

AA.VV., *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, edited by Giorgio Tagliacozzo, Atlantic Highlands, N. J., 1983, pp. IX-438.

Come ha avuto occasione di osservare Sidney Pollard a proposito di un recente libro di Ernst Nolte, la letteratura su Marx ha assunto « mountainous proportions », per cui si può dire che « very little, surely, has been left unsaid » (S. POLLARD, *Founding the Father*, in « Times Literary Supplement », 20 luglio 1984, p. 802). L'aspetto piú singolare di questo fenomeno è rappresentato dal fatto che sempre piú frequentemente si avverte il bisogno di dare nuova vita a una figura imbalsamata dallo zelo eccessivo dei suoi discepoli, secondo il programma enunciato con meravigliosa chiarezza da Fernand Braudel: « se si vuole mantenere vivo il pensiero di Marx, bisogna ringiovanirlo senza esitare su certi punti, persino su ampie superfici » (F. BRAUDEL, « Ringiovanire » Marx non è sconfessarlo, in « Corriere della Sera », 8 gennaio 1984, p. 3). In alcuni casi, l'ammirazione per Marx dà luogo allo scetticismo, che può tradursi nel bisogno di approfondire la tradizione idealistica, cui il pensiero marxista intese sostituirsi, come ha giustamente osservato Peter Clarke a proposito di uno studio di Andrew Vincent e Raymond Plant sugli idealisti inglesi, fino a ieri tenuti in soffitta (si veda P. CLARKE, *Campaigning for the Common Good*, in « Times Literary Supplement », 15 febbraio 1985, p. 164). Qualcosa di simile è alla origine di questa ennesima miscellanea, curata dall'inflessibile Giorgio Tagliacozzo, animatore degli studi vichiani in America, con la dichiarata intenzione di commemorare il centenario della morte di Marx. Tagliacozzo, infatti, mostra di condividere l'esigenza braudeliana di ringiovanire il pensatore tedesco: « It is time that Marx was understood from a fresh viewpoint » (p. VIII). Ma, con la tipica impazienza per la dimensione storica che contraddistingue un notevole settore della cultura contemporanea, non esita a scavalcare l'Ottocento, cui Marx è inestricabilmente legato, per rifarsi al Settecento: non quello francese o tedesco (come sembrerebbe lecito aspettarsi, trattandosi del pensatore di Treviri), ma addirittura il primo Settecento napoletano, badando bene ad evitare Giannone, che in tutto il libro è citato una sola volta e per di piú a sproposito, fra i « Neapolitan reformists of the Seicento », nel saggio di José Guilherme Merquior, intitolato *Defense of Vico Against Some of His Admirers* (p. 417).

Sotto tale aspetto, questo volume è rappresentativo della crisi, in cui si dibatte la cultura contemporanea. Non si tratta, a mio parere, di quel particolarismo in cui si è frantumata l'unità culturale dell'Occidente, come nota Tagliacozzo: « The fragmentation of contemporary culture is the fundamental problem for the humanities and the social sciences in our time » (p. VIII). Pur riconoscendo l'esistenza del frammentismo additato da Tagliacozzo, credo

che la crisi abbia una causa molto piú profonda, consistente nella perdita di ogni certezza oggettiva. In un articolo assai istruttivo, uscito in una pubblicazione della Modern Language Association of America, poco accessibile agli studiosi italiani, un docente della Stanford University, Herbert Lindenberger, ha tracciato una mappa del clima intellettuale degli anni settanta, in cui la svolta critica si è manifestata nella sua fisionomia inconfondibile: « a time during which the individual literary work came to lose its organic unity; when literature as an organized body of knowledge abandoned the boundaries that had hitherto enclosed it, to an extent even abandoned its claims to knowledge; and when history began to seem discontinuous, sometimes in fact no more than just another fiction » (H. LINDENBERGER, *Toward a New History in Literary Study*, in « Profession 84 », p. 16). Eccoci pertanto al nodo della questione: la crisi della cultura contemporanea coincide con quella della storiografia, sulla quale ha richiamato l'attenzione uno storico del calibro di Furio Diaz in un periodico immerso nella attualità (si veda F. DIAZ, *Basta con queste storie*, in « L'Espresso », gennaio 1985, 13, pp. 64-75). Ma forse Diaz ha esagerato l'entità della crisi storiografica attuale, come sembra suggerire Massimo L. Salvadori, il quale ha additato, « al di là delle crisi e delle altalene della povera storiografia », il nostro « bisogno insopprimibile della memoria storica » (M. L. SALVADORI, *Storici, tornate alla storia*, in « Stampa/Tuttolibri », 12 gennaio 1985, p. 1).

In ogni modo, esiste una nuova scuola di storiografia, con la quale anche gli oppositori debbono bene o male convivere. Anche in questo caso, Lindenberger ha saputo cogliere nel segno (sia pure dimostrando una simpatia eccessiva), quando ha delineato la differenza esistente fra la vecchia e la nuova storia: « unlike the older history, which expected evidence presentable in a courtroom, the new history is willing to establish connections between phenomena that, at first or even second glance, would seem incompatible with one another » (H. LINDENBERGER, *Toward a New History*, cit., p. 19). Questo è appunto il principio che ha guidato Tagliacozzo nel proporre una contrapposizione fra due pensatori tanto lontani fra loro come Vico e Marx: « counterposing Vico and Marx and pointing out areas of compatibility or incompatibility between them will suggest a matrix of novel questions and issues, opening new vistas in the humanities and the social sciences » (p. VIII). Ma, con la tolleranza consueta, Tagliacozzo non ha escluso anche un approccio piú tradizionale: quello appunto che ha sorretto il mio contributo su *Vico and Marx: Notes on the History of the Concept of Alienation* (pp. 151-162), i cui originali dati filologici sul rapporto Belgioioso-Marx sono passati, per un processo di osmosi favorito dal curatore del volume, nel saggio di Arshi Pipa intitolato *Marx's Relation to Vico: A Philological Approach* (pp. 290-325). Del resto, il libro inizia appunto con un saggio dello storico neozelandese Peter Munz su *The Idea of 'New Science' in Vico and Marx* (pp. 1-19). Si può non essere d'accordo con alcuni giudizi espressi da Munz su Vico. Personalmente ho trovato per lo meno sconcertanti certe affermazioni, come quella relativa alle contraddizioni che Munz riscontra negli scritti vichiani: « One might be satisfied with the general impression that Vico himself was a little unclear about these details because he wrote in a hurry » (p. 9). Non si tratta, piuttosto, di un pensiero che stenta a chiarirsi per la sua intrinseca complessità e per le sue implicazioni eterodosse? Comunque la valutazione storica delle divergenze esistenti fra Vico, che accetta la storia nel suo divenire incessante, e Marx, che la respinge, perché si propone di fermare il divenire, è seria e motivata.

Anche un veterano degli studi vichiani come Alain Pons, nel contributo

intitolato *Vico, Marx, Utopia and History* (pp. 19-37), pur sottolineando la comune matrice platonica dei due filosofi, preferisce saggiamente insistere sulla loro differenza. Per quanto la escatologia marxiana presenti una circolarità che fa pensare allo schema vichiano, Marx è un utopista pieno di orgoglio prometeico, mentre Vico ha la confidenza umile di chi si propone di giovare agli esseri umani senza contemplare nessuna palingenesi piú o meno mirabolante: « The confidence of Marx in history... is filled with pride. The Marxist hero par excellence is Prometheus... man will pass from the reign of necessity to the reign of liberty; he will become a god or rather comprehend that the only god, in final analysis, is man... Vico's confidence is more humble... The *Scienza nuova* does not teach men that they are gods who ignore themselves, nor does it teach them to build a city of Gods; it only helps them, with strength and wisdom, to follow their profession of men » (p. 37). Fra i due temi indicati dal titolo della miscellanea, i contrasti risultano di gran lunga piú rilevanti delle affinità riscontrabili in Vico e Marx. Anche un altro noto vichista, Leon Pompa, sottolinea numerose divergenze, che considera cruciali e fondamentali, in una indagine approfondita su *Ontological and Historiographical Construction in Vico and Marx* (pp. 62-77). Particolarmente interessante è l'analisi che Pompa fa del concetto di lotta sociale, generalmente attribuito a Vico, sebbene quella espressione non si incontri nei suoi scritti. Pompa non mette in dubbio la priorità di Vico rispetto a tale concetto, « for the whole of Vico's account of the sequence of changes whereby the early 'fathers' progressively surrender their almost total ownership of their dependents... is an account of class struggle » (p. 70). Ma, contrariamente a Marx che segue un principio puramente utilitaristico, Vico vede nella manifestazione del bisogno che esige di essere soddisfatto, la occasione che consente alla idea di Dio di svilupparsi: « In allowing utility as the occasion of the introduction of a new content into the law or into religious belief, Vico might seem fairly close to Marx's notion that the content of these ideas is to be explained by some social function that they exist to satisfy. But in asserting that utility is nevertheless not their cause, he is clearly making a very different claim » (p. 71). Forse sarebbe piú semplice dire che Vico viene da Malebranche (un filosofo mai menzionato in questo libro), come ha sostenuto Augusto Del Noce nel volume *Il problema dell'ateismo* (Bologna, 1970), mentre Marx viene da Feuerbach.

Questo non vuol dire che Marx debba considerarsi necessariamente piú valido di Vico. Il pensatore tedesco non si rese conto della irreversibilità del processo storico, stando a quanto osserva Donald Phillip Verene, autore di un libro su Vico da me recensito in questo « Bollettino » (XI [1981], pp. 247-250), nel saggio intitolato *Vico and Marx on Poetic Wisdom and Barbarism* (pp. 251-262): « Although Marx was well read in ancient poetry and deeply sensed the contrast between its world and the modern world of machinery, he failed to learn the truth of poetic wisdom. He failed to take seriously the truth that myth teaches — that what is begun at a point of origin in human affairs cannot be reversed » (p. 262). Piú favorevole a Marx è la conclusione del contributo di Paolo Cristofolini su *Human Sciences and Philosophy of History between Vico and Marx* (Croce, Labriola, Sorel, and 'Philosophy of History') (pp. 342-351). Secondo Cristofolini, il marxismo non ha un carattere deterministico o profetico, ma allarga la sfera della libertà dell'uomo, rendendo piú vasto il regno dell'attività umana nel senso della tecnologia, per cui si può dire che « 'the realm of liberty' is wider in Marx than in Vico » (p. 351). Se le cose stessero veramente così, non si parlerebbe né di crisi del marxismo, né di crisi della storiografia o della cultura umani-

stica e delle scienze sociali. Il guaio è che il pensiero di Marx è ben diverso da come lo interpreta Cristofolini. Né si deve dimenticare che il pensiero vichiano è molto più disinteressato di quello marxiano, come ricorda B. A. Had-dock in *Vico and the Crisis of Marxism* (pp. 352-366).

GUSTAVO COSTA

AA.VV., *Leggere Vico*. Introduzione e cura di E. Rivero, Milano, Spirali Edizioni, 1982, pp. 286.

Il volume raccoglie, in traduzione italiana, alcuni significativi scritti vichiani apparsi originariamente nelle note miscellanee anglosassoni curate da G. Tagliacozzo e pubblica un sostanzioso nucleo di relazioni inedite presentate al convegno internazionale di studi vichiani svoltosi a Venezia nel 1978 (cfr. su ciò gli interventi di G. Vecchi, G. Costa e F. Tessitore in questo « Bollettino », rispettivamente vol. IX, 1979, pp. 147-155, 155-158 e vol. X, 1980, pp. 205-209).

Della scelta e della disposizione logica delle ricerche, di diversa impostazione teorica e metodologica, dà conto la presentazione critica del volume che ha inteso disciplinare ed ordinare l'essenziale dei nuovi spunti di riflessione emersi dall'attuale ripensamento critico dell'opera vichiana nell'ambito di quattro ampie concordanze tematiche riprodotte dalle relative sezioni di cui la silloge si compone (*Vico e la cultura del suo tempo*, pp. 39-92; *Metodo e scienza in Vico*, pp. 93-150; *Il mondo umano in Vico*, pp. 151-200; *Eredità di Vico*, pp. 201-236). Ad orientare il lettore in tali vari e complessi nuclei tematici provvedono brevi ma ordinate premesse storico-critiche. Di tutto ciò dobbiamo essere grati al curatore, Emanuele Rivero, che ha dato sufficienti ragioni delle scelte fatte nell'ampia, ragionata *Introduzione* (pp. 9-38). Essa offre un'articolata ricostruzione biografico-speculativa del filosofo napoletano con un discorso che sa adeguatamente sostenere le sue tesi, fondamentalmente preoccupate di documentare l'attualità teorico-metodologica della *Scienza nuova*. Di questa il Rivero intende cogliere, infatti, soltanto « alcuni contenuti concettuali che nei secoli successivi sono divenuti gradualmente patrimonio comune della cultura occidentale e possono riassumersi in tre punti: 1. la preferenza per la spiegazione genetica dei fatti in sostituzione di quella classificatoria; 2. il riconoscimento di una primalità alla storia umana rispetto a ogni altra realtà; 3. la preferenza per l'epistemologia operativistica e iconica » (p. 9). A sviluppo ed integrazione di tali premesse, l'A. comincia mettendo in rilievo il significato e l'importanza che in sé e per sé riveste la polemica vichiana con la tradizione aristotelica e quella cartesiana, entrambe contrassegnate, sia pure sulla base di principi teorici e metodologici radicalmente diversi, da una logica « classificatoria », « essenzialistica », mortificante « lo svolgersi diacronico, quindi storico-genetico, dei fatti e delle cose » (*ibid.*). Osservazioni generali di questo tipo introducono, poi, a considerazioni più specifiche sul « concetto vichiano di scienza », attentamente indagato per mostrare come la scelta del filosofo napoletano di studiare la storia umana non nasceva da un atteggiamento scettico o polemico nei confronti della scienza, bensì nel contesto di una particolare epistemologia che « considerava tanto più valida ed eccellente una scienza quanto meglio i fatti e le cose ne risultassero collegati da rapporti di produzione direttamente sperimentabili nella propria personale attività produttiva » (p. 17). Perciò, la « primalità della

storia umana» (pp. 16-18), l'« esigenza di una nuova scienza della storia » (pp. 18-20). A questo proposito, le brevi, selezionate osservazioni del Rivero sono utili. Eppure, nell'ambito di tale prospettiva ermeneutica (nonostante le esplicite, prudenti autolimitazioni di campo cui l'A. opportunamente si attiene, anche sul piano storiografico, rilevando i limiti dell'avvicinamento idealistico di Vico al romanticismo) (pp. 33-36), resta dominante la tendenza, rinvenibile ormai di frequente nell'ermeneutica contemporanea (e specialmente d'origine anglosassone), ad adottare lo schema storiografico del Vico « precursore » universale, a prospettare, non senza forzature esegetiche e teoretiche, confronti tra pensatori nati in epoche diverse, appartenenti ad aree culturali profondamente eterogenee, eppure accomunati da una stessa impronta vichiana. Di qui, allora, certe proposte interpretative, come il proposito apertamente dichiarato di voler stabilire un confronto tra i principi della *Scienza nuova* e quelli della « storia universale » (il *Mugaddimab*) di Ibn Khaldun, sia pure solo con l'intento di dare « spicco ai caratteri europei e classici dell'interpretazione vichiana della storia » (p. 29). Di qui la particolare posizione epistemologica assunta, in tale lettura, da Vico che, non a caso, finisce per collocarsi sullo sfondo di troppo accoglienti tematiche, « sulla linea che va da Bacone (passando per Bayle) alla piú avanzata epistemologia dei nostri giorni rappresentata da Lakatos, Feyerabend e Laudan » (p. 13); una epistemologia fondamentalmente « operativa e iconica preferita da Vico e soltanto oggi capita (...) » (p. 32).

Ne discende, allora, un'interpretazione preoccupata di prospettare soluzioni esplicitamente definitorie ed addirittura classificatorie, costretta ad adottare troppe soluzioni compromissorie e non sempre storicamente documentate per assolvere l'autore della *Scienza nuova* dalla condanna di chi lo ha giudicato un isolato nel suo tempo. È il caso di G. Tagliacozzo che, trattando di *Vico filosofo del diciottesimo secolo (ma anche del nostro tempo)* (pp. 45-55), sottolinea il contributo originale, « unico » offerto dalla concezione vichiana « integralmente umanistica » al XVIII secolo, per giungere alla conclusione che la *Scienza nuova* può essere adeguatamente ripensata solo se proiettata oltre il Settecento nel XX secolo, allorché essa può offrire alle scienze umane e sociali « un nuovo punto di partenza, una cornice filosofica unificatrice delle loro recenti conquiste » (p. 53). Alla *vexata quaestio* dei rapporti tra Vico e il XVIII secolo dedica particolare attenzione anche lo studio di I. Berlin (*Vico e l'ideale dell'Illuminismo*, pp. 56-66) teso a mostrare l'incompatibilità profonda tra l'ideale utopico illuministico della « società perfetta » ed il carattere « ciclico » della concezione storica vichiana contrassegnata da un « divenire irresistibile », dalla coesistenza di fattori positivi e negativi nella storia specifica, irriducibilmente particolare di ogni epoca. È quella offerta da Berlin un'immagine dell'Illuminismo posta in integrale continuità con la tradizione razionalistico-cartesiana che non può non costituire un nucleo teorico e storiografico denso di legittime perplessità ed obiezioni condizionanti anche la stessa lettura di Vico. Sul rapporto Cartesio-Vico si soffermano, altresì, le dense pagine del saggio di M. Fisch, il decano dei vichisti d'oltreoceano che, intervenendo su *Vico tra Cartesio e Peirce* (pp. 67-91), ha acutamente messo in rilievo le affinità tra l'autore della *Scienza nuova* ed il pragmatismo, fondate sul comune anticartesiano, sull'elaborazione di un metodo induttivo, di un concetto nuovo di scienza che come « entità storica vivente » (p. 88) non è piú conoscenza sistematica da contemplare platonicamente, nella sua perenne immobilità, ma attivo, faticoso, inesauribile « fare » (pp. 89-90).

Per il quadro teorico entro cui si inserisce, il contributo di Fisch invade già l'area tematica della seconda sezione della silloge dove quattro studi, da

angolature teoriche e storiografiche differenti, indagano sul complesso problema del metodo e della scienza nel pensiero di Vico. Di particolare rilievo è il saggio di C. Vasoli che, con taglio rigorosamente storico, esamina le varie, tormentose posizioni di *Vico sul metodo* (pp. 97-106), maturate ed emerse dalla sua continua, diretta partecipazione al dibattito seicentesco sulla ricostruzione metodica del sapere secondo principi « rigorosi » e « operativi » (pp. 97-98). Di tale dibattito il filosofo napoletano riflette, infatti, le tendenze fondamentali, non senza, tuttavia, sviluppare originalmente i termini essenziali. Da *Vico topica e critica*, *ordo topicus* e *ordo geometricus* vengono giudicati procedimenti metodici non più alternativi ma da integrare perché espressione di un'autentica « scienza nuova » che coinvolge tutte le facoltà conoscitive dell'uomo, che tenta di conciliare l'induzione con la deduzione, i modelli dell'assiomatica geometrica con gli « elementi » e le « dignità », riconducibili ai tipici « loci » della meditazione storico-politica classica e rinascimentale (pp. 104-106). Dalla prospettiva interpretativa del Vasoli, ulteriormente arricchita da interessanti considerazioni che L. Gardiner Janik ha dedicato al problema del rapporto tra *Vico e le « Artes historicae » del Rinascimento italiano* (pp. 143-150), divergono, soprattutto per il loro diverso impianto filologico e storiografico, le letture di E. Mc Mullin e E. Grassi, attivate da interessi radicati essenzialmente nell'attuale congiuntura speculativa e fedeli alla tesi antistorica del Vico « pioniere » dell'interdisciplinarietà tra le scienze umane di recente fondazione. E così il Mc Mullin indaga sulla *teoria vichiana della Scienza* (pp. 107-127) alla luce degli esiti problematici dell'epistemologia sei-settecentesca, non senza, tuttavia, distinguere, con linguaggio tratto dall'odierna riflessione epistemologica, tre criteri di verità nella *Scienza nuova: l'assiomatico, l'induttivo ed il retroduttivo* (pp. 117-127). A sua volta il Grassi, intervenendo su *La priorità del senso comune e della fantasia in Vico* (pp. 128-142), studia Vico in polemica con il positivismo logico e lo strutturalismo contemporanei. L'attualità della *Scienza nuova* consiste fondamentalmente nella sua capacità di opporsi alle odierne « filosofie antiumanistiche » come l'A. dimostra, interpretando il concetto vichiano di senso comune, considerato di scarsa importanza dalla scuola razionalistica e tradizionalmente indagato sul piano estetico, nella sfera del « lavoro umano », in stretta correlazione con l'« ingegno », con il « parlare metaforico e fantastico » dell'uomo. È questo nodo tematico centrale della filosofia vichiana a giustificare, secondo Grassi, la radicale distanza tra cartesianesimo e vichianesimo, giudicato espressione più alta della tradizione umanistica. Nell'ambito di tali scelte di metodo e di impostazione storiografica si colloca anche il Vico di D.P. Verene. Questi, riprendendo sue note tesi, studia *La filosofia vichiana dell'umanità* (pp. 162-171) in polemica con l'empirismo logico contemporaneo, ritenendola un fenomeno « unico », « anomalo » nella storia della filosofia occidentale che gli appare fondata in età moderna sulla distinzione tra filosofia dello spirito (*Geist*) e filosofia della vita (*Leben*). La *Scienza nuova* di Vico, espressione culminante dell'umanesimo rinascimentale, è, al contrario, « scienza dell'umanità » in quanto « scienza della fantasia », intesa come facoltà *rememorativa* (*recollective*), contrapposta alla razionalità cartesiana, ad ogni modello di ragione. Garbate ma decise riserve sulla lettura del Verene sono espresse da L. Pompa che, trattando dei « ruoli » assegnati alla *fantasia in Vico* (pp. 172-179), sottolinea le difficoltà che nascono « da una eccessiva insistenza sulla reazione anticartesiana di Vico » (p. 174). A giudizio di Pompa, il ruolo epistemologico che Verene (le cui tesi in proposito vengono giudicate consonanti con quelle di Berlin) ha attribuito alla fantasia « appartiene propriamente all'intelletto e, sebbene

l'intelletto non sia il 'lume naturale' di Cartesio, né l'intelletto, né questo lume possono essere identificati con la fantasia» (pp. 174-175). Su analoghi schemi storiografici poggiano anche i due contributi di M. Frankel. Le sue iniziali, stimolanti osservazioni su *La « dipintura » e la struttura della « Scienza nuova » di Vico come specchio del mondo* (pp. 155-161), particolarmente attente a mettere in rilievo la centralità della tradizione rinascimentale delle *artes historicae*, risultano ancorate a specifiche prospettive e sollecitazioni ermeneutiche che si precisano nel secondo contributo, steso in collaborazione con G. Tagliacozzo per rispondere alla domanda *Progredisce l'arte? Una risposta vichiana* (pp. 180-188). Qui si ripropone, da un punto di vista estetico, la nota interpretazione del Tagliacozzo basata sulla metafora dell'*arbor scientiae*, mostrando le connessioni della « risposta » vichiana al problema sollevato con le tesi di contemporanei teorici di estetica e di storia dell'arte come H. Read e G. Dorflès.

L'ampio, complesso quadro tematico e problematico, emerso dall'indagine critica sulla filosofia vichiana della storia dell'umanità, viene ulteriormente arricchito dall'opportuno spazio dedicato alla filosofia del diritto, alla riflessione sulla ragione come *ragione civile*, sul mondo dell'uomo come *mondo umano del diritto*. In un orizzonte teorico-storiografico orientato in senso nettamente storico, G. Ambrosetti interviene sul tema *Idea ed esperienza del diritto in Vico* (pp. 189-199). Con ragionata sintesi, mette criticamente in rilievo i fondamenti platonico-agostiniani dell'antropologia vichiana per giungere alla sua tesi fondamentale secondo cui in Vico la « vita del diritto si svolge come in due cerchie strettamente inserite, l'una a carattere antropologico che pone accanto al contrasto delle utilità un elemento di umanità e di temperamento, il *pudore* ; l'altra cerchia è quella storica che racchiude e compie la prima, dei popoli e delle genti, dacché è principio fondamentale e centrale che le fasi di sviluppo dei singoli uomini sono le fasi di sviluppo degli uomini insieme considerati » (p. 192).

Del contrasto tra le letture « storicizzanti » e quelle « attualizzanti », presenti problematicamente nella lettura vichiana contemporanea, danno ulteriormente conto i saggi raccolti nell'ultima sezione della silloge dedicata allo studio dell'*Eredità di Vico* nella riflessione di L. Settembrini e di E. Auerbach, due voci significative della storia — ancora tutta da scrivere — della presenza di Vico nel dibattito otto-novecentesco sui problemi di storiografia e di critica letteraria. Di Settembrini A. Vallone nella breve ma densa relazione (*La presenza di Vico in Settembrini attraverso testi inediti*, pp. 205-222), ragionata dal punto di vista storico, utilizza, tra i testi inediti del periodo 1835-1842, soprattutto i tre dialoghi *Dei buoni e dei cattivi scrittori* (1841-1842) per mostrare come il filosofo napoletano venga preso in esame dall'autore delle *Lezioni della letteratura italiana* per la definizione del concetto di arte, del complesso rapporto tra storia e poesia, nonché in relazione alla polemica tra classicismo e romanticismo (pp. 207-213), in base alla quale il pensatore calabrese introduce la distinzione tra « letteratura settentrionale » e « letteratura meridionale » (pp. 213-215). Nella valutazione critica complessiva del Vallone, il vichismo del Settembrini non si caratterizza per « assolutezza di ingegno », o per « personali valutazioni », ma per il suo valore di « discorso medio, interpretato a livello di cultura corrente (...): espressione (...) di un trapasso di quella dottrina dalla filosofia alla letteratura, dalla meditazione filosofica alla pratica letteraria ». Così, « più innanzi di Settembrini calabrese italiano è, certo, Saffi, calabrese europeo » (p. 222). A temi e problemi che interessano la pratica e la teoria della storia letteraria si ricollega anche la lettura vichiana di E. Auerbach. Di ciò tratta T. Bahti nel suo inter-

vento (Vico, Auerbach e la storia letteraria, pp. 223-235), muovendo dal convincimento che il dialogo auerbachiano con Vico sia fundamentalmente inscritto nella prospettiva di uno storicismo « idealistico e assoluto », teso a concepire una « hegelianizzazione » di Vico la quale « appare a volte come espressione di un hegelismo di destra » (p. 225). Nell'ambito di tale, discutibile lettura restano sostanzialmente sottovalutati, dal punto di vista teorico e storiografico, l'originalità dell'autentica lezione storicistica di Auerbach ed il significato stesso della *Scienza nuova*, di cui Bahti sottolinea astrattamente la « struttura figurale o retorica », che, « quando viene letta autenticamente, rivela caratteristiche proprie reperibili in ogni storia » (p. 228). È giocoforza, così giungere, infine, ad ancora più antistoriche considerazioni generali che riflettono, in forma emblematica, una delle attuali tendenze degli studi vichiani, problematicamente attivati dalle esigenze della « storicità » ed insieme da quelle della « attualità », quest'ultime, però, non sempre opportunamente documentate e compatibili con le prime, perché tese ad adottare modelli astratti di comprensione, a sovrapporre falserighe anacronistiche alle tesi vichiane. « Indubbiamente — scrive, ad esempio, con tono provocatorio l'A. a p. 235 — possiamo immaginare Auerbach senza Vico: per giungere alle sue scoperte storiche e al suo metodo storico gli sarebbero bastati Hegel, la tradizione della interpretazione figurativa, l'ermeneutica, la filologia e i suoi principi cristiani e democratici. Del resto è ormai chiaro che la storia della filosofia, almeno fino a Croce, ha proceduto senza Vico ».

FABRIZIO LOMONACO

GIUSEPPE MODICA, *La filosofia del « senso comune » in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma, S. Sciascia Editore, 1983, pp. 201.

L'agile volumetto, che viene opportunamente ad arricchire la limitata letteratura critica sul tema, si articola in quattro capitoli: *Il senso comune organo dell'umanesimo vichiano* (pp. 21-66); *Metafisica ed etica del senso comune* (pp. 67-100); *Il senso comune medium tra la provvidenza divina e l'arbitrio umano* (pp. 101-142); *Akmé e senso comune* (pp. 143-178). Di essi soltanto il primo, unitamente all'*Introduzione* (pp. 9-20), è stato già pubblicato (Id., *Sul ruolo del « senso comune » nel giovane Vico*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », LXXV, 1983, 2, pp. 243-262; su cui cfr. la segnalazione apparsa in questo « Bollettino », XIV-XV, 1984-1985, pp. 399-400).

All'interno dell'ampio orizzonte tematico esaminato, l'A. ha svolto una ragionata indagine, seguendo attentamente il ragionamento del Vico e la relativa letteratura critica di cui, peraltro, dà ordinatamente conto nella conclusiva « nota bibliografica » (pp. 179-190).

Del « senso comune » vichiano il Modica ha innanzitutto rilevato il ruolo assunto nel « fervore retorico-umanistico delle *Orazioni inaugurali* » (p. 11) dove, sulla base di tematiche proprie di « una antropologia pedagogicamente ed eticamente connotata » (p. 23), esso emerge con forza in relazione all'azione perfezionatrice della *sapientia* « come interiorità individuale e come impegno sociale », come ricerca dell'« utile e dell'onesto » (pp. 23-29). Partito da tale nucleo tematico, lo studio ha inteso, poi, mettere in rilievo i successivi sviluppi della riflessione vichiana, tesa, secondo l'A., a superare la prospettiva ancora « dualistica » e fundamentalmente « mentalistica », prevalente nelle *Orazioni*, ed a mostrare, già nelle pagine del *De ratione*, l'import-

tanza del nesso tra la dimensione insopprimibile del *corpo* ed il potere direttivo della *mente*. E ciò proprio attraverso il ricorso alla nozione di *sensus communis* che, « assunto come termine di mediazione tra la 'mente' e il 'corpo' » (p. 36) e sotteso all'affermazione del *verisimile* (pp. 39-44), diventa la regola della *prudentia* (pp. 44-48) e della *eloquentia* (pp. 48-50). Dalle indicazioni di questo tipo discendono, poi, convincenti considerazioni generali, allorché, ad esempio, si osserva che nello scritto del 1708 la rivalutazione vichiana del *sensus commune*, quale *medium* tra « vero » e « falso », tra *primum verum* e *vera secunda*, si viene configurando essenzialmente come « l'apertura a un universo intermedio che, rivendicando la legittimità della dimensione umana del verisimile e della prudenza (...), prospetta non solo la possibilità di rendere concreta l'universalità del vero, ma anche e contemporaneamente la possibilità di aprire all'universale la concretezza del fatto » (pp. 50-51). Commisurate a queste linee interpretative appaiono anche le successive pagine che indagano il rapporto tra l'*ingegno* e la « dimensione sociale del sapere nel senso comune » (pp. 54-61), legittimo, autentico « 'organo' dell'umanesimo vichiano » (pp. 61-65): un « umanesimo » emblematicamente caratterizzato, a giudizio del Modica, dal « difficile equilibrio di una posizione insieme antidogmatica e anticettica » (p. 69). A sviluppo ed a integrazione di tale orizzonte problematico, l'A. sottolinea giustamente che la maturazione dei nuclei concettuali emersi nel giovane Vico passa attraverso il richiamo del filosofo al mondo del diritto e della storia; passa, cioè, attraverso il decisivo travaglio del *Diritto universale*, dove « il senso comune diventa (...) quel *commune hominum iudicium* a cui si deve *reverentia* come alla *ratio humana* stessa quando si eserciti come *commune iudicium* » (p. 98). Dei caratteri e degli esiti fondamentali di questa rinnovata, significativa lettura vichiana, il Modica dà opportunamente conto con utili osservazioni critiche, rilevando, attraverso un giuoco di richiami teorici e di contrapposizioni storiografiche, i limiti dei noti giudizi del Corsano e del Semerari, tesi a ribadire, in proposito, il « dogmatismo », nonché l'« astoricismo » e l'« impersonalismo » del pensiero vichiano (p. 86 e n., ma cfr. anche p. 122 e n.). Lo fa, tuttavia, sottolineando consapevolmente — ed è questa, ci sembra, la chiave di volta per intendere il senso e la direzione fondamentali della ricerca — il significato « filosofico » della interpretazione vichiana del senso comune, la fondazione « metafisica ed etica » di quest'ultimo. Si può, senza dubbio, concordare in tale convinzione che, correttamente motivata, vale, certo, ad illuminare le ragioni della specificità e dell'originalità della « filosofia » di Vico, della sua stessa « metafisica »; di una metafisica che non è « tanto (...) una astorica metafisica dell'essere, quanto (...) una metafisica tendente a sorreggere la storia nelle sue espressioni comunitarie e, pertanto, avvalentesi del senso comune come sua cifra umana e storica. Punto di vista, questo, dal quale il senso comune emerge come la cifra umana e storica del vero stesso, in quanto è intrinsecamente capace d'una rivelatività metafisica che fa di esso la misura dell'umanità dell'uomo » (p. 75). Eppure, nonostante tali validi rilievi, l'A. non sembra disposto ad isolare adeguatamente la fondazione « filosofica » del *sensus commune* in Vico, a circoscriverla cioè storicamente all'interno della sua evoluzione speculativa, giacché per lui rimane un fondamento di tutto il pensiero vichiano. A nostro sommo parere, invece, l'individuazione dell'originalità di questo pensiero, dei suoi più significativi esiti può essere progressivamente avviata, a patto che la dimensione « filosofica » non venga privilegiata o addirittura astrattamente generalizzata, laddove, invece, specie dopo le acute, e importanti osservazioni del Giarrizzo, quell'originalità andrebbe colta e riconosciuta anche alla luce della funzione e del significato

politici della riflessione di Vico: cioè, alla sua dimensione autenticamente storica, insomma al suo fondamentale progetto di richiamare « filosofia » e « metafisica » sul terreno concreto della storia umana. Che tale « progetto » vichiano debba essere messo in rilievo, per individuare criticamente i nuclei tematici sui quali poggia la nozione di « senso comune », ci aiutano a capirlo proprio le conclusive considerazioni del Modica sulla *Scienza nuova*. Qui, come egli accuratamente mostra, il discorso sul *sensus communis*, criterio interno della « sapienza volgare » e « tramite tra la provvidenza divina e il libero arbitrio in quanto insieme dono di quella e patrimonio gestito da questo » (p. 121), assume una più ampia, significativa articolazione. L'intera prospettiva teorica risulta, infatti, felicemente complicata, giacché essa coinvolge, per un verso, la connessione del rapporto tra « sapienza volgare » e « sapienza riposta » con il tema della « filosofia monastica » e della « boria dei dotti », e, per un altro verso — ma in conseguente logico sviluppo —, la tematica della « decadenza » e la teoria del « ricorso » inteso come segno d'una *deontologia* della storia, che, implicando una libertà *labefactata*, prospetta un'irriducibile *problematicità* quale struttura intrinseca alla *sintesi* stessa cui pure tende la storia del mondo delle nazioni nel suo rapporto con la storia ideale eterna (pp. 146 e sgg.).

Così, da questa angolazione interpretativa, lo studio del Modica risulta interessante. Tuttavia, proprio un tale impianto di lettura, ci sembra contribuisca ad illuminare del senso comune vichiano non tanto lo spessore « filosofico », quanto il suo più specifico significato politico, cioè, essenzialmente storico, all'interno di una riflessione contrassegnata dalla ricerca di *unità* ed insieme dall'assunzione di *problematicità*. Unità e problematicità, senso dell'universale e studio dell'individuale che dialetticamente convivono nella concezione vichiana della storia, nella sua « filosofia dell'umanità », attraversata da irriducibili tensioni ideali, ma, nello stesso tempo, irriducibile ad esiti astrattamente contemplativistici, a cadute in intellettualistiche genericità.

FABRIZIO LOMONACO

ENRICO NUZZO, *Verso la 'Vita civile'*, Napoli, Guida, 1984, pp. 266.

Che Paolo Mattia Doria rappresenti una delle figure chiavi per capire l'articolazione e lo sviluppo del pensiero filosofico e politico partenopeo ed italiano del primo Settecento lo conferma appieno questo recente lavoro di E. Nuzzo. L'autore precisa sin dalle prime pagine di voler privilegiare la dimensione politica nell'elaborazione intellettuale dell'aristocratico genovese, individuando in tal modo un percorso che è certamente il più adatto ad illuminare aspetti e problemi di non facile soluzione. Doria è stato in tempi recenti al centro di analisi autorevoli, confluite nell'importante convegno tenutosi a Lecce il 4-6 novembre 1982 (*Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione*). Ne è emerso un personaggio controverso, ricco di sfaccettature non sempre conciliabili e risolvibili in schemi rigidi. E tuttavia su di un punto tutti gli intervenuti hanno dovuto convenire: la centralità della sua figura per comprendere la cultura napoletana tra Sei e Settecento. Nel presentare il suo « progetto di un'ampia ricerca sul pensiero del Doria » — di cui il libro costituisce solo una premessa circoscritta all'« arco temporale che si chiude con l'*Educazione del Principe*, la *Vita civile* e le *Massime* » (p. 7) — Nuzzo

non poteva pertanto esimersi dal confrontarsi con la storiografia piú recente sul periodo esaminato. E il compito, per quanto gravoso e difficile da svolgere per la mole e la complessità degli interventi, è condotto a termine con grande franchezza e in modo esaustivo. Rispetto alle fondamentali ricerche di Raffaele Ajello, miranti a revocare in dubbio l'immagine statica di una cultura napoletana del primo Settecento egemonizzata da forme di « mentalismo cartesiano » illustrate da Biagio De Giovanni, pur convenendo con le tesi del primo egli sviluppa (peccato che ciò avvenga generalmente nelle note così fitte e faticose) e argomenta con finezza i suoi distinguo e le sue precisazioni. Dando voce ad un'esigenza ormai avvertita da molti studiosi di questi argomenti, Nuzzo avverte infatti la necessità di un'analisi molto piú serrata e puntuale di fatti, problemi e linee di tendenza culturali non piú assimilabili a generiche e quanto mai improduttive etichette storiografiche. Parlare di « mentalisti » o « particolaristi » cartesiani riferendosi alla Napoli del Caloprese sino a quella di Celestino Galiani agli inizi degli anni Trenta, vuole infatti dire tante e tali cose da non riuscire sempre agevole orientarsi e giungere a definizioni accettabili. A Napoli, come è ormai risaputo, nel 1710 si stampavano sia il *Tractatus physicus* di Jacques Rohault con le note di Samuel Clarke, uno dei primi fondamentali manuali della scienza newtoniana, sia numerose altre opere con al centro tematiche cartesiane, galileiane, ermetiche o di tradizione investigante. Se vi fu un momento nella storia della cultura napoletana in cui il confronto assunse valenze quanto mai variegata e ricche di ipotesi contrastanti, ciò avvenne proprio in quegli anni, che potremmo definire di crisi dell'egemonia investigante, una crisi salutare e densa di sviluppi interessanti. Risulta pertanto pienamente condivisibile l'intento di Nuzzo di avviare una dettagliata analisi dei caratteri del cartesianesimo napoletano tra Sei e Settecento, con l'obiettivo di concorrere ad illuminare alcuni dei momenti essenziali del dibattito intellettuale nella Napoli in cui muovevano i loro primi passi Vico e Doria.

Lo scenario in cui agiscono i protagonisti del libro è quello di una ripresa, su basi rinnovate, del dibattito filosofico-politico. La grande Spagna di Carlo V e di Filippo II e della riconquista cattolica dell'Europa vedeva ormai approssimarsi sempre piú l'ora del collasso finale, dopo una lunga e tormentata agonia. L'intera Europa (l'Italia e Napoli in primo luogo) assisteva attenta al crollo di un grande e secolare impero. Per comprendere a fondo le suggestioni e le implicazioni politiche, sociali, economiche, soprattutto culturali che tutto ciò comportava basterebbe rileggere le splendide pagine di J. H. ELLIOTT, *Imperial Spain 1463-1716* (tr. it., Bologna, 1983). Nella città partenopea, il bisogno di rivedere sulle forme politiche, sulla cosiddetta « durata » degli imperi e piú in generale sulla « fondazione del discorso politico » non poteva non risentire della precarietà politica che a partire dagli ultimi anni del secolo venne a influenzare direttamente tutta la vita intellettuale.

La Napoli dei Caloprese, dei Valletta, dei Porzio, dei Monforte, degli Ariani e di altri ancora, che ritroveremo raccolti nell'Accademia di Medinacoeli, affrontava allora polemiche e dibattiti importanti sul piano scientifico, sulla funzione dell'eloquenza e della retorica nel pensiero politico e dava vita alla ribellione anti-barocca dei neopetrarchisti partenopei. Uno dei personaggi chiave per capire il clima culturale di quegli anni fu certamente Gregorio Caloprese, « gran filosofo renatista » e figura di primo piano tra coloro che avviarono con coraggio il tentativo di creare una nuova scienza politica all'altezza dei tempi. È proprio partendo dal Caloprese che Nuzzo argomenta una delle tesi centrali dell'intero suo lavoro, e cioè il ruolo fondamentale assunto dal car-

tesianesimo nella « fondazione antropologica » di un rinnovato « sistema di filosofia politica ». Quali furono gli elementi caratterizzanti di questo cartesianesimo? E quali gli interlocutori di questo nuovo modo di pensare la politica? Sono domande cui egli cerca di rispondere coinvolgendo nella fitta trama della sua ricostruzione numerosi personaggi e alcune delle opere piú importanti apparse in quegli anni a Napoli. Respingendo le ipotesi di M. Rak circa il cosiddetto « ventennio libertino » (p. 97), che decorrerebbe dal 1685, l'autore illustra l'importanza del Cartesio « fisico », « medico », quello delle *Passions de l'âme* e del trattato sull'*Homme*, per intenderci, nelle opere dei piú celebri studiosi di allora, non esclusi Vico e Gravina (p. 129). L'irrompere, contrassegnato da immediato successo, nella cultura napoletana della fisiologia meccanicistica consentiva a intellettuali acuti come il Caloprese di avviare una complessa riflessione sulla « rifondazione scientifica del discorso politico ». Conoscere le passioni e i meccanismi fisiologici dell'uomo apriva insomma per la prima volta il mondo della politica e lo studio della società al confronto ravvicinato della realtà umana, delle emozioni individuali. Ma non basta. Da Cartesio veniva pure acquisito il primato del « Metodo geometrico e deduttivo ». Le conseguenze piú immediate e rilevanti connesse al successo del dualismo e del meccanicismo cartesiano stavano tuttavia nella rottura con il naturalismo di tradizione investigante, da sempre ostile all'automatismo animale (p. 105). Si trattava di una svolta importante, che introduceva per la prima volta nella cultura del Mezzogiorno una grande questione suscettibile, come è noto, di interpretazioni contrastanti e non sempre pacificate sul piano dell'ortodossia.

I nemici contro cui Caloprese volgeva i suoi strali nella rifondazione di una nuova scienza politica erano quelli di sempre: gli empî maestri « della riduzione della politica ad arte ed interesse » (p. 154), i nemici di ogni « vita civile », i machiavelliani, gli epicurei, gli utilitaristi, i libertini e i seguaci delle teorie hobbesiane circa la naturale e istintiva ferocia dell'uomo. Muovendo dalle solide tradizioni umanistiche e cristiane, dagli insegnamenti agostiniani e dalla ciceroniana « pedagogia civile » in cui rifulgevano le armi della poetica, della retorica e dell'eloquenza, Caloprese denunciava con vigore nelle sue lezioni di storia a Medinacoeli i pericoli subdolamente nascosti nella « perdita del nesso uomo-providenza », nel venir meno della fiducia nell'innata socievolezza dell'uomo, illustrata nei canoni dell'aristotelismo politico, ribadita da sant'Agostino e in tempi recenti da Bossuet. E tuttavia, questa sostanziale riproposizione di schemi collaudati e rigidamente ortodossi non gli impediva di innovare profondamente la sua riflessione politica attraverso una sofferta rimediazione sulla « natura umana », sulle passioni dell'uomo, sugli egoismi individuali. Come compagni di pensiero, egli scelse i grandi studiosi giansenisti e cartesiani francesi del tardo Seicento. Il fitto esame delle domande, delle inquietudini e delle contraddizioni che pensatori come Arnauld, Nicole, Le Roy, Domat e altri ancora imposero a Gravina, Caloprese e Doria, costituiscono a mio parere il nucleo piú importante del lavoro del Nuzzo. Ci troviamo infatti di fronte a pagine dense di preziose annotazioni critiche che precisano finalmente questioni di rilievo. L'autore amplia giustamente l'orizzonte in cui la recezione napoletana delle tematiche morali e politiche dei cartesiani giansenisti francesi avviene, volgendo lo sguardo a tutto il dibattito politico seicentesco europeo. Sono infatti in gioco un insieme di grandi questioni storiografiche tuttora aperte e suscettibili di ulteriori sviluppi. Tra gli argomenti esaminati — seppure rapsodicamente — spiccano la questione della « crisi della morale comunitaria » con il progressivo accentuarsi di un processo di secolarizzazione nell'occidente; la nascita di un problema politico

e sociale in tutto il continente in relazione all'emergere del tema dell'individualismo; il confronto sul significato e le forme di una nuova morale nel tardo Seicento francese e la centralità del tema dell'«amor proprio» nei giansenisti cartesiani d'oltralpe. Sono argomenti che trovano tutti un'eco nel dibattito filosofico e politico partenopeo alla fine del Seicento e inizi del Settecento, come Nuzzo documenta esaurientemente.

Il mondo delle cartesiane passioni e delle sofferte meditazioni giansenistiche finì infatti col coinvolgere, secondo l'autore, non solo il Caloprese, ma lo stesso Doria delle giovanili lezioni nell'Accademia di Medinacoeli. Sull'importanza di una prima fase del pensiero doriano in cui l'aristocratico genovese affrontò con interesse e simpatia le tematiche giansenistiche dell'«amor proprio» era intervenuto al già ricordato convegno di Lecce Mario Agrimi, con la sua relazione sulle *Polemiche anti-gesuitiche di P. M. Doria* nella quale erano precisati ulteriormente il fenomeno della diffusione delle pascaliane *Lettere provinciali* nel tardo Seicento e il nesso cartesianesimo-giansenismo denunciato anche dal gesuita De Benedictis; e tuttavia solo in questo lavoro del Nuzzo il mondo cartesiano delle passioni con la sua corporea pregnanza appare plausibilmente documentato e soprattutto messo in relazione a tutto un fervorio di rimeditazione culturale e politica che vede a Napoli nel cartesianesimo fisico dei medici e dei fisiologi meccanicisti del tardo Seicento francese il riferimento principale.

Questo primo capitolo del progetto di ricerche complessivo dell'autore volto a ricostruire tutto il profilo intellettuale di Paolo Mattia Doria ci pare pertanto assai convincente, anche perché lascia ancora impregiudicato quello che sarà in futuro lo sviluppo della sua analisi, che speriamo non finisca col rimanere troppo condizionata da questa prima lettura. In altre parole, se il cartesianesimo «fisico» e la fondazione in termini antropologici e fisiologici del nuovo pensiero partenopeo tra Sei e Settecento sembra essere effettivamente uno degli aspetti più interessanti della cultura di quegli anni, non si può certo dimenticare che già nella prima edizione della *Vita civile* e poi soprattutto nelle opere più tarde il Doria consumò progressivamente e risolutamente il suo distacco da Cartesio e dagli odiati giansenisti, sempre più assimilati agli stoici e alle loro eroiche quanto utopiche virtù. Il fatto è che la «vita civile» — espressione questa quanto mai pregnante e ricca di significati —, il suo valore normativo per cui la società finiva col condizionare ed attenuare le passioni individuali e gli istinti egoistici nascondevano tutto un universo culturale, una grande tradizione ideologica, che affondava le sue radici nel pensiero religioso e filosofico rinascimentale, nella rigorosa riproposizione degli schemi dell'aristotelismo politico e del neoplatonismo agostiniano, in cui retorica, prudenza e «pedagogia civile» non erano che alcuni elementi. Non a caso, al termine di un recente lavoro, Maurizio Torrini (*Le passioni di Paolo Mattia Doria. Il problema delle passioni dell'animo nella 'Vita civile'*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXIV [1983], pp. 129-152) poteva concludere che Doria aveva risolto la sua minuziosa analisi della meccanica delle passioni nel 1709, finendo col contrapporre l'individualismo disgregante dell'«amor proprio» nell'unione tutta positiva «degli uomini nella vita civile» (p. 152).

E proprio partendo dalla rottura di Caloprese e di Doria col cartesianesimo e coi moralisti giansenisti, molto probabilmente il futuro lavoro del Nuzzo dovrà darci risposte non facili su tutto l'altro versante del pensiero politico e filosofico napoletano tra Sei e Settecento. Se il problema del cartesianesimo sembra infatti aver trovato finalmente una più precisa caratterizzazione in relazione con quanto andava maturando nella cultura europea, tutto da fare

resta il lavoro di ricerca sulle matrici rinascimentali ed ermetiche del neoplatonismo dorian. Sarebbe invero assai strano pensare che Doria solo a partire dagli anni venti abbia potuto scoprire Ficino, Ermete, il neoplatonismo agostiniano e intuire le fondamenta filosofiche della geometria sintetica. A questo riguardo sarebbe forse opportuno ricorrere ad una categoria storiografica ancorché molto discussa che non compare mai nel lavoro di Nuzzo, e cioè la cosiddetta crisi della coscienza europea, quel rivolgimento profondo che ha al suo centro una ridefinizione della questione religiosa, della funzione storica del cristianesimo, che, seppure con ritmi e forme diverse, coinvolse intellettuali in ogni angolo del continente. Uno dei temi fondamentali della riflessione dorian, come di molti dei protagonisti dell'Accademia di Medinacoeli, è infatti la « durata » delle forme politiche, e l'individuazione delle cause della « *declinatio imperii* ». Sin dal 1709 Doria metteva in relazione tutto ciò con la questione della religione nel mondo antico. Una religione intesa non già in termini teologici, ma antropologici e filosofici, attraverso un sentire i grandi temi del momento non distante dalla sensibilità vichiana e certamente ostile alle vuote dispute tra quietisti e giansenisti. L'Uno platonico, la fondazione ultima della morale in Dio, il valore delle leggi immutabili ribadite — attraverso il *consensus gentium* — contro il relativismo cartesiano, l'ateo virtuoso di Bayle e l'esperienza della diversità lockiana finirono ben presto col correlarsi in lui all'esaltazione delle grandi virtù pagane delle antiche repubbliche greche e della Roma romulea, così esacrate invece dai moderni giansenisti. Occorre pertanto chiedersi in quali aree della cultura napoletana tra Sei e Settecento ha potuto conservarsi ed arricchirsi di forme nuove questa tradizione così complessa e contraddittoria che va sotto il generico nome di neoplatonismo (uno dei tanti, troppi neoplatonismi). Nel caso specifico del Doria, una delle possibili risposte potrebbe trovare elementi di qualche interesse in alcune affascinanti pagine del libro di Otto Brunner, *Vita nobiliare e cultura europea* (Bologna, 1972). In esse lo storico tedesco, descrivendo l'origine e la natura dell'*ethos* cavalleresco del mondo nobiliare europeo metteva in risalto la formazione di una « cultura cristiana laica » fondata sull'esaltazione della platonica *humanitas* e su quelle virtù cardinali tanto care all'aristocratico Doria, il quale le vedeva come il fondamento per una vera etica, nello stesso tempo laica e cristiana. Doria, si badi bene, benché ostile ai baroni, si sentiva, e lo diceva apertamente, l'erede di una delle più antiche e gloriose famiglie d'Europa e ciò deve far riflettere. Perché poi non indagare anche sulle matrici sociali di questa complessa teologia delle virtù repubblicane che sembra avere a Napoli origini alquanto diverse da quelle laiche e illuministiche prospettate da John G. A. Pocock nel suo *Momento machiaveliano*. Lo *ius sapientioris*, gli *arcana iuris*, il curioso rifiorire in età diverse della tradizione ermetica, l'agostiniana immagine della religione come irrinunciabile *coagulum populorum*, assumono certamente di volta in volta significati e accentuazioni differenti, e tuttavia sembra ormai giunto il momento di precisarne i contenuti e verificarne sul campo le caratteristiche assunte nella Napoli tra Sei e Settecento, partendo ad esempio dai sempre stimolanti lavori di Eugenio Garin. Non vi è dubbio che l'aristocratico e filosofo Paolo Mattia Doria rappresenti in tal senso un'officina quanto mai invitante ed adatta ad uno storico capace ed attento come il Nuzzo.

VINCENZO FERRONE

VINCENZO FERRONE, *Scienza Natura Religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982, pp. 674.

Il voluminoso e densissimo saggio del Ferrone, accolto nella collana di studi di « Storia e Diritto » diretta da R. Ajello e V. Piano Mortari, rappresenta indubbiamente una svolta critica assai attesa nella ricostruzione storica e filosofica dell'Illuminismo italiano. Non costituisce, quindi, motivo di sorpresa l'ampio dibattito che ha fatto da cornice all'edizione di questo lavoro.

Le premesse che avviano il dispiegamento del tema principale sono insite nella convinzione, che Ferrone tiene presente nell'arco dell'intera trattazione, che il newtonianesimo si offra come punto d'innesto del fenomeno illuminista. Non solo, ma che questo punto d'osservazione sia il luogo migliore per introdurre la cultura italiana nel bel mezzo del dibattito europeo. Denunciando che « l'attività che portò alla diffusione del newtonianesimo, all'edizione delle opere di Galilei e Gassendi, alle discussioni sul pensiero lockiano, basterebbe da sola a sgomberare il campo dalla tradizionale e angusta immagine di un primo Settecento povero di dibattiti e dominato dalle arcadiche pastorellerie » (p. 670), l'autore giustifica e teorizza le intrecciate e complesse relazioni e comunità di interessi che si vanno diffondendo nella prima metà del secolo. Per entrare nel vivo delle prime controversie sorte all'indomani della diffusione delle opere newtoniane, vengono reperite e sviluppate le radici stesse dell'Illuminismo, quello napoletano in particolare. L'opinione badaloniana che il galileismo sia, in fondo, relegato ai margini della cultura italiana e reso impotente sul piano della vita politica e civile, viene problematizzata da Ferrone proprio con lo studio del rapporto Galileo-Newton. Controverso e discutibile sembra, comunque, il giudizio sulla presenza, o mancata presenza, delle opere dello scienziato pisano nella cultura ufficiale italiana e più precisamente, in quella del Mezzogiorno (cfr. V. FERRONE, *Alcune riflessioni sulla cultura illuministica napoletana e l'eredità di Galilei*, in « Giornale critico della filosofia italiana », IV (1984), pp. 315-333). La penetrazione, clandestina e sotterranea, del *Dialogo intorno ai due massimi sistemi* di Galileo, avvenuta a Napoli nel 1710, costituisce la più emblematica richiesta, da parte della classe intellettuale italiana, di quella *libertas philosophandi* la cui negazione rimase pur sempre il più imponente ostacolo allo sviluppo scientifico della penisola. E mi sembra che proprio in questo concetto vada ritrovata e ponderata la chiave di lettura di un saggio che spinge alla considerazione della scienza naturale come punto di passaggio per la costruzione delle scienze sociali e politiche.

Sviluppata in sette capitoli di notevole ampiezza, la premessa fondante del Ferrone si concretizza, nell'attenzione verso i primi dibattiti, sull'edizione delle opere newtoniane dedicate alle questioni ottiche. Attraverso l'opera di mediazione compiuta dal diplomatico sir Henry Newton, vengono ricostruiti i canali d'introduzione dell'*Optice* a Roma, immediatamente seguito dalle sperimentazioni tentate nei laboratori italiani.

Poiché « la teoria emisionistica newtoniana dava (...) corporeità alla luce, contrapponendo una concezione atomistica del mondo a quella cartesiana della materia-estensione » (p. 34), il testo diviene facile strumento, nelle mani del Galiani, per polemizzare contro le teorie cartesiane. Si ricordi a questo proposito quanto Newton sanciva, trovando fra i suoi adepti anche il Grimaldi, negli *Opticks*: « i colori, nelle cose osservate, non sono altro se non una disposizione mediante la quale esse riflettono questo o quel genere di raggi più abbondantemente degli altri; nei raggi, nient'altro se non una disposizione per la quale essi trasmettono all'apparato sensibile questo o quel movimento;

nell'apparato sensibile, invece, la sensazione di questi movimenti sotto forma di colori » (*Optice: sive de Reflexionibus, Refractionibus, inflexionibus et coloribus Lucis, libri tres. Autore Isaaco Newton, equite aurato. Latine reddidit Samuel Clarke, S.T.P. Editio novissima, Lausannae & Genevae, MDCCXXI, IV, p. 90*). L'interesse per la struttura della luce e gli studi ottici che vengono effettuati dai *Paralipomena* di Keplero agli *Optiks* di Newton pongono l'accento sui meccanismi della percezione sensibile e, soprattutto, sulla natura soggettiva del colore. Il dibattito italiano sulle teorie di Newton dichiara l'attenzione della cultura della penisola verso gli interessi europei.

L'adozione delle teorie ottiche newtoniane deliberava, contro le ipotesi *a priori* di Cartesio, l'importanza del nuovo metodo sperimentale, tra l'altro confermata dalla conoscenza, in Italia, dei *Principia mathematica*. Galiani diviene, all'interno di questo primo capitolo, l'esempio di come l'interpretazione e l'adesione al newtonianesimo doveva, per forza di cose, scontrarsi, in Italia, con consistenti ed imbarazzanti residui dell'eredità cartesiano-naturalistica. La riproduzione galianea degli esperimenti di Newton mette in evidenza, fra l'altro, la figura mai a sufficienza studiata di F. Bianchini e della sua opera di mediazione fra la cultura scientifica italiana ed inglese. Così, « nel 1713, tramite William Burnet, Celestino Galiani venne inserito in questo circuito di newtoniani moderati che, partendo da Londra e dall'Aja, miravano a conquistare l'intera cultura europea » (p. 197).

Constatazione, questa, che permette di valutare come l'ambiente romano fosse isolato rispetto al resto della penisola, proprio a causa di quest'incondizionata propensione verso le posizioni newtoniane. Posizioni che Ferrone non manca di verificare sul piano teologico, per mezzo dell'analisi del concetto di Natura in stretta relazione con la preponderanza dell'intervento divino.

Il quarto capitolo viene dall'autore interamente dedicato al confronto fra le tradizioni scientifiche venete e la rivoluzione newtoniana, che risultava sconfitta dalla pesante eredità della cultura galileiana.

« Antonio Conti sul piano scientifico e Ludovico Antonio Muratori sul piano di un corretto rapporto tra ragione e religione avevano delineato con estrema chiarezza le fondamenta di una filosofia nazionale ancorata alla tradizione empirista galileiana e contraria al provvidenzialismo scientifico della nuova teologia naturale dei newtoniani inglesi » (p. 273). Motivi di questo dissenso si propagano, anche se in misura minoritaria, tra gli studiosi italiani, denunciando un appoggio posticipato alla scienza di Galileo da parte della cultura veneta. Accanto a Conti e Muratori, Ferrone si prende cura di analizzare le posizioni di Jacopo Riccati e, soprattutto, di Antonio Vallisneri e Pietro Giannone. Il Vallisneri, che viene definito, da un suo giovane studioso, « l'erede della tradizione medica galileiana aperto ai dibattiti più avanzati del pensiero europeo alle soglie dell'Illuminismo » (D. GENERALI, *Note sull'epistolario di Antonio Vallisneri, in Scienza e lett. nella cultura it. del Settecento*, Bologna, 1984, pp. 487-510; p. 510) domina come interprete di un'avvenuta fusione tra naturalismo libertino e sistema scientifico galileiano. Spunti malebranchiani e leibniziani primeggiano nell'elaborazione teorica del medico italiano sulla catena degli esseri e sulla visione dell'universo; laddove, invece, « Riccati fu certamente lo studioso italiano che meglio comprese in quegli anni, sul piano puramente tecnico-scientifico, le opere newtoniane » (p. 292). Soprattutto a proposito della sua speculazione sul concetto di materia-forza, dove si fondono teorie di Galileo, di Leibniz, di Malebranche, di Newton, garantendo un costante dialogo con le polemiche europee. Giannone viene presentato, invece, come studioso autonomo ed indipendente, dei *Principia* newtoniani; posizione da Ferrone attribuita ad un'errata conoscenza dei

resti di Newton. Quel che è di grande importanza sottolineare qui è il fatto che la collocazione giannoniana si fa portavoce non di un caso isolato, ma di una serie di dibattiti polemici contro il newtonianesimo; perché, per quel che riguarda Giannone, « è probabile, come il Croce ha mostrato, che il Cartesio platonizzante, esaltatore della luce, criticato dal Giannone, ne fosse proprio il primo ispiratore » (E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, voll. 3, Torino, 1978, vol. II, p. 909).

Il quinto ampio capitolo del libro si concentra esclusivamente sull'iter culturale di C. Galiani, che emerge davvero, in tutti gli studi sull'Illuminismo italiano, come la figura più interessante all'interno di un dibattito scambievole fra Italia ed Europa. Basti pensare alla reale attenzione dedicata dal Galiani al calcolo infinitesimale (cfr. F. PALLADINO, *Origine e diffusione del calcolo differenziale in Italia*, in « Giornale critico della filosofia italiana », IV [1984], pp. 377-405) in un'Italia ferma alla geometria euclidea perché bloccata alle teorie cartesiane. Accettando le teorie della meccanica di Newton, Galiani ammette il ruolo fondamentale dell'ipotesi sperimentale e si allontana da un uso metafisico della matematica. Così facendo, scopre nell'analisi dell'infinito il reale valore strumentale di un nuovo metodo che fa del segno lo strumento di lettura più efficace che possa essere affidato all'uomo. Pur non dedicando a quest'argomento tante pagine quante ne meriterebbe la soddisfazione di una curiosità verso le aperture italiane agli ambienti europei, Ferrone ricorda l'arrivo a Roma di W. Burnet e i contatti con J. Hermann, personaggi con i quali Galiani ebbe un breve ma intenso contatto epistolare. Da notare anche l'importanza della riflessione galianea sul concetto leibniziano di Forza, che viene dal filosofo italiano rifiutato perché non passibile di sperimentazione. La ristrutturazione ed il rifacimento leibniziano dell'ἐντελέχεια aristotelica come risposta alla distinzione cartesiana tra pensiero ed estensione pare agli occhi del Galiani, secondo l'impostazione del Ferrone, un mero concetto metafisico. In realtà, gli studi presistematici di Leibniz, impegnati sulla definizione della forza interna alla materia, trovano in questo concetto, inteso nel senso di quantità di moto, una risposta alla fisica qualitativa di Cartesio e un tentativo di porre problematicamente un aggancio tra dimensione fisica e sistema metafisico. Ed è in rapporto a questa collocazione rispetto al « signor Leibnizio » che si deve interpretare l'influenza newtoniana su Galiani. Appare comunque significativo che le idee di Newton vengano assimilate in concomitanza allo studio dei testi lockiani, validamente simboleggiati non solo dagli interessi di Galiani, ma anche da quelli del Conti; per quanto più difficile risultasse, rispetto a Newton, la diffusione di Locke, per motivi ovviamente legati alla reazione ecclesiastica. La ridefinizione della morale e la giustificazione razionalistica della presenza di Dio nell'universo-macchina newtoniano costituisce il motivo pregnante degli studi galianei del secondo ventennio del Settecento; studi convinti della possibilità e necessità di tradurre in impegno politico l'intera dimensione gnoseologica.

Ed è proprio all'interno del territorio morale che Ferrone stabilisce una linea di continuità o, quanto meno, di contatto tra la *Scienza morale* del Galiani e la vichiana *Scienza nuova prima*; significativamente, nel 1725, Galiani « fu tra i pochi intellettuali italiani a ricevere la *Scienza nuova prima* di Giambattista Vico con una dedica dell'autore » (p. 426). Il nesso che lega i due filosofi italiani, alle prese con la questione di una possibile relazione tra società civile e religione, è, ovviamente, mediato dalle ipotesi del Bayle. Il radicale abbattimento bayliano, presente nella *Continuation aux pensées diverses sur la comète* (1704-5), delle prove universali dell'esistenza di Dio in ogni tipo di comunità sociale rappresenta la negazione di un'effettiva relazio-

nalità tra elemento religioso ed instaurazione sociale. A proposito della polemica vichiana contro le posizioni del Bayle è doveroso ricordare il lavoro del Cantelli, secondo il quale « la tesi bayliana della possibilità di una società di atei riassume infatti per Vico in modo esemplare la tendenza di fondo di quel modo di concepire la natura umana che egli vuol combattere. Tutti i motivi antiépiciurei, antilucreziani, che si possono rintracciare lungo l'intero arco di sviluppo del pensiero di Vico, si intrecciano e si coagulano nel netto, appassionato rifiuto che sia possibile una società di atei » (G. CANTELLI, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, 1971, p. 76). La domestichezza con il pensiero groziano e la considerazione poetica della funzione mitologica sono, fra gli altri, i capisaldi del tentativo della *Scienza nuova* di restaurare un nesso che le stesse scoperte geografiche rivelavano inesistente. L'ostinazione con la quale Vico propugna il carattere originario ed universale della religiosità è legata alla conservazione stessa di un'idea di nuova scienza, i cui principi universali ed eterni non sono esterni all'uomo, ma sono proprio ciò su cui l'uomo crea la propria storia. Ferrone, pur se non elabora a sufficienza, per questioni di continuità discorsiva e concettuale, quei temi vichiani che rendono quasi indispensabile la polemica del Vico, evita l'abusata considerazione del filosofo come un « anacronismo storico », un fenomeno slegato dal dibattito italiano ed europeo. L'autore riconosce, in effetti, l'influenza della lettura della *Scienza nuova* sull'opera galiana, sebbene « secondo Galiani, la storia del mondo contraddice la tesi, sostenuta da Vico, che attribuiva alla religione una funzione essenziale. I due pensatori ricostruirono in modo molto diverso le modalità con cui gli uomini erano giunti ad acquisire l'idea di Dio, ed il divario dipende dalla differente importanza assegnata alla religione nell'evoluzione dei popoli » (p. 428). Sulla scia dell'attenzione italiana verso la problematica morale s'inerisce anche l'analisi de *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* (1735) di L. A. Muratori, che rimane, invece, nell'ambito più specifico del riformismo cattolico illuminista. Il controllo umano delle passioni, il ruolo fondamentale della ragione, l'utilizzazione didattica della morale pongono Muratori su un piano diverso sia da quello galiano che da quello vichiano, che lo spinge a teorizzare quella morale del « buon gusto » e quell'« ideale del governo paterno » sui quali già Badaloni si è soffermato (N. BADALONI, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, 1976, vol. III, pp. 699-984).

Con un significativo titolo, « Dalle scienze naturali alle scienze sociali: le origini dell'illuminismo napoletano », Ferrone focalizza, nel VI capitolo, il declino del gruppo investigante e l'emergenza delle nuove tematiche dell'età dei lumi. Alla fonte della crisi dell'eredità investigante l'autore ritrova, in primo luogo, l'implacabile repressione attuata dal clero nel processo agli atei. Nell'affermare la basilare importanza della presenza degli Investiganti nel Mezzogiorno d'Italia, viene richiamato il ruolo di alternativa del gruppo verso l'aristotelismo, il tentativo di mettere insieme sperimentalismo, meccanicismo, atomismo e naturalismo. D'altra parte, viene giustamente affrontata la questione dell'arretratezza e dell'isolamento della scienza italiana rispetto ai progressi europei. La discussione a carattere epistemologico che si svolge soprattutto a Napoli nella prima metà del '700, come più volte Torrini ha avuto modo di affermare, non coincide con un reale sviluppo scientifico.

Ricorda Ferrone: « Nell'Accademia gli Investiganti videro rapidamente precipitare il loro prestigio. Echi e suggestioni dalla loro scuola avrebbero influenzato ancora Niccolò Cirillo, Giambattista Vico, Pietro Giannone, Francesco Serao. Una grande stagione culturale era però definitivamente conclusa » (p. 463). Brevemente, l'autore si sofferma sul circolo che si formò attorno alla sorprendente biblioteca di Giuseppe Valletta, su Giacinto Gimma, su Costan-

tino Grimaldi e su Bartolomeo Intieri. Ne emerge un quadro vivido e movimentato di una generale requisitoria anticartesiana che prende corpo, nella classe intellettuale, con il chiaro intento di educare i filosofi al rifiuto di errate interpretazioni. Cartesio diventa così il bersaglio polemico contro cui si scaglia l'utilizzazione di un Newton che ha finalmente via libera in quasi tutta la penisola. In tale contesto s'inserisce la nomina di monsignor Galiani a capellano maggiore, dalla quale grandi svolte si aspettavano gli intellettuali, il quale, pur non prendendo decise posizioni newtoniane o lockiane, ricostituì una salda accademia scientifica, in grado di conferire nuovo vigore alla vita sociale napoletana. Nel programma del Galiani s'inserì anche l'acquisto di macchine da laboratorio che permisero la sperimentazione concreta di quel che in Europa già da anni si era appreso; l'influenza delle teorie newtoniane si fa pressante, sia a livello di teorie fisiche che di quelle matematiche, e riesce ad essere inglobata, proprio grazie all'attività del Galiani, in una costruzione che prevedesse un'interazione tra impegno politico e coscienza culturale. Ma, avvisa Ferrone, gli intellettuali non costituirono certo un blocco compatto e, sempre sulla scia di quest'immagine conservatrice del Vico, aggiunge: « Vico, Doria, Giuseppe Pasquale Cirillo, Carlantonio Broggia e molti altri, riuniti in accademie, quali privati studiosi, o all'interno della stessa Università, fronteggiarono risolutamente le tesi di Niccolò e di Pietro Di Martino, di Bartolomeo Intieri, di Francesco Serao; giungendo persino a configurare una sorta di suggestiva controrivoluzione scientifica nel segno di una grande sintesi umanistico-cristiana da contrapporre all'immagine dell'universo-macchina newtoniano » (p. 525). Vico e Doria vengono altresì ricordati come fautori di quell'Accademia, detta degli Oziosi, che mirava all'opposizione a Galiani, anche se breve ne fu la permanenza del Vico.

Largo spazio trova, nel saggio, lo studio della meccanica del Doria, alla cui base si ritrova il concetto platonico dell'« uno immateriale » (cfr. N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1961, pp. 278-286; N. BADALONI, *La cultura*, cit., pp. 748 sgg.; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., pp. 889-899; E. Nuzzo, *Verso la 'Vita civile'*, Napoli, 1984). Vico e Doria vengono nuovamente accomunati nella concezione del punto geometrico come ente metafisico indivisibile, pur con la dimenticanza di quanta parte comune avesse questa teorizzazione con le più avanzate ricerche di Leibniz (cfr. V. MATHIEU, *Vico e Leibniz*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 269-301). Il rifiuto dorianesimo delle curve meccaniche di Cartesio, dell'analisi infinitesimale ed il recupero della sola geometria euclidea faceva di quella di Doria una controrivoluzione scientifica contro Cartesio, Galileo e Newton. Vico e Doria vengono affiancati in virtù della stessa posizione del Garin, secondo la quale « Cartesio a Malebranche, dunque, potevano accordarsi con Platone, e lo stesso Tommaso Rossi, così profondamente platonico, non assumerà contro Cartesio un atteggiamento di radicale opposizione quale dovevano prenderlo Paolo Mattia Doria e l'amico suo il Vico » (*Storia della filosofia italiana*, cit., p. 889). I due filosofi si avvicinano fra di loro per il comune mezzo utilizzato contro il cartesianesimo, cioè un particolare recupero del platonismo mediante il quale Vico, in particolar modo, poté soffermarsi sulla teoria del probabilismo e sul ruolo dell'idea intesa come ipotesi (cfr. M. TORRINI, *Il problema del rapporto scienza-filosofia nel pensiero del primo Vico*, in « *Physis* », 1978, pp. 103-121; G. BELGIOIOSO, *Una polemica filosofica tra Napoli e Venezia: Doria, Vico e Conti*, in AA.VV., *Vico e Venezia*, Firenze, 1982, pp. 27-43). D'altra parte, Vico inequivocabilmente si distacca dal connubio dorianesimo tra scienza sintetica e metafisica, preferendo soffermarsi sul carattere di storicità dell'umana psicologia; perché « l'esempio di Doria può stimolare e far rivivere, in termini

molto più sofisticati, una 'fondazione ontologica platonica' della matematica. In alternativa, si può cercare di ampliare l'ottica della ricognizione vichiana sulla 'storicità', così da includervi il contenuto e l'esigenza di verità della matematica e delle scienze fisiche» (D. LACHTERMAN, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», X (1980), pp. 10-35; p. 35). Vico costituisce, anche nel testo di Ferrone, un'alternativa alla radicalizzazione dorianiana, anche se entrambe le vie vengono opportunamente chiamate in causa dall'autore come fondatrici di un 'nuovo modello epistemologico', che per la prima volta prevedeva la dissonanza sociale come effetto della scienza moderna. Entrambi i filosofi, Vico e Doria, seppero valutare l'elemento religioso come struttura permanente ed indispensabile per la formazione di ogni modello di società. Alla luce di questa convinzione si può giustificare il risentimento che sempre Doria provò nei confronti del newtonianesimo, sebbene la conoscenza che aveva delle opere di Newton fosse modesta e fondamentalmente inadeguata. La stessa teoria cristiana del Locke veniva, dall'infervorato Doria, interpretata come una disastrosa conseguenza della teologia newtoniana. L'amore cristiano, inteso in chiaro senso platonico, poggiandosi sull'universalità del concetto di Dio, diveniva la base della morale dorianiana.

Il definitivo insediamento della scienza newtoniana a Napoli viene dall'autore individuato nell'introduzione del Genovesi agli *Elementa physicae conscripta in usus academicos* di Pieter van Musschenbroek (1745), cioè nella stesura della *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine et constitutione*. Sottolineando l'importanza di questa vistosa lettura newtoniana, Ferrone giustamente evita ogni esagerazione collocando, in maniera puntuale, il tentativo genovesiano sempre all'interno del dibattito culturale dell'atmosfera degli Oziosi. Tuttavia, la conoscenza e l'approvazione scientifica, da parte di Genovesi, delle nuove scoperte illuministiche non era affiancata da una reale consapevolezza del loro carattere di simboli del progresso, quanto piuttosto dalla conoscenza della loro utilità. In tal modo, Genovesi appare assai lontano dall'empirismo osannato dall'Intieri, cui Ferrone dedica un paragrafo del VI capitolo, e dallo scientismo galileiano. Il filosofo napoletano utilizza singolarmente il meccanicismo newtoniano per verificare la costanza dei comportamenti psicologici umani e sfrutta le teorie del Newton per propagandare e diffondere il cattolicesimo illuminato.

Le ultime battute del libro si soffermano sul ripiegamento e la manipolazione di un newtonianesimo ormai infiltratosi pienamente in ambito italiano. L'opera di Newton diviene una potente arma nelle mani dell'interpretazione ecclesiastica, avendo fornito all'ambiente culturale italiano, reduce dal traumatico 'processo agli ateisti', una nuova figura di Dio. La newtoniana teologia naturale s'infiltra in tutte le aree del dibattito, laddove fondamentale si rivela l'esigenza di ridefinire il ruolo della religione nella società, per garantire all'intellettuale il diritto alla *libertas philosophandi*. Tra queste, anche la risposta di Vico che, «attraverso la geniale riproposizione della sintesi umanistica e di un'inedita concezione del processo storico, garantì al cristianesimo e alle religioni in generale la funzione di forza motrice nello sviluppo delle nazioni» (p. 672).

Convinta, laddove negli scritti di Casini (cfr. *Newton e la coscienza europea*, Bologna, 1983) appare problematica, la continuità tra Galileo e Newton, dato che Ferrone riconosce una verificata riscoperta delle posizioni galileiane attraverso la diffusione delle opere del Newton.

MANUELA SANNA

New Vico Studies, vol. I (1983), pp. X-138, vol. II (1984), pp. XI-178.

L'opera infaticabile di promozione degli interessi per il pensiero di Vico, nell'ambito preminente, ma non esclusivo, della cultura anglo-americana, da parte di Giorgio Tagliacozzo (con l'ausilio prezioso di Donald Phillip Verene) è troppo nota per dovere essere qui ricordata e apprezzata. Lo stimolo costante offerto dal Tagliacozzo alle ricerche sulle idee di Vico, la tessitura di una fitta trama di scambi intellettuali tra studiosi sempre più numerosi attratti dal fascino dell'ardita impresa intellettuale del pensatore napoletano, avevano già trovato un'oggettivazione fruttuosa nella cura di svariati convegni e importanti volumi collettanei. I convincimenti che hanno sorretto tale sforzo — che Vico fosse l'antidoto più efficace alle tendenze scientifiche, logicistiche, neopositivistiche, etc., della cultura angloamericana e, nello stesso tempo, un percorso privilegiato al compito di un'integrazione interdisciplinare dei saperi — inducevano al proposito di una presenza non episodica dell'interesse per Vico in tale cultura. Di qui l'iniziativa, da parte del Tagliacozzo, della creazione, nel 1974, del « The Institute For Vico Studies » di New York e quindi della pubblicazione dei « New Vico Studies ».

La rivista, della quale sono apparsi i primi due fascicoli, è diretta dal Tagliacozzo e dal Verene (Margherita Frankel è « associate editor ») e conta su un comitato editoriale ricco di studiosi prestigiosi (Andrea Battistini, Isaiah Berlin, Max H. Fisch, Ernesto Grassi, Leon Pompa, Alain Pons, Hayden White). Ad essa gli studiosi che collaborano alla ormai più anziana impresa del « Bollettino del Centro di Studi Vichiani » non possono non guardare con spirito di compiacimento. Del resto, anche laddove resti marcata la differenza di prospettive di interessi e di metodi, la pluralità degli approcci non può che essere vista con favore da chi creda nella natura aperta e funzione problematica della ricerca.

E in effetti i « New Vico Studies », già nel titolo appropriatamente scelto, intendono rappresentare quel corso di studi che è invalso l'uso di definire « anglo-americano », obiettivamente caratterizzato — anche agli occhi di chi guardi con sospetto al rischio delle rigide etichette — da una tendenza assai spiccata all'attualizzazione delle idee vichiane. Non a caso, infatti, l'« Editor's Foreword » della rivista dichiara di intendere lo studio di Vico come qualcosa che investa non soltanto le opere di Vico ma anche quelle « idee che siano vichiane nella loro natura ».

Molto opportunamente, dunque, i numeri iniziali della rivista si aprono con le due prime parti di un contributo del Tagliacozzo, *Toward a History of Recent Anglo-American Vico Scholarship, Part I: 1944-1969* e *Part II: 1969-1973*. Partendo dall'anno della traduzione in inglese dell'*Autobiografia* vichiana ad opera di Bergin e Fisch, la ricognizione dettagliata dei singoli apporti integra utilmente la consultazione delle nude bibliografie, raccomandandosi più di una volta per la prospettiva di una testimone, simpatetica ricostruzione dall'interno delle motivazioni, e vicende intellettuali, che hanno condotto singoli studiosi all'interesse e approfondimento di Vico.

Se i « New Vico Studies » possono già adempiere a una funzione di « memoria storica » della linea di studi « anglo-americana », essi sono mossi in fondo dall'aspirazione di conquistare ad essa — come si diceva — una presenza non transitoria nella cultura contemporanea, specie americana. Questa aspirazione circola in diversi contributi, ma viene tematizzata e problematizzata maggiormente nel breve intervento (sul quale varrà perciò la pena di soffermarsi un po') di Harold Stone, *A Note on Vico Studies Today: Toylmin and the Development of Academic Disciplines*. Interrogandosi sul significato

e soprattutto sul futuro della grande attenzione mostrata per Vico in molti ambiti disciplinari della cultura anglo-americana, l'autore non si nasconde che il fatto che essa non nasca da una precisa collocazione degli studi vichiani nelle tradizioni intellettuali di tale cultura è all'origine di una certa indeterminazione degli orientamenti di indagine, e rischia anche di condurre a qualche semplificazione di ordine interpretativo o teorico.

Si tratta di una questione non da poco, che investe la stessa 'intenzione' metodica, teorica, che ha da sorreggere l'impresa dei « New Vico Studies ». Ad essa Stone cerca una risposta nelle indicazioni del Toulmin (storico della scienza aperto a suggestioni vichiane) sulle condizioni ('logiche' e 'materiali') dell'affermazione di nuove teorie all'interno di preesistenti sistemi concettuali. Da questo punto di vista i concetti di Vico avranno un'attiva influenza solo se si mostreranno in grado di essere « applicati » a problemi circolanti negli ambiti disciplinari nei quali sono impegnati gli interpreti delle scienze sociali.

Un tale approccio è in verità estremamente coerente con il disegno — chiamato alla verifica dei fatti — affidato a Vico di fungere da modello dell'indagine interdisciplinare nelle scienze umane. C'è però da esprimere francamente il timore che esso, per eccesso di coerenza, possa risultare da un lato metodologicamente troppo unilaterale, dall'altro troppo 'ambizioso', per il tipo di verifica pragmatica a cui chiama gli studi vichiani (schiacciandoli sotto il peso di un criterio, pragmaticistico, in fondo ben più familiare alla cultura filosofica predominante negli Stati Uniti rispetto alla quale pure si è cercato polemicamente di appellarsi a Vico...).

Partendo da questo punto vi sarebbe da aprire un lungo discorso, che vi sarà modo di riprendere in altra occasione con i vichisti dell'altra sponda dell'Atlantico. Esso dovrebbe investire innanzitutto il problema di quale sia il passato (e il Vico...) al quale più valga la pena di guardare (e se, e come, possa eventualmente agire sul presente). Se, magari, non sia, da un lato, proprio quello capace di qualche modo di restare « altro », e proprio in ragione di questa « alterità » testimoniare la sua significatività, e anche la sua non dispersa fecondità; o, dall'altro, quello disciolto nell'irrinunciabile spessore di profondità del nostro presente, o, almeno, in alcuni decisivi elementi, patrimoni concettuali del nostro presente. Ma in ambedue i casi — sia pure in modo diverso — si tratterebbe di un passato — nel nostro caso il mondo delle idee vichiane — difficilmente in grado di agire *direttamente*, specificamente, in modo efficace su imprese culturali odierne: un passato o restato « altro » da noi, o diventato « altro » da sé, consumatosi nel presente, e da richiamare quindi in qualcosa d'altro dalla sua forma originaria (perché non direttamente nello storicismo, in certo storicismo, il più potente antidoto alle tendenze riduzionistiche di scientismo e formalismo logico?).

Accettare questa doppia alterità condurrebbe a muoversi tra i due poli del lavoro « filologico » su Vico nel suo tempo (con il rischio indubbio della compassata meticolosità accademica), o del lavoro teorico destinato a « trasvalutare », in qualche modo « dimenticare », le idee vichiane, ricondotte al più, consapevolmente, a fonte « esemplare » di ispirazione, o ad antecedente significativo (e quindi daccapo definito nella sua storicità). Gli orientamenti prevalenti espressi dai « New Vico Studies » privilegiano viceversa, come sappiamo, la « presenza » e non la « distanza » delle idee vichiane; chiamate quindi a un compito assai ambizioso di strumento di critica e di polemica nei confronti delle posizioni « cartesiane » del nostro tempo: uno strumento in fondo isolato, come nell'età sua, definita « cartesiana », così nella nostra (al di là di affinità episodicamente riscontrabili con questo o quel pensatore). Ne risulta un intreccio tra il « Vico storico » (quale viene ricostruito) e il « Vico

contemporaneo», che si ripresenta in taluni contributi e consente con difficoltà di ascriverli eventualmente a questa o quella prospettiva metodica.

Difficile, ad esempio, definire l'intervento del Verene che si legge nel primo fascicolo, *The New Art of Narration: Vico and the Muses*, dove il 'Vico storico', che dovrebbe fungere da « chiave per riconquistare ciò che è andato perduto nel processo di formazione della concezione moderna della verità » (p. 23), assume sembianze che rischiano di renderlo iriconoscibile.

La nota interpretazione del Verene — secondo la quale la *Scienza nuova* è basata sulla « recollective imagination », la « fantasia reminiscente », o « rimembratrice » — è naturalmente controvertibile, soprattutto esposta al rilievo di un'insufficiente distinzione tra il problema della funzione riconosciuta da Vico alla « fantasia » nelle età fanciullesche dell'uomo e dell'umanità e quello del ruolo viceversa assegnatole nei tempi della ragione, e specialmente nella costruzione della « scienza nuova » del mondo umano. Tuttavia appare un'interpretazione, pur nella sua unilateralità, non priva di suggestione, specie laddove si accosta a significative indicazioni delle fascinosi letture di Ernesto Grassi. In questo ultimo intervento, però, una suggestione del Grassi sul carattere « profetico », sul « venir prima » (*pro-phainesthai*) del discorso « retorico » (inteso non nel senso stretto di arte della persuasione) in quanto fondamento del discorso razionale, viene portata a espressioni singolari.

Partendo dal celebre motivo della « narrazione » a se stesso, da parte di « chi medita questa Scienza », della « storia ideal eterna », del « dovette, deve, dovrà », per sostenere, oltre Vico, che in filosofia vige la « prova della narrazione », il Verene afferma che quel motivo riecheggia la capacità di conoscenza delle cose passate, presenti e future attribuita nell'antichità alle Muse, figlie di Mnemosyne. La *Scienza nuova* sarebbe allora una combinazione dell'« arte della divinazione » e di « quella della narrazione », riviverebbe per noi « come una nuova versione dell'antica connessione tra poeta, veggente e filosofo », si baserebbe su di una « prova (...) essenzialmente profetica », sarebbe « memorie divine » (pp. 25-7), e così via...

Dinanzi ad asserzioni del sovrano dominio della fantasia, sarà forse espressione di secchezza della riflessione porre delle domande appena un po' determinate. Ma verrebbe almeno di chiedere se per caso la narrazione vichiana del « dovette, deve, dovrà » non esprima proprio la nota razionalistica più intensa di una concezione, *moderna*, della necessaria legalità dell'ordine lineare e progressivo della storia. Se per caso, viceversa, Mnemosyne, nella sua intricata storia originaria, o come esperienza del tempo primordiale, sempre presente, o associata a Lethe (come ci ricordano alcune belle pagine del Vernant), come strumento di liberazione dal tempo, non sia legata a una dimensione di pensiero mitico (e a una cultura di tipo orale) che si esplica in direzione della cosmologia o della soteriologia. Dovremo, forse, per sfuggire ai pericoli della secchezza riflessiva del pensiero — *auspice* Vico, e con l'aiuto misterico delle Muse — aspirare a rifugiarsi nel mito? Tutto sommato più accettabile l'invito che ci viene dal Verene in un breve articolo del fascicolo successivo (*Philosophical Laughter: Vichian Remarks on Umberto Eco's « The Name of the Rose »*), nel quale, partendo dal romanzo di Eco, trova modo di polemizzare contro la tetraggine della verità sicura di sé ereditata dalla scienza e dalla filosofia razionalistica moderna (ma è sempre così sicura di sé la scienza moderna), indicando nell'ironia filosofica l'arma con cui combatterla...

Oltre che contro gli eredi neopositivisti di Descartes, le idee vichiane vengono in più di un articolo chiamate in causa a cospetto di altri nemici odierni del « soggetto » o della « storia », specie quelli parigini, probabilmente per la spiccata influenza che questi hanno avuto di recente sulla cultura americana,

specie critico-letteraria. È il caso, più che dell'intervento di Margherita Frankel su *Vico and Rousseau through Derrida*, di quelli di Hayden White, *Vico and the Radical Wing of Structuralist/Poststructuralist Thought Today*, e di Nancy S. Struever, *Vico, Foucault and the Strategy of Intimate Investigation* (apparsi i primi due nel numero iniziale, l'altro nel successivo).

La Frankel si limita, in verità, a ritornare sull'annoso tema dei « rapporti » tra Vico e Rousseau per il tramite dei riferimenti che ai due si rinvengono nel *De la grammatologie* di Derrida. Per un verso prova ad allargare e approfondire sui due autori la chiave di lettura offerta da Derrida delle relazioni tra linguaggio e scrittura nel pensiero occidentale; per altro verso tende a « dimenticare » Derrida e a riprendere per suo conto la questione Vico-Rousseau, nel giusto senso della comparazione tra le loro posizioni teoriche.

Hayden White ha buon gioco nel limitare drasticamente il già problematico asserito che « una genealogia esauriente dello strutturalismo/poststrutturalismo potrebbe a ragione includere un momento vichiano », se non altro per la comune ostilità al cartesianesimo (p. 63). Ma a differenziare svariati elementi concorrono profondamente la prospettiva teorica vichiana da quella dei Lévi-Strauss, Barthes, Lacan, Foucault, Derrida. La distanza di questi si misura, già sul terreno del comune interesse per il linguaggio, nell'attenzione al « segno » (piuttosto che alla « parola »); nel dualismo irriducibile che caratterizza i fenomeni ultimi indagati (natura-cultura, segno-referente, potere-resistenza, immaginario-simbolico); nell'impossibilità sostenuta di attingere un sapere della totalità; infine nella fondazione di una scienza dell'umano legata (almeno nei « post-strutturalisti », Lacan, Foucault, Derrida) al rifiuto compiaciuto, « nichilistico », di quei valori di « umanità », « civiltà », a cui si riferiva Vico.

Nancy S. Struever è esperta, nota studiosa della cultura storica rinascimentale, e anche autrice di un calibrato saggio su *Vico, Valla, and the Logic of Humanist Inquiry*, nel quale le affinità di Vico e Valla erano ricondotte a una « logica di ricerca umanistica » caratterizzata dal suo orientamento « retorico » e, ancor più, da un relativismo linguistico che non scade mai a solipsismo, per la natura sociale delle costruzioni mentali prodotte dall'uomo. In modo in verità assai meno convincente, questa tesi viene ora riassorbita nell'idea di un modello di ricerca, fondamentalmente umanistico, ma che coprirebbe esperienze tra le più significative della indagine in campo storico, sociale, etico nel pensiero occidentale (da Agostino a Petrarca, a Vico, a Burckhardt, a Collingwood, a Wittgenstein...): una « strategia » alla cui fondazione e pratica risulterebbe essenziale la dimensione dell'implicazione personale, di una modalità di pensiero « intima » (ma non soggettiva, individualistica) espressa anche in forme specifiche di discorsività (la lettera familiare, l'autobiografia) e di comunicazione (rivolta a una familiare comunità di intellettuali). Foucault impersonificherebbe, al contrario, l'opposto modello di una logica spersonalizzata di ricerca volta alla fredda analisi di forze impersonali in contrasto, una logica intellettualistica della deresponsabilizzazione individuale.

I restanti contributi rivolgono la loro attenzione piuttosto al « Vico storico », a specifiche questioni riguardanti le origini, i caratteri o la fortuna del suo pensiero. Di essi i primi due si preoccupano di rintracciare gli antecedenti della sfida tra Vico e Cartesio in precedenti o coevi dibattiti teorici.

Linda Gardiner Janik, in un interessante articolo tradotto anche in italiano (cfr. *Leggere Vico*, a cura di E. Rivero) aveva avanzato con equilibrio critico la tesi di un debito di Vico verso il dibattito cinquecentesco sull'*ars historica*. In questo tra l'ideale ingenuo della storia come « nuda narratio », o repertorio morale o retorico di esempi, e la negazione « logicista » (dei logici aristotelici più drastici, come lo Babarella o il Robortello) della possibilità di

una conoscenza delle « cause » in campo storico (e quindi di un'« arte della storia »), era emersa una sia pur insicura tendenza a riconoscere l'autonomia e il valore dell'*ars historica* nella spiegazione delle cause psicologiche dei fatti. Nell'articolo che appare ora nel primo numero della nuova rivista, *A Renaissance Quarrel: The Origin of Vico's Anti-Cartesianism*, l'autrice riprende tale tesi, indulgendo a trasformare le posizioni di quel dibattito, « logiciste » e « antilogiciste » (queste ultime attente a un sapere del probabile, ma non soggettivo, e al ruolo conoscitivo dell'immaginazione), in elementi di un conflitto tra « scientismo » e « storicismo », nel quale poi l'anticartesianesimo di Vico si inserirebbe come un episodio, sia pure di radicale carica innovativa.

Il contributo di John D. Schaeffer, *From Wit to Narration: Vico's Theory of Metaphor in Its Rhetorical Context* — che appare, come gli altri di cui si darà ancora conto, nel secondo fascicolo — sostiene tesi di non poco interesse. In primo luogo che la teoria vichiana della metafora affondava le sue radici nella controversia che opponeva i teorici italiani « barocchi », a quelli francesi, « critici », sui caratteri conoscitivi dell'« acutezza » propria dell'esperienza poetica. In secondo luogo che essa fu poi condizionata dal modello di retorica eminentemente oratorio esercitato nell'insegnamento universitario e nella pratica forense a Napoli (contrastando la tendenza alla « poeticizzazione » della retorica moderna?). Di tale modello risentì in particolare la trattazione della metafora condotta nelle *Institutiones oratoriae* e nel *De ratione*. Vico poi perverrà nella *Scienza nuova* a una nozione della metafora come « universale fantastico », che consentirà di trascendere quelle stesse categorie del « filosofico » e dell'« estetico » (meglio, forse, del « logico-dialettico » e del « retorico-poetico ») tra le quali il dibattito precedente non era riuscito comunque a istituire un rapporto soddisfacente.

Harold Stone, *Vico and Doria: The Beginnings of Their Friendship*, offre una garbata presentazione (ben informata della letteratura critica su Doria) della questione dei rapporti intellettuali sviluppatisi tra Vico e l'aristocratico genovese, specialmente efficace nella problematica individuazione degli interessi matematici come il campo nel quale Doria poté offrire stimolo alla riflessione vichiana, pur nella diversità sempre più marcata degli approcci.

Allo studio della fortuna del pensiero di Vico porgono infine un contributo gli ultimi due articoli da prendere in esame.

Felicia Bonaparte, *George Henry Lewes, George Eliot, and Vico: The Shaping of a Modern Creed*, porta l'attenzione sull'interesse per Vico mostrato da parte del Lewes — il pubblicista e filosofo dell'età vittoriana, molto vicino alle idee comtiane (ma noto soprattutto per il sodalizio intellettuale e umano con George Eliot, che tanto scandalizzò il perbenismo vittoriano) — e della stessa Eliot. Tale interesse è attestato dalle due copie di opere vichiane (una traduzione del Michelet e un'edizione della *Scienza nuova* curata dal Ferrari) annotate dai due, provenienti dalla loro biblioteca. Queste tracce non consentono probabilmente di seguire la Bonaparte in tutte le sue congetture e inferenze, a volte troppo esili, ma attestano di un percorso a Vico, tramite Comte e Michelet, in taluni ambienti della cultura vittoriana, caratterizzati — è la tesi cara all'autrice — dalla ricerca di un nuovo « credo ». Questa era affidata precipuamente all'arte, incaricata di coniugare idealismo e realismo in un linguaggio dalle forti valenze simboliche: di qui il fascino della storia, l'interesse per il mito (e per Omero), la consentaneità verso tematiche vichiane da parte di questi « vittoriani ».

Infine Rena A. Syska-Lamparska, *A Polish Vichian: Stanisław Brzozowski*, ci dà un'efficace presentazione di un episodio molto interessante della fortuna di Vico nel primo Novecento, rappresentato dalla spiccata figura del polacco

Stanislaw Brzozowski, spentosi immaturamente a Firenze al termine di un prolungato soggiorno in Italia. Qui, tramite la lettura di Sorel, il giovane filosofo, critico letterario e romanziere incontrò Vico, e lo elesse entusiasticamente a fondamento del suo rinnovato itinerario speculativo. Dalla eterodossa lettura antideterministica di Marx (nutrita di Kant e di neokantismo tedesco e russo), il precoce e discusso letterato ritenne, trasformandola, la visione di un umanesimo antropocentrico, alla cui concezione attiva della conoscenza e ai cui tratti storicistici Vico soltanto fu ritenuto idoneo a fornire solidi e originali fondamenti. L'influenza di Vico su Brzozowski viene collocata dall'autrice al confluire di una serie di influenze che connotano una specifica stagione culturale: Sorel, Bergson, Nietzsche, lo stesso Croce (l'influenza delle cui posizioni e interpretazioni mi pare che meriti ulteriore chiarimento). Ma sulle origini e sul significato del dichiarato « neovichismo » dello studioso polacco — che tra l'altro redasse su Vico una monografia, andata perduta, e un'antologia alla quale sta lavorando la Syska-Lamparska — questa ci promette ulteriori, analitiche, sicuramente interessanti ricerche.

È quanto è lecito attendersi dal prosieguo della nuova rivista — di cui restava solo da ricordare la sezione molto nutrita di « Reviews and Abstracts » che accompagna ogni fascicolo e di cui è superfluo indicare la grande utilità per tutti gli studiosi di Vico — alla quale vanno i caldi auguri dei collaboratori del « Bollettino » di lunga e feconda vita.

ENRICO NUZZO

VINCENZO LILLA, *Scritti di filosofia, storia e diritto*, a cura di G. Sava, Milano, Giuffrè, 1982-83, 3 voll., pp. 245; 293; 185.

La pubblicazione di alcune opere di Vincenzo Lilla (nella « Collana di scritti inediti e rari », diretta da Vittorio Frosini e curata da Antonio Tarantino) è stata voluta — come ha scritto Frosini nella Prefazione al vol. I — al fine di collocare il Lilla « al giusto posto nella storia della filosofia del diritto, nel neovichismo della seconda metà dell'Ottocento » (p. 3).

La ricca e approfondita *Introduzione al pensiero di Vincenzo Lilla*, premea da Antonio Tarantino agli scritti editi (ma rari) del vol. I, delinea un profilo intellettuale di questo autore tale da consentire di cogliere lo spessore del suo pensiero ed illuminarne il significato culturale nella storia della filosofia giuridica ottocentesca.

Di origine pugliese (e ciò spiega l'attenzione dedicatagli dal Gruppo di studi giuridico-politici dell'Università di Lecce, al quale si deve l'iniziativa della pubblicazione), ordinato sacerdote a Napoli nei primi anni di vita del nuovo Stato unitario, cattolico liberale di sicura fede (e rosminiano fino al punto da essere considerato un mero ripetitore della filosofia del Roveretano), Lilla fu nominato nel 1876 Professore di Filosofia del diritto ed Enciclopedia giuridica.

L'obiettivo, apertamente dichiarato, di trarre dall'oblio la figura e l'opera del Lilla, rivelandone l'autonomia di pensiero, ha indotto i curatori a trascurare gli scritti ritenuti più noti. Fra di essi, purtroppo, quelli specificamente dedicati a Vico: il discorso *Le supreme dottrine filosofiche e giuridiche di G. B. Vico rivendicate*, letto nell'Università di Messina per l'inaugurazione dell'anno accademico 1883-84 (e pubblicato a Messina nel 1894, di pp. 78);

la Memoria *Medesimezza nelle dottrine piú fondamentali di G. B. Vico e T. Russo* (pubblicato negli «Atti dell'Accademia Pontaniana» nel vol. XXIX del 1899, pp. 24); ed infine *Un frammento inedito di G. B. Vico non accordabile col supremo principio della Scienza nuova* (pubblicato negli «Atti dell'Accademia Peloritana» nel vol. XIX del 1904-5, f. II, pp. 11).

La presenza di Vico è però rintracciabile nell'intera opera pubblicata, e negli editi come negli inediti. Apprendiamo del resto dalle *Note biografiche e bibliografiche* — stese nel 1903 da M. Crisafulli e L. Fischetti perché costituissero l'introduzione al volume di onoranze per il quarantesimo anno di insegnamento del Lilla (e ora pubblicate in appendice al vol. II, tomo I) — che «da lunghi anni il Nostro meditava le opere di G. B. Vico, quasi dall'inizio della sua vita scientifica, e tale lunga preparazione gli dischiuse un largo orizzonte, un campo di ricerche nuove sulla mente di G. B. Vico (...). Il nome di G. B. Vico è nelle labbra di ogni studioso, tutti ne parlano, pochissimi l'hanno studiato e non so se vi sia stato qualcuno che lo abbia compreso nella sua interezza. Dominato da questo pensiero, il Lilla si accinse con alacre e fecondo ingegno a ricostruire la vera mente di G. B. Vico, rivendicandola da tutte le fallaci interpretazioni» (p. 285).

Il testo costituisce una utile attestazione della considerazione nella quale, nelle Università meridionali, si teneva l'opera vichiana, nonché della consapevolezza delle difficoltà che i testi vichiani presentavano a superficiali lettori. Pertanto la vicenda intellettuale di Lilla si presenta — per aspetti non marginali — come un capitolo della storia del vichismo meridionale dell'Ottocento. S'intende pertanto come Tarantino, nella introduzione al primo volume, sottolinei proprio il vichismo nel tentativo di collocare nella giusta luce l'originalità del pensiero del Lilla: «Siamo del parere che, se il pensiero del Lilla fosse stato esaminato dall'angolazione dei neovichiani, e non da quella dei rosminiani, non sarebbe stato dimenticato nei manuali di Storia della filosofia del diritto. Sarebbe stato ricordato per la sua interpretazione del pensiero del filosofo napoletano, che tanto differisce da quella dei filosofi del diritto italiano della seconda metà dell'Ottocento, che si sono dichiarati vichiani, anche se non lo sono, o, se lo sono, lo sono solo in parte» (p. 64).

Le valutazioni del Tarantino sono opportunamente basate sul *Manuale di filosofia del diritto* (edito nel 1903) e sul discorso del 1893 (*Le supreme dottrine di G. B. Vico rivendicate*), ambedue purtroppo non ripubblicati nei due volumi qui presentati. Ma il vichismo del Lilla è ulteriormente provato dalla costante aderenza (e rimediazione) dell'opera vichiana (in specie il *De Uno*) negli scritti qui editi.

Si legga ad esempio il saggio su *La personalità originaria e la personalità derivata*, pubblicato a Napoli nel 1868. In esso già è rintracciabile un tema che Lilla svolge nelle opere maggiori, quello relativo al concetto di persona. Nel 1868, a proposito della personalità, Lilla richiama costantemente la concezione vichiana (cfr. pp. 97, 105, 107, 115), asserendo di voler aderire alle posizioni di «Vico che combatte fieramente il sensismo francese, che ai suoi tempi aveva conquistato l'Italia, anzi l'Europa intera», e confermando la sua ispirazione cattolico-liberale e la sua adesione a «Rosmini e Gioberti, che ripudiarono il sensismo Francese, lo psicologismo Scozzese, ed il Razionalismo Germanico» (cfr. p. 128).

Solo cogliendo questa radice dell'opera giovanile (Lilla, nel 1868, ha 31 anni) si può comprendere l'evoluzione e l'ispirazione autentiche del suo pensiero. A proposito del *Manuale* del 1903, in relazione al tema della persona, scrive Tarantino: «il concetto lilliano di persona, pur non trascurando l'aspetto spirituale, è piú proiettato verso la dimensione storico-sociologica. Ed è questo

il motivo per il quale il Lilla si è sentito piú vicino al Vico che al Rosmini » (p. 33).

Nel *Saggio di pedagogia filosofica*, edito nel 1877, Lilla conferma questa sua natura di « filosofo civile », discepolo della « politica » vichiana: « il Vico esce in una sentenza che par fatta proprio in sostegno della nostra opinione. Le filosofie al mondo non han per altro servito che per fare le nazioni, fra le quali fiorissero, mobili, deste, capaci, acute e riflessive: onde gli uomini fossero nell'operare pieghevoli, pronti, magnanimi, ingegnosi e consigliati » (vol. I, p. 150).

In conclusione merita apprezzamento la riproposizione di uno studioso minore, per cogliere il tessuto connettivo d'una cultura su cui poggiano gli alberi di alto fusto. Di questi non fu il Lilla, che, perciò, è utile conoscere nella sua precisa collocazione storica.

GIUSEPPE ACOCELLA