza chiaramente lungo tutto il capitolo iniziale, funzionante da cerniera, *L'unità delle quattro visioni* (pp. 37-57). E in realtà più in questo capitolo iniziale che il lettore si incontra con il personalissimo approccio dell'autore nei confronti delle quattro « concezioni » della storia universale, considerate in realtà « visioni ». Nei quattro capitoli successivi, dedicati di volta in volta ai quattro autori, Ferrater Mora si limita a esporre le quattro visioni nei loro diversi momenti, con la vivacità e brillantezza che renderanno successivamente famoso l'autore, ad esempio, di *El ser y la muerte*, o di *El ser y el sentido*, ma con la inevitabile genericità del limitato spazio dedicato a ciascun autore. Questo non vuol dire che ciascuno dei quattro saggi, e in particolare quello su Vico, definito nella già citata *Nota per l'edizione italiana* « colui che realmente scoprì la storia » (p. 8), siano privi di spunti interessanti.

L'esposizione del pensiero vichiano si svolge attraverso le seguenti tappe: dottrina della conversione del *verum* con il *factum* (pp. 79-80); teoria della « storia ideale eterna » e della « natura comune delle nazioni » (pp. 81-82); teoria del ricorso (pp. 83-86); dottrina delle « tre età » (pp. 87-94). Da notare è la definizione da parte di Ferrater Mora della visione vichiana come « rinascimentale », definizione che trova spazio nell'ambito della esposizione ferratermorianiana della teoria del ricorso. La visione vichiana è rinascimentale « non solo per essere il culmine teorico di certe esperienze, dissolte in seguito dalle idee chiare e distinte, che albergarono nel Rinascimento, ma anche perché il suo asse costituisce la fede nel rinascimento perenne della specie umana. La storia è nata una sola volta con la creazione dell'uomo, ma è rinata già molte volte e sembra andare sulla via di un rinascimento perenne, di una perpetua distruzione e ricostruzione di se stessa. La storia rassomiglia perciò a un processo giuridico interminabile; non è, dunque, per caso che Vico ha scelto un termine esattissimo: ricorso » (p. 83).

Molto stimolanti sono anche le pagine conclusive del capitolo su Vico, riguardanti essenzialmente la dissoluzione dell'età umana nella barbarie ritornata, pagine che risentono fortemente delle drammatiche esperienze vissute dall'autore, e riflettono efficacemente il suo retroterra culturale: « C'è un'esperienza che risuona costantemente lungo tutta l'opera di Vico, che costituisce, forse, il nucleo di quest'opera: l'esperienza della malvagità degli uomini, vista e sofferta da Vico nell'ambiente napoletano del suo tempo. Ma non appena irrompe quella 'monarchia perfettissima' che è il dispotismo illuminato e si sono adottate le prime disposizioni per ripartire tutte le opere secondo giustizia, allora la malvagità umana, l'incurabile follia degli uomini, converte tutta

la pace in decadenza » (p. 94). Notiamo di passata come in questo passo, e nel successivo, estremamente limpido e inequivocabile, sia particolarmente felice la mano dell'appassionato lettore di Unamuno e, soprattutto nel passo seguente, di Ortega: « I pochi uomini per bene che ci sono alla fine dell'epoca umana, restano sommersi nella corruzione dei piú; disposti in principio a intervenire per salvare il mondo dalla sua perdizione, si vanno ritirando a poco a poco, si rinchiodano in se stessi, restano totalmente e dolorosamente soli. È il momento della separazione, della crisi, della dissoluzione. Il ritorno alla semplicità primitiva sembra allora la salvezza per quella umanità corrotta; lo 'stato bestiale' appare alla fine dell'epoca umana, tra le rovine della civiltà, ma questo stato, che sembra a prima vista l'aumento della corruzione e della violenza, non è altro che il recupero dell'ingenuità, l'inizio di un'altra età divina e teocratica, la rinnovazione del processo. Gli istinti tornano a dominare in quest'epoca, ma senza piú l'astuzia. In ciò si compie la *identità di sostanza* della storia; in ciò si compie ciò che la storia, in fondo, è: una trasmutazione, una continua rinascita, un'interminabile agonia » (p. 94 s.).

Qui, secondo Ferrater Mora, l'ottimismo e il pessimismo di Vico si integrano (non crediamo di forzare il pensiero ferratermoriano se riteniamo che anche a questo proposito egli abbia applicato il metodo integrazionista): « La storia è perpetua agonia, ma mentre c'è agonia c'è vita, e mentre c'è vita c'è speranza. Se esiste una identità di sostanza della storia, può ritrovarsi, dunque, soltanto nella vita agonica. La verità della storia è la sua agonia; la realtà della storia è la sua lotta » (p. 95).

GIUSEPPE DI COSTANZO

GIULIO SEVERINO, *Principi e modificazioni della mente in Vico*, Genova, Il Melangolo, 1981, pp. 92.

Malgrado Croce abbia esplicitamente riconosciuto che il pensiero vichiano non può essere ricondotto ad una filosofia della storia, ancora con frequenza — osserva G. Severino — si insiste oggi su una interpretazione dell'opera vichiana che — negando la scientificità del principio del *verum-factum*, quale viene a configurarsi nella sua formulazione piú compiuta nella *Scienza nuova* — la riconduce ad una impostazione speculativa o teologica della considerazione della storia. Pertanto egli è indotto a ritornare sulla distinzione, « esplicita nella seconda *Scienza nuova* », tra principi e modificazioni della mente.

Attraverso la tematizzazione di tale distinzione, assunta quale criterio interpretativo del pensiero vichiano, e l'esame della questione del significato del concetto di provvidenza in Vico, i due saggi di cui si compone il volume, pur se scritti in tempi e con intenti diversi, si dispongono su di una linea di complementarità e di unità interpretativa, mirando a collegare l'opera vichiana alla fondazione di una « moderna teoria critica della storia ».

Nel primo saggio l'A. si rivolge all'indagine del *verum-factum* non semplicemente in quanto criterio di scienza, ma in quanto « struttura circolare originaria, ontologica e gnoseologica insieme, che fonda e include tutti i principi che formano il tessuto vivente della storia » (p. 23). In questo ambito di discorso, dapprima si sofferma brevemente sui precedenti del principio e sull'itinerario che Vico percorre nella sua formulazione dal *De Antiquissima* — in cui, sebbene ancora nel suo aspetto teologico, tuttavia il *verum-factum* è già

affermato come principio ontologico — alla *Scienza nuova*. Quindi individua nella confusione di principi e modificazioni della mente nel pensiero vichiano e nella mancata comprensione del *verum-factum* quale circolo ontologico, quel limite interpretativo da cui consegue la considerazione della « storia ideal eterna » quale opera non dell'uomo, ma di Dio. In realtà, se in Vico i principi si configurano come le « forme trascendentali della mente », mentre le modificazioni si definiscono, invece, come « modalità differenziate del suo rapporto con il corpo », allora è proprio la loro successione circolare, scandita dalla triade di senso, fantasia e ragione, ciò che « designa i vari gradi di consapevolezza e di realtà che la mente percorre nel tempo » (p. 25); e gli eventi e la loro successione non sono quindi l'indice di « un piano divino », ma dell'« articolarsi e attuarsi di quella storicità dell'uomo la quale (...) è la storia eterna che i principi percorrono dentro le modificazioni della mente » (p. 36).

In questa medesima prospettiva l'A. si sofferma anche sulla distanza che separa Grozio da Vico. Vico, infatti, attraverso l'idea di una mente naturalmente aperta « alla vita religiosa e sociale », « attinge un livello speculativo più alto di ogni giusnaturalismo », giustificando, d'altra parte, « la concretezza e la storicità del fare umano » mediante la considerazione dei principi della mente quali « forme o potenze che si attuano nella storia » (p. 33). D'altronde, se è vero che in Vico è costante il riferimento alla tensione umana alla trascendenza, all'apertura dell'uomo al divino, tuttavia egli « non critica Grozio perché prescinde da Dio », ma perché trascura quell'idea di provvidenza che fonda la possibilità di ogni norma ed è presente in tutte le religioni; « i rilievi critici di Vico non si riferiscono all'autonomia della ragione, ma ad un modo di concepire la ragione che egli ritiene non religioso, astratto, sostanzialmente utilitaristico » (p. 34). Quando Vico individua la genesi di ogni attività dell'uomo nel suo destarsi alla vita religiosa non intende né negarne l'autonomia, né ricondurla ad un fondamento altro rispetto alla prassi umana.

Questo medesimo tema viene ripreso nel secondo saggio (*Storicità del singolo e storia dell'umanità*). In questa sede l'A. sostiene esplicitamente che in Vico « il principio religioso rientra tra le forme trascendentali del fare e del conoscere umani » (p. 77): l'apertura al religioso promuove la vita sociale e politica non in quanto la fonda su un principio trascendente, ma in quanto si pone come movente non utilitaristico della prassi umana, come contestazione dell'egoismo, che consente alla mente di uscire dal suo stato di latenza, ossia dallo stadio della ferinità.

Alla luce di queste riflessioni anche la critica vichiana all'ateismo e all'utilitarismo hobbesiani viene assunta dall'A. quale « segno piuttosto della modernità che dell'arretratezza di Vico » (p. 77). Già nel primo saggio il Severino aveva introdotto una feconda discussione con quegli interpreti del pensiero vichiano che, riconducendo il principio del *verum-factum* a Hobbes, riconoscono poi a quest'ultimo una maggiore coerenza in quanto non ricorre alla provvidenza per la fondazione della *Philosophia civilis*. Da un lato, per Vico l'utilità e l'egoismo sono principi di « rea politica »; non essi, quindi, ma piuttosto la cognizione di Dio e il sentimento religioso, devono essere posti a fondamento delle umane comunità. Dall'altro, in Vico il momento del destarsi religioso non risulta da un diretto intervento divino, ma dalla stessa mente umana. Pertanto, « la critica vichiana dell'utilitarismo e del contrattualismo di Hobbes cessa di essere un puro fatto di eversione dell'ateismo hobbesiano, cui segue un ritorno alla presenza di Dio nella storia e diviene una nuova, profonda riflessione sulla mente e la storicità dell'uomo » (p. 21).

Nel secondo saggio l'A. riprende e approfondisce queste medesime conclusioni, ribadendo che in Vico è la stessa mente umana che « dà inizio alla

vita civile sulla terra» e, nello svolgimento dei suoi principi origina quella « storia ideal eterna » che si configura come « dimensione di una storicità intrinseca all'essere stesso dell'uomo i cui momenti costitutivi e circolarmente ritornanti sono le modificazioni della mente » (p. 78).

In questo contesto appare opportuno il chiarimento intorno alla genesi del concetto di modificazione, in quanto non desunta da Malebranche, ma « interna al pensiero vichiano » e connessa al modo nuovo in cui nella *Scienza nuova* vengono a configurarsi, rispetto al *De Antiquissima*, le facoltà dell'animo: « Quelle che un tempo erano rigide facoltà dell'animo sono divenute ora modalità mobili, anche se costitutive della mente (...). Oltre a non confondersi con le categorie dello spirito (...) non si identificano quindi con la sola dimensione gnoseologica del *verum et factum convertuntur*, ma coinvolgono l'intero principio e con ciò la stessa natura umana che perde la sua tradizionale fissità per divenire qualcosa che è, insieme e intrinsecamente, storico e trascendentale » (p. 71).

La dimensione storica del fare e del conoscere umani, attestata dalle modificazioni della mente e dalla loro scansione circolare, non viene contraddetta, secondo l'A., neanche dalla distinzione tra creare divino e fare umano: l'uomo in Vico certamente non crea né se stesso, né la natura, né la storia; tuttavia produce, e quindi può conoscere, la mente e i suoi principi « i quali sono posti e si realizzano nelle opere e negli eventi storici » (p. 74). A questo proposito il Severino opportunamente sottolinea che con ciò Vico non risolve la provvidenza nella mente umana, ma piuttosto ne articola il concetto all'interno del duplice significato « dell'agire divino e dell'operare di una mente umana », laddove il primo viene ad essere circoscritto « alla dimensione 'ontologica' del reale », che « pre-cede ed ec-cede quella in cui si svolge l'agire umano nel mondo » (p. 79).

Quindi, attraverso il ripensamento del rapporto di conversione del vero nel fatto alla luce della distinzione delle sfere in cui esso si attua — per Dio e per l'uomo —, Vico nella *Scienza nuova* perviene a garantire l'autonomia e la responsabilità dell'uomo sul corso della storia. Questa, lungi dal giustificarsi come « riprova » dell'essere di Dio, si caratterizza, invece, mediante quella tragicità e quella problematicità in cui si radica la « teoria dei ricorsi »: la ripetizione ciclica delle epoche storiche consegue dalla possibilità di dissoluzione e di corruzione sempre presente al termine del corso della civiltà; in ultima analisi, proprio dall'assenza di una rigida necessità nella successione delle modificazioni — ciascuna sempre e già ancora presente in ogni altra — in base alla quale la ragione sempre può emergere, come sempre può venire umiliata dalla forza del senso. Anche l'insistenza di Vico sugli elementi tipizzanti e ricorrenti del corso storico non appare dettata da un atteggiamento speculativo nei confronti della storia, ma dall'intenzione di « comprendere nel passato, onde evitare per il futuro, quel corrompersi della ragione che può precipitare il mondo » (p. 83); da un tentativo, quindi, di comprensione del processo storico nella sua interezza « alla luce di un nuovo e più complesso concetto del razionale ».

DANIELA SCIARELLI