

MICHAEL MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 318.

Questo testo, per il quale l'autore è stato recentemente insignito del premio Louis Gottschalk (1985), propone un complesso itinerario, erudito ed appassionante per vastità di rimandi e suggestioni, attraverso le tradizioni vichiane, le ispirazioni riconosciute e gli influssi latenti nell'orizzonte problematico di Vico.

La scelta del filo conduttore della retorica s'innesta su un'ipotesi 'forte', e sottilmente onnicomprensiva: che « language ... is the shape of things social » (33), e che qui si giustifichi in profondità l'esigenza vichiana di farne, ancor più che tema, lo strumento stesso dell'indagine sulla civiltà. Si tratta, per l'autore, di ricercare attraverso il costante riferimento alle fonti una nuova via per la critica vichiana, che la emancipi definitivamente dai vincoli dell'interpretazione crociana, particolarmente incombenti per quanto riguarda il tema della retorica. Solo così si spiega che le interpretazioni vichiane si siano così a lungo incentrate sul *verum/factum*, trascurando o dichiarando inesistente il ben più centrale nesso tra il pensiero teoretico in Vico e quello pedagogico. Sulla falsariga di una rilettura delle *Institutiones oratoriae*, che molto dicono sia su questo nesso che sulle più profonde e classiche ispirazioni vichiane, il pensiero di Vico viene a ricollegarsi strettamente ad una tradizione precisa, che, prendendo le mosse dai retori presocratici e dall'Aristotele delle Etiche, della Poetica e della Politica, attraverso Cicerone e Varrone e la giurisprudenza romana, l'umanesimo civile, il pensiero politico rinascimentale e moderno, mantiene fermo l'assunto fondamentale che « language is primary in culture, metaphor a necessity, and jurisprudence our highest achievement » (X). Ma di questa tradizione, per la quale il linguaggio è « bond of society and the instrument of its change » (XII), Vico rappresenta il punto d'arrivo; il suo pensiero ne costituisce la riorganizzazione; in esso l'eloquenza diventa ciò che sempre era stata in potenza: una descrizione del processo sociale stesso, la cui logica è retorica, e il computo delle cui acquisizioni è la giurisprudenza, che per Vico è, come per i giureconsulti romani, quella conoscenza di cose umane e divine che nella *Scienza Nuova* si tradurrà in una storia delle istituzioni religiose e giuridiche.

Il libro si articola in tre sezioni: retorica, pedagogia, cultura, ciascuna trattata a partire da un testo vichiano. La prima, che analizza le *Institutiones oratoriae*, indaga, sul filo conduttore del rapporto tra *res* e *verba*, il senso e la natura del classicismo vichiano; la retorica vi si configura infine come la logica di ogni discorso sociale. La seconda delinea la teoria dell'ingegno, sempre nello spessore della tradizione che le fa da riferimento, connettendola

all'ideale pedagogico in cui viene a tradursi, con riferimento dettagliato ad *De studiorum ratione*. Infine, sulla falsariga specialmente dell'ultima versione della *Scienza Nuova*, l'autore esamina, nel rapporto tra autorità e fatto, la trasformazione di questa pedagogia in una teoria della cultura: della cui oggettivazione l'interpretazione dei poemi omerici costituisce l'esempio piú illuminante.

La ricostruzione di Mooney mette in luce la duplice ispirazione vichiana: di restaurare, contro Ramo, una logica della poieticità, nella topica; e di riprendere e legittimare, nel concetto di giurisprudenza, che costituisce « the essential form of his science » (255), la tradizione della φρόνησις, sulla base dell'assunto ciceroniano che, « if the area of prudence could not be narrowed, its instruments at least could be taught systematically » (5-6), che possa cioè darsi un'autorità del certo.

Sancito già in Aristotele che l'επιστήμη non può comprendere la vita nella sua interezza, e che la dialettica propria della φρόνησις ha il suo medio nella forma della retorica, si procede poi a ripercorrere la linea tematica che dai sofisti, a Cicerone, all'umanesimo propugnatore della *vita activa*, costituisce la base della ripresa vichiana della retorica.

Vico riprende la polemica ciceroniana contro ogni separazione di filosofia e retorica, contro "l'assurda scissione tra cuore e lingua", conoscenza e eloquenza; la retorica si configura invece nella dignità di una forma dell'argomentazione, la cui peculiarità è suscitare l'emozione degli ascoltatori, persuadere; essa viene così sottratta al vuoto imperativo di un 'parlare con stile', cui s'era ridotta per l'intervento decisivo di Pietro Ramo, che, « in transferring to logic the rhetorical offices of discovery and arrangement ... deprived rhetoric of its remaining claim to be a logic of public discours » (51). Nelle sue prime orazioni pedagogiche si riassume la trasformazione dell'idea di saggezza da virtù contemplativa a virtù attiva, durato tre secoli (182). Ma la ripresa dell'ideale della *vita activa* ha il suo strumento nella retorica, non essendo ignara della riformulazione baconiana del problema, per la quale "the duty and office of Rethoric, if it be deeply looked into, is no other than to apply and recommend the dictates of reason to imagination, in order to excite the appetite and will" (*The Works of Francis Bacon*, New York, 1968, VI.3, cfr. MOONEY, 58).

Nella *Scienza nuova*, Vico rintraccia il processo del farsi della società nella successione delle lingue, dalla lingua muta, a quella eroica, a quella umana frutto di convenzione. In questa sintesi si ricapitola il destino del rapporto tra *res* e *verba*, a partire da una parola poetica in cui si elide lo iato tra i due, per concludere nella 'coscienza ironica' dell'età degli uomini, che, se, nel suo separare vero e falso, linguaggio e pensiero, è la sola capace di scienza, pone però in pericolo le fondamentali 'poietiche' del sociale (250). Il linguaggio non funge così solo da instaurazione del sociale, ma è l'indizio d'una strutturale socialità. L'itinerario, dalla fondazione poetica dell'umanità alla 'convenzione' propria della lingua degli uomini, sfocia nell'istituzionalità del consenso: « without the authority of images on which an earlier age could rely spontaneously, the bond of society rests in the consensus that reason is to forge » (250: sott. nostra).

Resta da definire quale ragione possa presiedere ad un tale compito, quali le indicazioni vichiane e quale la loro connessione piú intrinseca con il sapere della retorica: per rispondere a questo quesito bisogna ricondursi a quella dimensione del linguaggio già delineata da Cassirer, nella *Filosofia delle forme simboliche*, come l'essenziale novità vichiana, per la quale se il linguaggio viene ricondotto alla dinamica del parlare, questa stessa però viene ulteriormente ricondotta alla dinamica degli affetti e del sentire. La funzione della retorica, nel tra-

smettere e suscitare l'affetto, è di riconnettere, nei tempi umani, gli estremi separati. Se, come Vico afferma nella *Scienza nuova seconda*, l'uomo è « propriamente ... mente, corpo e favella », « la favella ... [è] come posta in mezzo alla mente ed al corpo » (*Opere*, ed. Nicolini, vol. V, § 1045). Nella parola come strumento più proprio dell'ingegno, come *dictum acutum* nella sua vis topica originaria, si compie quanto Bacone aveva sostenuto, con non casuale metafora, a caratterizzare il metodo induttivo: « the operation is not performed by help of any middle term, but directly, almost in the same manner as by the sense » (57). L'eloquenza provvede alle deficienze dell'astrazione sostituendo alla ragione il 'corpo' che essa ha smarrito nella 'diligentezza'. In questa collocazione della parola "tra mente e corpo" è la vera alternativa alla concezione del ramismo, in cui il linguaggio è un mero di più del pensiero, « imagined as ranging noiseless concepts or 'ideas' in a silent field of mental space », un linguaggio essenzialmente privato (51). Che la dinamicità della vita civile risieda in ultima analisi per Vico nel nesso tra l'eloquenza, intesa come efficacia comunicativa del vero, e la *sapientia vera*, riconduce a quella tradizione per la quale, da Aristofane e Isocrate a Orazio, è infine il discorso, non la ragione, che crea la società umana.

Se Vico riprende l'ideale pedagogico dell'umanesimo rinascimentale, improntato alla ciceroniana unione di saggezza ed eloquenza, la *φρόνησις* vichiana si colloca però sullo sfondo barocco d'una tortuosità dei percorsi esistenziali, nei quali sempre la mente corre il rischio di smarrirsi; « natura enim incerta est ». Il sapiente, che è anche retore, si colloca in un luogo più alto rispetto al filosofo in senso cartesiano perché sa applicare il *metro dei lesbi*, in grado di adattarsi alle superfici che deve misurare: sa trarre i veri più sommi dalle cose insignificanti, affronta i percorsi barocchi della vita con l'occhio fisso alle verità eterne (135). Egli sa coniugare la formula vincente geometria-ingegno, in cui la prima potenza il secondo, e questo indica a quella le vie della sintesi poetica: la via vera del metodo geometrico, per la quale soltanto questo « opera senza farsi sentire, ed ove fa strepito, segno è che non opera: appunto come negli assalti l'uom timido grida e non ferisce, l'uomo d'animo fermato tace e fa colpi mortali » (G. B. VICO, *Risposta seconda*, *Opere*, ed. cit., I, 272). L'ingegno è una qual certa *Facultas sciendi*, una facoltà distinta dall'intelletto, in cui sempre si ricompona la separazione nella mente tra giudizio e percezione. Perciò l'ingegno, quasi residuo moderno dell'antica poetica, può garantire la continuità del poetico, e lavorare alla causa della vita civile. In quanto *vis*, esso suggella l'"altra direzione ad usi migliori", che l'uomo civile dà al conato originario.

L'insistenza di Mooney sulla ripresa vichiana del nesso retorica-logica, messa criticamente in luce di recente da Battistini [cfr. in questo "Bollettino", pp. 342-343], si giustifica in parte alla luce dell'intenzione profonda del suo lavoro, di configurare il pensiero di Vico inserendolo nella tradizione di una *filosofia civile*: questo spostamento d'accento appare allora funzionale all'emancipazione da un Vico 'estetico' ma 'filosofo senza prassi'. Ma senz'altro decisivo è l'altro appunto di Battistini, correlato al primo, che mette in guardia dal sottovalutare a favore del *logos* l'elemento del *pathos*, che domina, avvicinandola al 'corpo', la parola poetica delle origini, e che con il venire meno rende precaria la parola 'sottile' della *diligentezza*. Non a caso, nel trattare della metafora, Mooney ne sottolinea innanzitutto la logicità relativa all'intento della comunicazione: « Thus the tropes and figures we devise (...) are necessities of communication arising from the poverty of our language »; « we are condemned by nature to poetry » (79). Non si può certo dire che, nell'accuratezza della sua ricostruzione, l'autore tralasci di sottolineare la portata di questo elemento

nella tradizione retorica, da Aristotele alla sua traduzione latina nel *commovere*; ma forse l'espressione che l'autore adopera nella *Conclusion*, « that society is a structure of sentiment and thought » (263), ben sintetizza ciò che è implicito nella sua interpretazione del *pathos*: parola tante volte tradotta, ma che, sulla scia di quel 'sentiment', ci pare possa ulteriormente tradursi, in Mooney, con il termine certo non innocente di 'belief', con tutto ciò che esso implica nella tradizione anglosassone: un sostrato di credenze comuni e 'naturali' che sta alla base della vita civile, un 'senso comune' ma privo della drammaticità vichiana di un *pathos* che da se stesso e dalla sua propria indomabilità vedrà nascere nell'inconsapevolezza, come dal timore la religione, le prime forme e vincoli delle istituzioni umane.

SILVIA CAIANIELLO

MARIO PAPINI, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella « Scienza nuova » di G. B. Vico*, Bologna, Cappelli, 1984, pp. 371; ID., *Arbor humanae linguae. L'etimologico di G. B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Bologna, Cappelli, 1984, pp. 392.

Recensire questi due volumi che, in realtà, svolgono un unico e coerente discorso, non è, certo, compito agevole, così come — almeno a prima vista — non ne risulta facile la lettura, complicata da uno schema espositivo non sempre felice. Il fatto è che l'autore, nel suo entusiasmo di studioso attratto dall'estrema complessità dell'opera vichiana, sembra talvolta gareggiare con il suo Autore nella ricerca di percorsi « impervi » e nell'uso di un linguaggio fortemente « teorico » e talvolta quasi criptico, imposto sia dal suo procedimento, sia dal ricorso a metodi di analisi che accettano l'uso di una « signalistica » conforme ai problemi di ogni genere (storici e filosofici, linguistici e giuridici, « iconografici » ed ermeneutici) continuamente emergenti dai testi vichiani. Il che spiega la frequente ridondanza di alcune sue pagine, irte di diagrammi e di schemi grafici talvolta non del tutto necessari, proclivi a disperdersi in digressioni e vasti « excursus » concernenti anche temi più che noti e, infine, non sempre capaci di distinguere, nel loro giusto risalto, le analisi veramente essenziali da quelle che potrebbero facilmente essere sottaciute. Né manca, in questi lavori, una sconcertante tendenza a ribadire e ripetere gli argomenti essenziali, così come appare evidente la difficoltà di ordinare e dominare un « accumulo » fin troppo eccessivo di « materiali » e d'« indizi », del resto spesso giustificati dall'approccio critico scelto dall'autore. Eppure, una volta terminata la lettura, credo si debba riconoscere la relativa originalità dell'« itinerario » percorso dal Papini, nel suo tentativo di affrontare, fuori degli schemi tradizionali e delle consuete « vie » storiografiche, certi problemi davvero centrali della meditazione vichiana, con un'effettiva « partecipazione » non storica, ma « ermeneutica », intesa a recuperare, oltre la dimensione « temporale » dei testi e dei linguaggi, il fondamentale significato metafisico della *Scienza Nuova*. Senza dubbio, alcuni dei temi più suggestivi del suo discorso hanno precedenti evidenti nella varia letteratura critica che, specie a partire dagli anni Sessanta, ha ricostruito la storia dell'« ars memoriae », ha indagato il significato e i processi dei « linguaggi figurati », ha riproposto all'attenzione degli studiosi i progetti seicenteschi di costruzione della « lingua universale » e scrutato i tanti documenti delle indagini « combinatorie » o dei « modelli » enciclopedici posti a fondamento della costruzione di sistemi « to-

tali » del sapere. Altre suggestioni sono pure derivate dai non pochi studi sui fondamenti e le tecniche di natura retorica proprie della cultura alla quale il Vico stesso apparteneva, nonché dalle ricerche sui testi e le influenze umanistiche così operanti anche nell'autore della *Scienza Nuova*. Né il Papini ignora quelle indagini che, magari muovendo da autori apparentemente lontani, hanno però messo sempre in maggior luce la fondamentale aspirazione metafisica e la tensione verso una suprema certezza metafisica propria di tanti rappresentanti del cosmo intellettuale seicentesco, o, ancora, le ricostruzioni di quelle discussioni intorno alla struttura e l'ordine della scienza che coinvolsero « fisici » e giuristi, matematici e filosofi, eruditi e storici, spesso sotto il segno simbolico dell'eterno, unico « albero del sapere ». Ma tutte queste suggestioni sono risolte e come « trasvalutate » da un'intenzione che è essa stessa di carattere essenzialmente metafisico, mediata, però, dall'uso di procedimenti di cui è facile individuare le radici culturali e filosofiche; e, in sostanza, esse forniscono soltanto alcuni necessari punti di riferimento per un'indagine ermeneutica che solo raramente si allontana dal lavoro di scavo « entro il testo » e che, soprattutto, non teme di porre al suo centro proprio quegli aspetti « strutturali » dell'opera vichiana spesso trascurati dalle interpretazioni tradizionali o alcuni suoi aspetti (la celebre « Dipintura » e la ricerca dell'« etimologico universale ») che sono stati indicati così frequentemente o come estrinseche curiosità « barocche » o come prove della « non scientificità » delle dottrine vichiane del linguaggio. Il fatto è che il Papini non si muove affatto lungo quella tendenza interpretativa sempre condizionata dall'insistente dibattito sulla « modernità » di Vico; né, tanto meno, è preoccupato di fissare il « luogo » specifico della *Scienza Nuova* in una storia di « precorritenti » o di « progressi » che troppo spesso finisce con l'imporre al suo autore la « maschera » deformante delle nostre preoccupazioni e dei nostri problemi. Al contrario, egli sceglie proprio di « assumere » quei temi dottrinali, linguistici, figurativi e « simbolici » che un'analisi superficiale potrebbe considerare i più « obsoleti » ed « arcaici » per dimostrare come essi offrano una chiave d'interpretazione capace di aprire nuovi « percorsi » nel « gran mare » di una meditazione sempre irriducibile ad ogni schema o misura puramente storiografica. E, in effetti, ritengo che questo procedimento si riveli davvero « operativo », almeno nella misura in cui permette di intendere come la *Scienza Nuova* sia un'opera in cui ogni « elemento » è davvero indispensabile al « tutto », inscindibile e inseparabile, ricca di « significati riposti », impliciti nei vari livelli e moduli di un discorso che è impossibile sottrarre alle sue reali dimensioni storiche, ma che proprio all'interno di esse rivela il suo effettivo e permanente valore speculativo. Giacché la *Scienza Nuova* è, come tutti i « classici », un'opera che richiede sempre nuove « letture » aperte, suggerisce « itinerari » di ricerca mai esauriti, esige « griglie » interpretative tra loro diverse, secondo i vari « livelli » di un testo sempre sospeso tra l'immagine della « temporalità » e l'esigenza mai smentita dell'« assoluto » e dell'« eterno » e nel quale il « sapere » della storia continuamente si converte con la « contemplazione » di una norma immutabile.

Non vorrei, certo, caricare di intenzioni troppo ambiziose lo studio del Papini che, almeno nelle sue prime enunciazioni, sembra proporsi compiti specifici e ben determinati (anche se poi sono subito evidenti le sue effettive « mire » speculative).

Come l'Autore dichiara in apertura del primo volume, suo primo scopo è infatti « mostrare la stretta connessione sussistente in Vico tra la tavola anteposta all'*Idea dell'Opera* nella seconda *Scienza Nuova* e l'instaurato « disegno di una storia ideal eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie

di tutte le nazioni»; e che, pertanto, quell'« enigmatica immagine » non è affatto — come pure è sembrato ad illustri esegeti — un mero « barocchismo illustrativo o un curioso espediente di sinossi introduttiva », bensì rappresenta « l'obbligante "luogo" di riferimento per tutto il discorso che si snoda, potentissimo groviglio, attraverso l'opera », la sigla « geroglifica » nella quale è implicito e suggerito lo sfondo teorico e metafisico generale della riflessione vichiana. Senza dubbio, il Papini sa bene che, per questa via, non gli è possibile affrontare l'intricata e controversa « selva » delle interpretazioni vichiane, da lui momentaneamente « poste tra parentesi » (benché, in realtà, siano avvertibili talune sue scelte di fondo, esemplate dai testi maggiormente citati in nota). Ma vuole subito anticipare le tesi principali sulle quali è costruita la sua analisi ed alle quali sono orientate le sue argomentazioni. La prima è il dichiarato riconoscimento della fondamentale istanza vichiana « di contrapposizione e integrazione, ovvero di circolare riconversione tra *aeternitas* (luogo in cui prendono forma le strutture eidetiche) e *temporalitas* (scorrimento in cui acquistano e perdono fisionomia, problematicamente, i tracciati dell'apparire, che nella prospezione vichiana sono eminentemente i modi dell'umana civiltà) ». Per l'Autore, dunque, « temporalità » ed « eternità » sono i due « poli », intorno ai quali si svolge l'arduo cammino della « scienza metafisica », impegnata a « tradurre la circostanziata frammentarietà del *certum* » nella superiore « configurazione di un *verum* » e, « al tempo stesso » a « proiettare la perfezione modulare e figurale di un *verum* sul bruto spessore e sull'inconclusa opacità del *certum* » ed a congiungere, così, « due *opposita* » che « rappresentano gli estremi diametrali della mente o dell'orizzonte umano ». La « necessità » di « congiungere Platone (l'idealità, l'uomo "qual dee essere") con Tacito (l'effettualità, "l'uomo qual è") », per il tramite e la mediazione di Bacone e di Grozio diventa così l'inevitabile confronto tra l'« idealità ideologizzata » con la « brutalità della storia » e la « tortuosa tormentata realtà umana » che, al di là delle stesse proposte di un nuovo « regno della scienza » e di « un universalissimo regno del diritto », deve essere risolto « nel quadro di una piú totale, piú radicale "scienza metafisica" ». Certo, « il rivoluzionario principio del *verum ipsum factum*... »; « l'intrapresa via di 'meditare in idea', il 'corso che fanno le nazioni' »; « l'instaurazione filosofica di una grande tavola di riferimento che permetta di leggere esattamente e risolutivamente i momenti di civiltà 'fatti' e poi disgregati dall'umanità gentilesca » non dissolvono « il quadrante degli 'auttori' », costante orientamento per la mente che naviga « verso le proprie regioni piú inattingibili e oscure ». Nondimeno, per il Papini, la ricerca di « un disegno o di un tracciato perfetto » che salvi l'uomo dal terrore della dissoluzione e della rovina resta sempre dominante; e la dimostrazione della « Provvidenza » riconosciuta nel « corso delle nazioni » per ogni tempo e luogo della storia non è solo la vittoria sopra i « fatalisti », i « casisti » e gli « atei », quanto piuttosto l'eliminazione « dello scacco della morte e del nulla ». Così il richiamo alla dottrina del *Liber metaphysicus* che pone nella figura del « cuneo » il principio del moto, in cui ogni cosa si genera, vive o perisce, quasi « per una sorta di sistole-dia stole », può assumere la dignità di « un modello di visualizzazione metafisica », esteso dall'ambito della filosofia naturale a quello dell'etica e, appunto, della metafisica, sino a tradurre integralmente l'« umana *temporalitas* » nel « modulo figurale e mentale » della « circolarità » che rappresenterebbe « il piú confacente 'geroglifico' per l'*aeternitas* umanamente prospettata ».

Si dirà che queste conclusioni traducono in un linguaggio fortemente criptico, e non esente da evidenti forzature, idee non nuove nella letteratura

critica e suggestioni già presenti in talune esegesi di tradizione, per così dire, « esistenzialistica ». Ma il dato piú interessante è che il Papini muove da tali considerazioni per sottolineare: 1) che l'interpretazione vichiana dell'uomo « posto tra natura e storia » tende « ad evitare ogni netta ripartizione e delimitazione di piani » e pone l'accento « su grandi funzioni dinamiche e operative (conati, curvature di eventi, circolazioni) anziché su statiche e sostanziali caratterizzazioni », come dimostra il rifiuto di « una dottrina della o delle sostanze da applicare poi al mondo e all'uomo »; 2) che « l'individualità (anche umana) si perde per evidenziare le grandi funzioni costitutrici della natura e soprattutto della *civilitas* e della storia »; 3) che, così, « l'eterno mutante umano... può emergere dalla quieta, bruta animalità del mondo e gradualmente, per tensioni e differenziazioni infinitesimali, proiettarsi verso quel limite del mondo che è il 'divino' »; 4) che le tre « facultates » umane, *anima*, *animus*, *mens*, sono soltanto i « momenti di sviluppo di una unica *vis* che, proprio perché unicamente tensionale, esclude da sé ogni reale suddivisione » o determinazione « puntuale » ed astratta; 6) che il processo continuo dalla *feritas* alla *humanitas*, alla *civilitas* ed alla *historialitas* rende leggibili e interpretabili le « universali concomitanze cicliche », risolvendo « in una geometrizzata, armoniosa sincronia » l'intero modo del tutto, compreso « nell'intero della storia umana, attraverso le multiformi rotazioni delle nazioni »; ma 6) che il « lavoro mentale » che il filosofo deve compiere per strapparsi dal « senso comune » e « riconoscersi simultaneamente nel bestione, nel gigante, nell'eroe e nell'uomo addottrinato » è, addirittura, « immane », giacché impone di ripercorrere e sincronizzare, pur differenziandoli, non solo forme di vita incomparabili; ma « modi emergenti di linguaggio » e « correlati mentali » radicalmente « altri » rispetto al nostro modo di ragionare e di esprimerci.

Il Papini batte con forza su questo punto cruciale dell'ermeneutica vichiana e sui « terribili interrogativi » che esso impone. Ed è significativo che si richiami appunto alla « enigmatica frontespiziale 'dipintura' » per trovarvi il « segreto della risposta », legata alla sostanziale consapevolezza del Vico che « il linguaggio verbale partecipa strutturalmente delle grandi vicissitudini temporali, ed è oggi come non fu in tempi remoti » e che, quindi « non è adatto di per sé... a dare forma risolutiva a una metafisica incentrata sull'eterna struttura della storia umana »; a una visione « totale e conclusa, inalterabile e inattaccabile » qual è quella proposta nella *Scienza nuova*. In altri termini, solo un « elaborato insieme 'geroglifico' » può esprimere il « significato eterno dell'umano *facere* », capace di travalicare le misure dei tempi, usando, così, dei « mezzi figurati », idonei a « dar vita a un tipo di rappresentazione visiva e mentale » che non si identifica con quelle già espresse dai vari cicli di civiltà e si fonda, invece, « sull'icasticità degli elementi raffigurati e sul modulo archetipico che li stringe in un tutto inscindibile ». Sicché l'immagine assume un'« insurrogabile funzione »: suggerire che la comprensione piú profonda della realtà, nella quale si invera la *vis* umana operante nella storia non è piú « di tipo diacronico... », bensì « di tipo oltre-temporale », una « visione sincronica » che opera all'interno di una dimensione, ricollegabile piú allo spazio ... che al tempo ». Vera e propria « immagine archetipa », essa è una sorta di sguardo mentale « sull'archetipo o struttura ultima della storia umana »; ma è anche, in certo senso, quella « tavola assoluta di verità » nella quale la « Provvidenza » si rivela come « la legge di circolarità che presiede la storia », capace di dare « un significato ultimo alla temporalità » e di sottrarla alla « distruttiva ipotesi del 'caso' o del 'fato' ». Perché, scrive, appunto, il Papini, richiamandosi alla « prospettiva platonica » sempre così operante nel Vico: « Essa (la Provvidenza) è capace di cangiare il dispersivo

movimento in stabile appagante figuralità, inverando il tempo *chronos*, *temporalitas*) in un'immagine di eternità (*aion*, *aeternitas*)».

Naturalmente, l'Autore sa bene che un simile procedimento esegetico sembra allontanarsi fin troppo dalle « acquisizioni critiche », volte a porre in risalto la consapevolezza vichiana del « fare umano » della storia, o dall'identificazione crociana della « Provvidenza » con « la razionalità e oggettività della storia, che osserva logica diversa da quella che le viene attribuita dalle individuali immaginazioni e illusioni ». E, senza dubbio, la sua interpretazione si muove in una direzione assai diversa, attenta, piuttosto, allo sfondo platonico delle grandi tesi vichiane, al loro rapporto con tradizioni più vicine nel tempo e, nella fattispecie, ai nessi che possono connettere la cultura e la formazione mentale del loro autore a quella lunga esperienza iconologica di cui è ben nota la lunga fortuna rinascimentale e « barocca ». Ora, può darsi che sia personalmente troppo condizionato dai miei particolari interessi e temi di studio. Ma debbo dire di concordare col Papini, quando sottolinea la conoscenza da parte del Vico della letteratura sulle imprese e sui geroglifici di cui è traccia evidente nella *Scienza nuova* e che, del resto, altri studiosi, tra i quali ricorderò soltanto Paolo Rossi, hanno già segnalato. Certo — e giustamente — egli è molto cauto nel valutare questi rapporti e nel distinguere l'atteggiamento del Vico dall'« estenuato ermetismo » di testi ed autori a lui contemporanei. Credo però corretto quanto egli scrive a proposito della tendenza vichiana a « contrapporre alle astrazioni dell'analisi e della deduzione logica » (della quale, peraltro, si serve nell'intricato processo « metodico » delle sue opere) « la capacità di visualizzazione propria della "memoria", della "fantasia" e dell'"ingegno", luoghi mentali in cui è possibile elaborare immagini veramente significanti, per la stessa mente strutturalmente dotata di questa propensione o *vis* ». Né dubito che sia stato proprio questo interesse per il potere dell'« immagine » e la sua forza di « contemplazione », « suggestione » e « visione » a « ricondurre Vico in direzione di quella trattatistica rinascimentale che, addirittura, intendeva andare oltre l'usuale linguaggio *per verba*, codificando o una lingua di pure immagini ("geroglifici") o un campo espressivo misto di immagini e di allusioni verbali ("imprese") ». Il Papini (che svolge interessanti considerazioni sul vario carattere della letteratura iconologica e « impresistica » rinascimentali, sulla sua valenza « platonica », sui suoi risvolti filosofico-religiosi, sui suoi nessi con l'arte della memoria e le teorie combinatorie, ecc.) ritiene, non a torto, che il Vico — come altri uomini di cultura del suo tempo — apprezzasse la funzione svolta da questi modi di significare, « anche in epoca addottrinata e loicizzata », e che, pertanto, « la sequenza icona-impresa-scrittura » avesse « un preciso senso nel suo orizzonte filosofico, venendosi ad omologare... alla serie dei tempi ».

Sono queste le idee dominanti nella sua ampia « Descrizione della dipintura » che il recensore non può certo ripercorrere in tutti i suoi sviluppi particolari, ma che, in ogni caso, pone in forte risalto la sua perfetta rispondenza ai principi metafisici della filosofia vichiana e, insieme, in una esatta correlazione di elementi simbolici e di progressioni numeriche, la rivelazione di « ritmo di espansione e di crescita organica del progresso umano, secondo la norma suprema della « Provvidenza » posta da Vico a salvaguardia dell'intangibile eternità dei « fondamenti ». Il Papini (che si serve ampiamente di autori e testi « warburghiani ») connette quindi giustamente l'illustrazione della « dipintura » e dei suoi significati alla « tavola delle cose civili » (che lo stesso Vico avvicina alla celebre « tavola di Cebete tebano ») nella quale egli individua l'indicazione di « un processo mentale » capace di porsi « fin dall'origine ... in una dimensione al di là del tempo » e, dunque, di « concepire

l'idea di quest'opera avanti di leggerla». Proprio per questo, l'analisi della « tavola » di Cebete, proposta in pagine sin troppo dense e allusive, permette di mostrare, alla fine, come la sola immagine « capace di dare forma plausibile alla stessa Provvidenza eterna » sia « l'eterna circolarità... come figurazione 'in idea' dell'eternità », l'« unica ... che visualizzi il superamento della morte ». Sicché la « tavola » può parlare soltanto « a chi decide eroicamente di conoscere già il suo senso e il suo segreto », superando l'« enorme ostacolo esegetico e strutturale della *Scienza nuova* », per « impadronirsi del suo senso totale », da ripercorrere poi, nel concatenamento delle « pruove » e dei particolari dimostrativi. In questo senso, la « Tavola cronologica », costruita come un grande schema « per spaziature e incolonnamenti » può sembrare singolarmente contrastante con la tensione simbolica e metafisica suggerita dalla « dipintura ». Ma il Papini, coerente con il proprio assunto, vi scorge, piuttosto, « l'inizio di un formidabile cemento tra eternità e tempo », giacché i « rottami », i « frantumi », i « frammenti » disseminati nella discontinuità della cronologia acquistano « luce e verità », soltanto quando siano « integrati al senso profondo espresso dalla dipintura ». Se quel « piano mentale » in cui si « proiettano » le mappe e le schematizzazioni diagrammatiche degli eventi storici può sembrare lo « schermo » che « impedisce di scrutare in profondità nelle maglie dell'essere », esso pure « il punto di forza » per la costruzione di una verità e di una « sapienza » posta sotto il segno dell'« aeternitas ».

Si può quindi ben comprendere perché il Papini, nel capitolo successivo, intenda approfondire il significato attribuito dal Vico ai « luoghi della memoria », attraverso un discorso forse troppo divagante per i suoi fini specifici, ma che mira — e credo giustamente — a mostrare come i due concetti di « memoria » e di « fantasia » rinviino, nel contesto della *Scienza Nuova* « a una concezione di derivazione platonica che assegna alle immagini... il compito di fissare quegli elementi che permettono di dischiudere gradualmente una superiore struttura ideale ». I « geroglifici » della « tavola » assumono così il ruolo di « statue » « attraenti e ambigue » che « sollecitano a comprendere il significato, cioè il nesso ideale che mentalmente le lega e le unifica », mentre la « memoria » indica « l'operazione mentale che gradualmente scopre, al di là di queste immagini, una struttura ideale », implicita nella stessa corpulenza delle immagini suggerita dalla « fantasia ». Non solo: la memoria può assumere pure il significato di « una visione retrospettiva all'interno della mente umana in modo che questa possa ricongiungersi a età e funzioni primordiali », mentre la « fantasia » può esprimere « l'antico mondo mentale riconquistato, fatto rivivere, e finalmente visualizzato e compreso come momento necessario nel processo di trasformazioni cicliche » di cui è costituita la storia. Per questo, nel discutere della posizione assunta dal Vico nel corso e in confronto con la lunga disputa intorno ai geroglifici, il Papini può riconoscere nella *Scienza Nuova*, il « tentativo di riassumere tutto quello che una sterminata tradizione ormai al tramonto aveva indicato, per dare forma mentale alla metafisica e al primato del 'vedere' rispetto alle altre funzioni cognitive, in quanto modo più idoneo a esprimere e fissare quell'eternità, luogo di significato da cui si allontana il linguaggio verbale che scorre nel tempo ». Se il mito ermetico di una « sapienza riposta » espressa nel linguaggio arcano dei geroglifici è ormai, per il Vico, solo uno dei frutti della « boria dei dotti », i « geroglifici » che s'iscrivono nella « dipintura » sono piuttosto « inquietanti interrogativi » che « attendono un duplice livello di risposta », filologica e filosofica, nel punto in cui il precipitare del tempo verso la « barbarie della riflessione » rende possibile la spiegata contemplazione dell'eterno dispiegarsi della « Provvidenza ».

Per rendere piú evidente ed esplicita questa conclusione vichiana, il Papini dedica una vasta parte del libro che costituisce quasi un « testo nel testo » a ricostruire ed analizzare alcuni « exempla » essenziali della letteratura sui geroglifici e sulle imprese, dal *Dialogo dell'Imprese Militari e Ammorse* di Paolo Giovio a *Il Rota ovvero delle Imprese* di Scipione Ammirato, dalle *Imprese illustri* di Girolamo Ruscelli a il *Settenario dell'Humana riduzione* di Alessandro Farra, dal *Delle Imprese* di Giulio Cesare Capaccio alla celebre *Iconologia* di Cesare Ripa, libro cosí prediletto dai « warburghiani », per concludere con *Il Cannocchiale aristotelico* e l'*Idea delle perfette imprese* di Emanuele Tesauro, due « classici » della letteratura gesuitica di argomento. Si tratta, senza dubbio, di un contributo interessante e, in larga parte, originale, fondato su una lettura diretta dei testi che, talvolta sono però caricati di significati filosofici eccessivi, pur nell'ambito di un'interpretazione sostanzialmente corretta della loro connessione con la « renovatio » platonica e con un processo di « integrale trasformazione inerente al linguaggio, e piú ancora al mondo dei segni e dei significati ». Ma va pur detto che la ricerca è sempre funzionale all'utilizzazione vichiana di quella « sterminata » letteratura, in un'età ormai caratterizzata dalla lenta dissoluzione della « credenza nella 'sapienza riposta' nelle immagini e nei miti, tramandati da una tradizione veneranda » e « dalla sovrapposizione... di una molteplicità di scritture geroglifiche (egiziane, messicane, cinesi) » che debbono pur trovare una loro spiegazione e intelligenza unitaria. Insistendo sulle conoscenze che il Vico ebbe sia della nuova letteratura sui glifi messicani, sia dei molti testi che miravano fissare « in un preciso sistema di regole e di *tòpoi* » le diverse forme di linguaggio muto o semimuto (e in particolare del *Cannocchiale* del Tesauro, giustamente considerato « una vera e propria miniera di sollecitazioni e di considerazioni critiche »), il Papini ritiene che l'autore della *Scienza nuova* abbia riconosciuto nella « grande selva delle immagini » un « magnifico esempio di simultaneità dei tempi, nel quale « il mutolo e il parlato convivono, l'interpretazione platonica che idealizza l'immagine e l'interpretazione aristotelica che riduce l'immagine a concetto si alternano dissolvendosi l'una nell'altra », rendendo cosí possibile una comune considerazione de « gli antichissimi geroglifici come sapienza riposta » e dei « rozzi e primitivi geroglifici di popoli che vivono tuttora in una civiltà prelogica; e che proprio « a partire... da una tale congerie di modi di linguaggio » sia insorto « il bisogno di un ordine superiore, di una prospettiva che non classifichi separando, ma analogizzi unificando ». Sicché, in tale prospettiva, la « Dipintura » insieme alla « Idea dell'opera » suggeriscono e danno forma al « progetto di un'opera totale che sia contemporaneamente, per superiore rotazione, un geroglifico di geroglifici, un'impresa di imprese, un eloquio di eloqui », e dia cosí la possibilità di « comprendere e visualizzare la diversa funzione espletata da tali incomparabili linguaggi nel girare dei tempi e dei cicli di civiltà ». Si tratta, insomma — come è scritto in un passo tra i piú chiari ed espliciti del libro — di « tracciare la pianta di un formidabile labirinto », quello del « linguaggio umano... il cui filo di Arianna, paradossalmente non avrebbe potuto essere che il labirinto stesso, cioè il linguaggio », di cui occorre spiegare l'« essenza metaforica », mediante un « impianto speculativo » davvero « definitivo » nella sua stessa « visualità ». Né meraviglia che ripercorrendo l'architettura della *Scienza Nuova*, il Papini voglia ricercare « una chiave di lettura totale capace d'illuminare l'intera trama speculativa, sia nella configurazione totale che negli elementi che ne costituiscono la struttura ». Naturalmente il procedimento seguito nei due capitoli finali « Il mistero del tre e del quattro » e « Il circolo dei luoghi d'oro e dei quattro autori » potrebbe essere oggetto di facili

critiche, come lo sono spesso tutte le ricerche « strutturali » che hanno tutte un inevitabile grado di arbitrarietà e di scelta « dispositiva ». Penso tuttavia che l'Autore non abbia torto, quando, a conclusione (e in presenza di acute considerazioni sull'affinità tra la struttura della *Scienza Nuova* e la tecnica del contrappunto e dell'« arte della fuga », così tipiche dell'età vichiana), ribadisce che la « tavola emblematica » posta sul frontespizio dell'opera non è solo un « elemento strutturale », ma anche il « simbolo » della « mente metafisica, che può spiccare il volo verso la visione dell'Idea, solo se è riuscita a fissare un anello o circolo di punti fermi collocati come " emblemi " o " geroglifici " in perfetta regolarità lungo il proprio orizzonte ». Sicché il duplice tentativo vichiano di « tradurre la temporalità in eterno » e di « proiettare il modulo di eternità in ogni momento della temporalità » impone la struttura circolare del testo, presente in « ogni sezione », « ogni capitolo » e, addirittura, in « ogni frase », intensificando la « dimostrazione » o « visualizzazione » della « Provvidenza » e rivelando totalmente il « metafisico cimento tra *aeternitas* e *temporalitas* ».

Sono conclusioni, queste, da tener sempre presenti anche nella lettura del secondo volume del « Diptychum » che, non a caso, si apre proprio con il richiamo all'emblematica « Donna con ali sulle tempie, che scruta come un augure l'irraggiante oculato, triangolato cerchio divino proiettato in cielo ». Il Papini dichiara, infatti, in via preliminare che, in Vico « non può esistere... una sezionabile, codificabile, statubile teoria del linguaggio... separabile dalla sua onnivagante e onnicoinvolgente, difficile scienza metafisica »; e che, pertanto, « il linguaggio rientra in un'interpretazione generale della realtà per la quale l'uno-tutto, di cui l'uomo con la gamma delle sue funzioni partecipa, è costituito essenzialmente da un'infinità continua di momenti tensionali, punti conativi interrelati che, opponendosi e componendosi, incuneandosi gli uni negli altri danno luogo a gigantesche esplicazioni, a risultati figurati di mentale perfezione ». Il « compito della scienza metafisica » consisterebbe, quindi, « nel fornire moduli o schemi interpretativi, costruiti in modo da rispecchiare veramente questa incuneata, tensionale ciclicità di ogni aspetto del reale »; ma il « luogo deputato » di questa operazione è certamente il « linguaggio, nell'accezione più vasta che si può dare al termine », così come il « terreno di lavoro della filosofia » e delle sue perenni istanze metafisiche è individuato nella « filologia », ossia nell'accertamento storico e critico delle molteplici forme dell'« umano esprimersi ». O, come scrive appunto lo stesso Papini: « La visione metafisica centra sulla puntiformità relazionale e tensionale dei conati, a loro volta sostenuti da un misterioso principio di unità divina, postula una scalarità di possibili modelli, più o meno direzionati rispettivamente verso il discreto o verso il continuo », proprio perché « la storia umana come *factum* da inverare... deve portare alla prospezione più complicante e perfetta, assolutamente più continua rispetto a quanto è dato all'occhio umano di costruire in visione ».

Ho insistito apposta su queste pagine preliminari del libro (e sul linguaggio proprio del suo Autore, spesso più « iperbolico » di quanto non richieda l'esposizione delle sue idee), perché credo che esse spieghino la prospettiva del libro, centrata volutamente sull'« étimo », il cui compito non consiste nel « fissare astratti repertori di equivalenze... ma di dischiudere, attraverso una configurata tavola di orientamento e di differenziazione », i « mondi umani mentali » che si sono rivelati nel continuo processo della storia. Certo, si tratta — come spiega il Papini — di una ricerca di storia delle idee che, nella sua struttura sempre più complessa e articolata, finisce con l'inglobare materiali di ogni genere, dalla « ricognizione delle forme mentali ultime... sottese ai

grandi sistemi di filosofia naturale del Seicento » ad un'indagine davvero « sintomatica » del grande tema vichiano del « conatus », dall'analisi sempre ricorrente, in forme quasi ossessive, delle strutture circolari dei temi e del linguaggio della *Scienza Nuova*, da un originale « itinerario » svolto nel reticolo spesso impervio dei testi al tentativo di tracciare una diversa « cartografia » della « mente » e del « mondo » del suo grande Autore. Né direi che i risultati siano sempre plausibili e persuasivi, che le « rotte » seguite appaiano, in ogni caso, giustificate, o che gli stessi strumenti utilizzati per restituire visivamente i processi interni del pensiero e del testo vichiano abbiano un'effettiva e cogente funzionalità. Con tutto questo, ritengo che alcuni dei temi centrali proposti dal Papini siano validi e possano anzi suggerire linee di ricerca e di analisi suscettibili di aprire nuovi accessi a quell'« universo » vichiano che, ancora oggi, appare così poco esplorato. In particolare mi sembra esatto che la « novità » della scienza vichiana implichi davvero « un profondo lavoro di ristrutturazione mentale, non soltanto per quanto concerne la novità dell'oggetto, ma soprattutto per quanto riguarda l'arditezza dei moduli proposti »; che la « riflessione sulla *natura umana* » assurga, in Vico, « al rango di una vera e propria prospezione metafisica, idonea a dare un risolutivo ordine di visualità al variegato, complicato girare dell'umano »; che nell'atteggiamento vichiano sia implicita la trasformazione della « tendenza all'identità, tipica della ragione » (o, almeno di quel tipo di ragione che genera la « boria dei dotti e delle nazioni ») « in un superiore principio di ordine mentale », dalla « prospezione rettilinea » alla « curvatura », come unico metodo possibile per intendere la realtà umana nella sua « ciclicità » e, insieme, nel suo processo; e che proprio da ciò discenda « l'impossibilità... di un *rectum* delle vicende umane o mondane », nelle quali « per l'infinito cospirare delle cose e degli eventi, ogni punto o momento è continuamente sollecitato a cambiare », sotto il segno — si può aggiungere — del solo « probabile » e del « possibile ». Per il Papini, il « viaggio retrospettivo » compiuto dalla « memoria », dalla « fantasia » e dall'« ingegno » deve, peraltro, « fissarsi in momenti fondamentali che servono da indici », definendo « fasi », « cerchi » che permettano di « indicare il continuo nella trasformazione », altrimenti inafferrabile dalla mente umana; sicché i quattro momenti dell'età degli dei, dell'età degli eroi, dell'età degli uomini e della rinnovantesi barbarie rappresentano i quattro momenti fondamentali di un unico processo che salda la continuità alla discontinuità, mettendo però sempre in risalto « l'avvenuto scarto qualitativo ». Ma si tratta di un processo che impone il passaggio « dal raziocinio e dalla logica astratta alla dimensione completamente diversa dell'ingegno sostanziato di memoria e di fantasia, giacché il « cammino a ritroso della mente » è, in realtà, una « ricerca delle origini », fatta a partire « dalle modificazioni che hanno realmente alterato la mente umana » e che debbono essere « visualizzate mentalmente » attraverso il principio della « superiore reciprocazione tra accertamento e inveramento ». Ciò significa che occorre « contemperare mentalmente *sublimi pruove teologiche naturali* e *pruove logiche*, aprendo un orizzonte conoscitivo adeguato alle possibilità umane », sempre circondato « da un luminoso, ma sempre insondabile, non circoscrivibile *habitat* divino »; e che, d'altra parte, occorre costruire « una prospezione filosofica » che « esalti e non abbatta la natura umana, già di per sé fragile e oscurata dal suo stesso esistere », facendo della metafisica non « un astratto giuoco intellettuale », ma « l'incontentibile *incipit* di un totale riscatto e affrancamento ».

Come poi questi motivi (che il Papini considera i « fondamentali profondi » della *Scienza Nuova*) operino costantemente in tutto il « percorso » dell'opera vichiana è indagato nei diversi capitoli del libro, il cui svolgimento

è anch'esso condizionato da un continuo « circolare » ritorno ai suoi temi centrali. Così, a conclusione del capitolo dedicato a « La ricerca delle origini », l'immagine della storia dell'uomo « visualizzata » dal Vico, è identificata con quella del « grande albero » e all'« etymologicon universale » è attribuito il compito « di integrare un enorme lavoro di filologia etimologica, per darci una perfetta circolarità radiale, rivelatrice di un centro ». Sotto il titolo di « Incuneamenti e conati: presupposti e dilemmi », la concezione vichiana del « conato » non è solo giustamente considerata sullo sfondo di « una grandiosa orchestrazione di idee, all'interno della quale è da porre Leibniz, come uno degli ultimi spettacolari protagonisti » bensì ritenuta indispensabile per intendere compiutamente le « dottrine più alte » della *Scienza Nuova*, mentre da quella teoria è fatto discendere il bisogno della mente umana « di vedersi vedendo, cioè di scoprire, nelle strutture di ciò che cerca di comprendere, se stessa » e, con esso, l'atteggiamento del Vico nei confronti dei grandi pensatori seicenteschi e la costante condanna dello scetticismo. Il « canone della circolarità universale » è poi indagato proprio « alla luce della dottrina del conato », portando alla conclusione che la metafisica vichiana intende « dimostrare la reale esistenza non di una traslata ciclicità, ma di una onnivivificante circolarità della storia ». E, ancora, il « canone della circolarità nel mondo delle nazioni » considerato « alla luce della dottrina della Provvidenza » offre al Papini la possibilità di disporre un complesso reticolo di analisi, illazioni, richiami alle tecniche divinatorie degli « áuguri », allusioni a passi « simbolici » dell'*Autobiografia*, ecc. che hanno lo scopo di mostrare come il Vico lavori « in qualità di etimologista della storia, isolando particolari frammenti testuali, comparandoli, evidenziando concomitanti linee di senso, rivelandone comuni stratificazioni, ma, soprattutto, indirizzando tutto questo lavoro di stratigrafia del linguaggio verso l'unicità di un fine, quello di fissare una volta per tutte la grande legge di curvatura che presiede alla storia umana ».

Questa sorta di « itinerario », percorso muovendo dalle più antiche formulazioni filosofiche vichiane, è, però, evidentemente « mirato » verso i capitoli più specifici che trattano del « Tempo e circolarità nella mente umana e nel linguaggio », de « La Babele delle lingue umane », delle « Insidie e strategie sul terreno del linguaggio » e dei « Canoni e intenzioni dell'operazione etimologica ». Trattando della concezione di « ordine » nel Vico, il Papini può, infatti, scrivere che « si tratta di una ben calcolata dislocazione, lungo l'orizzonte della mente, di momenti dell'umana temporalità che seguono il ritmo conaturato a tutte le cose: nascita, crescita, culminazione, declino, morte, sotterraneo rinnovamento » e indicarne i possibili nessi con le regole dell'« ars memoriae », sempre nell'ambito di una « struttura circolare che esalta le possibilità creative e immaginative della mente, trasformando la memoria da semplice facoltà ricettiva in una facoltà infinitamente progettuale ». Al tema di Babele è, poi, attribuito un « valore emblematico », come « rivelazione di un atteggiamento dell'uomo nei confronti dell'ingiunzione divina ... di non voler distruggere l'eterno presente dell'armonia del mondo per tentare di dominare quelle possibilità ignote, che stanno al di là di tale conclusa sfera », esasperando il « tema della temporalità » e generando « la seconda caduta », origine di « quel grande processo circolare, separato dal cerchio della storia ebraica, in cui prende forma la storia civile delle nazioni, il ciclo cioè dell'umanità gentile » e dei suoi linguaggi. Ma, soprattutto, la densa argomentazione del VII capitolo, ripercorrendo tutti i momenti fondamentali della costruzione vichiana, e illustrandoli con il soccorso di un commento puntuale e talvolta persino ridondante, vuole mostrare, in primo luogo, come il Vico cerchi sempre « di andare al di là della vicenda temporale, per costruire una strut-

tura visiva proiettiva, sopra la quale l'evenienza temporale possa diventare segno, plausibile e leggibile di un superiore linguaggio» e come «i tempi divengano caratteri da leggere di contro a una tavola di riferimento, che permette la loro decodificazione». Perciò «l'età degli dèi, l'età degli eroi, l'età degli uomini; lo stato delle famiglie, lo stato delle repubbliche aristocratiche, lo stato delle repubbliche popolari e delle monarchie; il senso, la fantasia, la ragione; la lingua per atti muti, la lingua per caratteri eroici, la lingua articolata per caratteri convenuti» sarebbero, soprattutto, delle «discontinuità figurali, che servono a costituire il fondamentale diagramma ermeneutico» costituito dal «quadrante dei tempi del mondo»; e l'«imponderabile scorrimento del fiume del linguaggio» acquisterebbe la «definitiva fissità di un tracciato e di una mappa», in un continuo fondarsi della «diacronia» sulla «sincronia».

Per chiarire l'operazione così compiuta dal Vico, il Papini si propone anche il problema del suo rapporto con «la molteplicità di teorie sul linguaggio, antiche e moderne che quotidianamente deve affrontare nel suo universitario corso di eloquenza» e del «continuo giuoco di rimandi, palesati o allusivi, a una vera e propria biblioteca di opere di alta erudizione» operante nella *Scienza Nuova*. La sua attenzione si rivolge particolarmente al *Cratilo* di Platone, sempre citato da Vico «col massimo rispetto», ad Aristotele (nell'interpretazione di Boezio), a Varrone, a Giulio Cesare Scaligero e Francisco Sanchez (entrambi oggetto degli «strali» del filosofo), al Perizonio (Voorbroek), al Voss, dalla cui opera la *Scienza Nuova* così spesso attinge «per stabilire circuiti di parole, di radici e di significato» da far confluire nell'«etymologicon». Ma, ancora una volta, l'analisi si sposta subito direttamente sul Vico e sulla sua idea della etimologia «come scienza totale» vagheggiata, addirittura, sino dai primi scritti. Il Papini ne indica gli sviluppi, a partire dal *De antiquissima* e dal *Diritto universale* e sottolineando «l'essenziale mutamento di rotta», imposto dal definitivo rifiuto del mito della «sapienza riposta» primordiale. Il punto essenziale è, però, ancora una volta di natura squisitamente teorica, perché l'esegesi intende, in primo luogo, illuminare le più ferme convinzioni vichiane, così definite: 1) «sotto l'apparente diversità delle lingue, esiste in realtà lo snodarsi e il trasformarsi di un'unica lingua, il cui elemento costitutivo è, al di là della variabilità dei segni, la direzionalità del senso»; 2) «l'arte (o "scienza") etimologica deve essere di ordine essenzialmente mentale, nel senso che noi dobbiamo 'ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana'» attraverso «un faticoso lavoro svolto all'interno della nostra memoria-fantasia-ingegno»; 3) «la ricostituzione e mentale visione di quest'unica lingua» si fonda sulla celebre dignità: «Idee uniformi nate appo interi popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero»; 4) «l'etimologia deve usare la parola articolata e addirittura fissata nella forma scritta solo come elemento da scardinare o campo di rottami da cui far partire una tensionale, progettante operazione di filologia-filosofia»; 5) non serve a nulla risolvere l'etimologia di una singola parola, o anche di tutte le parole, considerate nell'ordine «separato» del dizionario, perché «le vere parole non sono i termini registrati, ma il loro senso» che si costituisce «ben al di là ... del significato espresso da un singolo termine»; 6) il procedere per «costellazioni» e «differenzialità» permette di «scavalcare il limite del linguaggio articolato per riuscire a gettare uno sguardo sui valori di significato propri delle menti del tempo oscuro e del tempo favoloso» («lingua geroglifica» e «lingua simbolica»); 7) si tratta, perciò, «di far ruotare nella sua totalità la nostra lingua pistolare e i nostri tempi storici». Per quali «vie» si svolga una simile

ricerca e quali siano i suoi fini è indicato dall'esplicito proposito del Vico di « fissare una tavola di riferimento » delle lingue che dovrebbe « risultare identica con la tavola di interpretazione dell'intera storia umana ». E si comprende perché il Papini insista nell'analisi del progetto di « etymologicon » come « dizionario di voci mentali comuni a tutte le nazioni » esposto nella *Scienza Nuova prima*, e sui « cinque importanti principi di cose » (« scoperta de' principi del canto e de' versi »; « l'idea di un etimologico comune a tutte le lingue natie »; « l'idea di un etimologico delle voci d'origine straniera »; « l'idea d'un etimologico universale per la scienza della lingua nel diritto naturale delle genti »; « l'idea di un dizionario di voci mentali comuni a tutte le nazioni ») che, « nella loro gradualità estensiva, pari ad un orizzonte che si allarga man mano che aumenta l'altezza del punto di osservazione », portano al suo esito la grande fatica vichiana. Senza entrare nei particolari, basterà dire quale sia la conclusione: « il dizionario mentale, lungi da essere una proposta da realizzare esternamente alla *Scienza Nuova* ed alle sue tematizzazioni, è parte integrante e sostanziale del capolavoro vichiano », così come l'« intero reticolo degli avvicinamenti lessicali » non è altro che « il pieno dispiegamento » di un tale « etymologicon ». Per il Papini, non ha, quindi, alcun senso la costante accusa rivolta dagli esegeti al Vico, a proposito dell'arbitrarietà o dell'errore delle sue etimologie che non hanno alcun rapporto con il « nostro » modo d'intendere il lavoro etimologico. Perché il suo procedimento mentale non intende affatto « fissare l'antica derivazione di una odierna parola », bensì, al contrario, « capovolgere un moderno significato in un significato ancestrale, prendendo spunto da un termine tutt'oggi reperibile » e tentare così di « esprimere » un mondo di pensieri e di linguaggio quasi « inafferrabile ».

Come si vede, ancora una volta, il carattere fondamentalmente metafisico della meditazione vichiana è chiamato a fornire il solo criterio di spiegazione possibile per un'idea del linguaggio che s'identifica con la totalità dei tempi e con la loro « circolazione » entro l'immutabile eternità. Non stupisce che la figura del « cerchio » domini le ultime pagine di questo tentativo così desueto ed estraneo alle comuni tradizioni dell'esegesi vichiana (ma fortemente ispirato anche da celebri modelli largamente recepiti in altre culture), per configurare la filosofia di Vico come « una grande circolazione mentale che del divino, in sé ineffabile, assume come modulo il riflesso *a parte hominis*, la figura perfetta capace di unire gli opposti, d'integrarli attraverso un superiore *opus* mentale ». La parola « contemplazione » che — come scrive il Papini — salda « l'inizio con la fine di tutto l'enorme lavoro mentale, volto a reciprocare la totalità dell'umano *factum* nel superiore splendore del *verum* » è posta, così, come ultimo sigillo di un'interpretazione che ritiene impossibile la comprensione della *Scienza Nuova*, se non si sia disposti a « instaurare nella propria mente quel modulo di circolarità e di aeternitas, che inflette il comune modulo di rettilinearità e di *temporalitas* ». Ed è sincera, insistente convinzione dell'Autore che i contenuti più profondi della *Scienza Nuova* restino irraggiungibili, ove non si interrompano le « consuete propezioni... di ordine storico-temporale », per affrontare, senza intermediari, « l'enorme rebus ermeneutico che l'opera vichiana intende essere », non come « scienza tra le altre scienze », bensì come « rispecchiamento totale dell'intero modo umano di costruire il linguaggio ». Solo così è possibile raggiungere « il divin piacere » di una visione che scaccia dalla mente umana ogni mala idea di casualità o fatalità, di miscredenza, o di scetticismo », e ripercorrere, insieme, l'eterna esperienza metafisica vissuta nell'umano. Conclusione, questa, rivelatrice della radicale operazione di « destoricizzazione » del Vico compiuta in questa opera

che pure offre anche allo storico non poche occasioni di meditare sui temi piú complessi, delicati e «drammatici» di un'opera che non finirà mai di rivelare la sua inesauribile e inquietante ricchezza. Poiché questo richiamo energico e coerente alle «ultime ragioni» della *Scienza Nuova*, così ostile alla «boria dei dotti» e così apertamente convinto della «ritornata barbarie» del «raziocinio» dei nostri tempi, può veramente aiutare, se non a comprendere il «circolo eterno», almeno ad avvicinarsi a certi piú profondi convincimenti ed esigenze «storiche» della filosofia vichiana, troppo lontani dalle nostre abitudini mentali, dai nostri processi di pensiero e di «discorso».

CESARE VASOLI

NICOLA BADALONI, *Introduzione a Vico*, Bari, Laterza, 1984, pp. 203.

A piú di vent'anni di distanza, Nicola Badaloni offre alla riflessione della comunità degli studiosi una «seconda» introduzione a Vico. Quella degli anni '80 si presenta, a differenza del ponderoso volume dell'inizio degli anni '60 (*Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1961), come un'agile e concentrata veduta d'insieme che non attenua, anzi per certi versi amplifica al massimo, le eccezionali capacità interpretative di uno dei piú apprezzati storici delle idee dell'Italia contemporanea. Tra i due volumi si collocano gli altri, non meno rilevanti contributi alla ricostruzione dell'opera vichiana: il *Vico prima della Scienza Nuova* (del 1968), il saggio su *Vico nell'ambito della filosofia europea* (sempre del 1968), le pagine dedicate a Vico nella *Storia d'Italia* einaudiana (1973), i saggi introduttivi del 1971 alle *Opere filosofiche* e del 1974 alle *Opere giuridiche* di Vico. Senza, con ciò, voler sottacere i saggi precedenti al 1961 e i tanti collaterali contributi alla ricostruzione di momenti e figure della cultura filosofico-scientifica sei-settecentesca. (Ma sull'itinerario badaloniano rinviamo all'esauriente ricerca di R. CAPORALI, apparsa nel vol. XII-XIII di questo «Bollettino», su *Ragione e natura nella filosofia di Vico. La lettura di N. Badaloni*). Le acquisizioni alle quali Badaloni era giunto nelle sue precedenti ricerche vengono ora non soltanto confermate, ma anche arricchite con nuovi spunti e nuovi contributi storico-filologici. Nella monografia del 1961 (che, per oltre la metà, era anche ed essenzialmente una storia della cultura e della filosofia meridionale tra '600 e '700), Badaloni respingeva perentoriamente gli schemi interpretativi della formazione del pensiero vichiano come «chiuso in se stesso» e forniva ampio materiale storico ed esauriente motivazione ermeneutica all'inserimento di Vico «in un ambiente culturale notevolmente vivace e differenziato». E se — sulla scorta di una accurata ricostruzione del «platonismo investigante» — poteva sostenere che «la filosofia del Vico deve essere interpretata come un aggiornamento sul piano della filosofia civile del metodo sperimentale degli investiganti, e della metafisica della *mens* ora non piú riferita al mondo naturale, ma portata, come già aveva fatto Socrate, di cielo in terra», adesso, il tema dell'adesione a un «platonismo di tipo nuovo» apre la serie delle considerazioni preliminari con cui esordisce il nuovo volume. «Il rinnovato "platonismo" ha una sua cosmologia (copernicana e galileiana), propone l'idea di una creazione ininterrotta (...), sostiene l'idea della materialità di Dio (...). Di tali dottrine troviamo larghe tracce nella metafisica di Vico» (p. 4).

Questo nuovo libro appare, dunque, come il maturo punto d'approdo d'una interpretazione della filosofia vichiana che ha al suo centro lo sviluppo

di una chiave di lettura preannunciata fin dalla fine degli anni '50: Vico è sottratto alla ricostruzione idealistica di Croce e Gentile, alla identificazione dei luoghi che ne farebbero un « precursore » dell'idealismo, alla sua secca collocazione di primo anello di una teoria della storia nella sua irriducibile antitesi alla scienza e al mondo naturale. Buona parte della feconda attività spesa dal Badaloni in quest'arco di tempo è rivolta, invece, a mostrare e dimostrare come Vico non resti estraneo alle polemiche filosofiche del suo tempo sulla scienza. Quasi a voler preliminarmente contestare una chiave di lettura che riconosce a Vico solo intuizioni « geniali » intrecciate ad arcaismi, e quindi caratteri alterni di « modernità » a seconda che si colga o meno la sintonia tra Vico e la scienza moderna (il riferimento trasparente è ad alcune posizioni di Paolo Rossi), Badaloni, proprio ad apertura di libro, sostiene che « Vico si riallaccia, pur attraverso una serie di mosse anche tortuose, alla scuola di Galilei. Il suo pensiero rappresenta quindi uno sviluppo di questa grande corrente che s'inoltra in campi appena accennati dallo scienziato pisano » (p. 3). Non si tratta, dunque, di continuare a discutere sulla « modernità » di Vico, né di misurare (cosa, peraltro, utilissima ai fini di una corretta analisi storiografica) i gradi di conoscenza che Vico poteva avere di alcuni autori e correnti del pensiero scientifico a lui coevo. Piuttosto, il « senso scientifico » del programma vichiano va colto innanzitutto a partire dal problema della storia. Vico individua l'oggetto peculiare della sua ricerca nella « nascita e nello sviluppo della *umanità gentile* », che assume i caratteri di un sistema, di una struttura fondante, all'interno della quale vengono articolandosi quelli che Badaloni definisce « sottosistemi scientifici », per la cui identificazione ed analisi Vico utilizza strumenti che si inseriscono nel più ampio contesto della metodologia galileiana. « Punto fisso di tutti i sottosistemi scientifici è l'idea che il movimento storico, rappresentabile come tale, è anche reso comprensibile dall'analisi delle trasformazioni strutturali che, entro di esso, i vari oggetti, la mente, le istituzioni, il linguaggio subiscono. È quest'ultimo tipo di analisi che Vico abbozza e che costituisce l'originalità della sua ricerca » (p. 4). Il libro appare, così, idealmente diviso (oltre che nella partizione dei capitoli) in due grandi sezioni: la prima dedicata all'individuazione e all'esposizione analitica della « metafisica » vichiana come « scienza delle scienze »; la seconda incentrata sull'esame delle articolazioni entro cui si costituisce il « sistema delle scienze », il diritto, la storia, il linguaggio, la società. Il volume, come è nella prassi della collana, si chiude con una *Storia della critica* (che è un piccolo « gioiello » di sintesi storiografica della lunga vicenda delle interpretazioni di Vico) e una accurata bibliografia.

Fin dal primo capitolo si evidenzia il filo conduttore della interpretazione di Badaloni: l'intreccio di galileismo e « nuovo » platonismo nella formazione e nello sviluppo della filosofia vichiana. Per il primo versante, Badaloni è convinto che « la fondazione metafisica del sapere sia in Vico prossima a quella di Galilei »; infatti, attraverso una rigorosa analisi del capitolo IV del *De antiquissima*, viene ripercorsa la dottrina dei « punti metafisici » e del punto-momento come *conatus*, che non è né punto, né moto, né numero, ma, al contempo, « generatore » di essi. Cosicché, commenta Badaloni, « è come se le ricerche di Galilei sulla dinamica e sul continuo fossero state trasferite (...) nella metafisica, e alla fisica fossero stati lasciati i soli moti » (p. 20). Vico, in tal modo, tenderebbe a fare della « dinamica » galileiana una sorta di « *prius metafisico* ». Tuttavia, pur permanendo in Vico il forte nesso con il tema della fondazione della scienza e della applicabilità di essa al campo non solo della fisica ma anche a quello della metafisica (intesa come luogo di confronto tra conoscenza umana e divina) e della storia, al

galileismo va ad affiancarsi il « platonismo moderno », capace di correggere la sottovalutazione galileiana della metafisica rispetto alla fisica. È la costituzione « metafisica » delle scienze (diremmo, oggi, la fondazione epistemologica della scienza, nel rapporto tra il luogo della concettualizzazione della teoria e la sua verificabilità nelle articolazioni pratiche) che viene delineandosi con l'ausilio di una concezione filosofica che può consentire una visione unitaria (scienza e storia, natura e mondo civile) dello sviluppo del genere umano. Così, e certo non a caso, le testimonianze che Badaloni tende a porre in risalto, per portare alla luce questa dimensione « neoplatonica », sono, per lo più, rivolte al nesso tra idealità della *mens* e sistema concreto delle cose. « Dunque è il *facere* della mente che illumina e dà senso allo "andar raccogliendo" le *res* (...). Avendo consapevolezza della finitezza del nostro *cogitare*, che è "segno" del nesso tra movimenti ideali e realtà, il *fungere*, il *componere* equivalgono a quel *facere* che crea le condizioni della scienza » (pp. 24-25). Anche se è timidamente nascosto nel corpo di una nota, uno dei risvolti dell'interpretazione badaloniana non esita a porre a confronto (senza enfasi « attualizzanti », ma anche con buona pace dei seppellitori di Vico nel catafalco dell'antimoderno) il senso vichiano dell'umano *facere* come campo di esplicazione della scienza a partire dal rapporto simbolico con le cose (e, dunque, anche la sua metodologia scientifica basata sulla *topica*) con ciò che sostiene una parte dell'epistemologia contemporanea — il riferimento è a Th. Kuhn — sulla necessità di fondare l'approccio « epistemico » anche sulle mediazioni linguistiche di riferimento al mondo. « La *topica* vichiana è costruita come variazione di contesti entro cui si dispongono diversi linguaggi (dèi, eroi, uomini). Si tratta di evitare gli 'anacronismi', costruendo volta a volta la struttura interpretativa a cui si riferiscono i fatti e i loro insiemi » (p. 27).

Ma la preoccupazione di uno storico delle idee della levatura di Badaloni è anche quella di non abbandonare l'uso di grandi concezioni (in questo caso il platonismo) o alla sfrenata dilatazione atemporale di eterne categorie della filosofia speculativa, o alla cristallizzazione di significato assunta nella contualità originaria. Cosicché un capitolo è dedicato al « platonismo moderno », cioè alla configurazione che il platonismo storicamente assume nell'epoca di Vico, con riferimento in special modo, al consolidarsi della cosiddetta tendenza « timaica » o « zenoniana ». Le maggiori discussioni sul platonismo (la polemica di Souverain con Norris, l'analisi di Leibniz delle posizioni di Hanschius, le tesi antiplatoniche di Grundling, gli interventi di Brucker, la penetrazione, infine, di forme di platonismo nell'ambiente galileiano) sono, nell'opinione di Badaloni suffragate da costanti riferimenti ai testi, ben noti a Vico. Questo spiega come, nella concezione vichiana, si formi quella relazione tra i cosiddetti « sottosistemi scientifici » e un principio « metastorico » (potremmo dire « trascendentale ») che si sviluppa da un'originaria idea di « *conformatio* » fino alla dottrina della « conversione » tra *veritas* e *facere*. Una delle fonti più consistenti di questa concezione è individuabile, per Badaloni, nei testi di Herbert di Cherbury. Riprendendo e sviluppando uno spunto già presente nella monografia del 1961 (cfr. pp. 352 e sgg.), il Badaloni dimostra la possibilità di un accostamento di Vico alla teoria delle *facoltà* di Herbert e, in particolare, alla tesi di una « *conformatio* » tra le *facoltà* soggettive e il loro oggetto. Lo stesso concetto di « verità » è riconducibile a quello di *conformatio*, dal momento che le « *facoltà* » sono pur sempre il corrispettivo delle « *differentiae rerum* », connesse anche alle mutazioni legate al tempo e alle possibilità ricostruttive della memoria. Questo mondo del relativo e del temporale (che è il mondo proprio dell'attività umana) è penetrabile con l'ausilio di una teoria « zete-

tica » i cui schemi — come Badaloni dimostra con filologica puntualità — sono pressoché corrispondenti ai « luoghi topici » elaborati da Vico nel capo VII del *Liber Metaphysicus*.

L'insistenza del Badaloni nel delineare questo nucleo gnoseologico-metafisico riconducibile al « platonismo moderno », tende sostanzialmente a riproporre una linea interpretativa (oggi sempre piú sviluppata nelle piú recenti letture italiane ed europee di Vico) che coglie nella filosofia vichiana un elemento di continuità tra la prima consapevole fondazione filosofica elaborata nel *De antiquissima* e le tappe successive di una elaborazione storico-concettuale che s'intreccia con un vero e proprio programma di verifica dell'ipotesi iniziale, cosicché le « delimitazioni successive sono tentativi di dare organizzazione a nuovi campi di ricerca scientifica, modi di studiare oggetti nel processo della loro formazione » (p. 41). Questo procedimento è reso possibile, da un lato, dal modo in cui Vico innova profondamente il modo di valutare la « tradizione », che è riportata dentro uno schema di riferimento che privilegia la genesi dell'umanità « gentilesca » rispetto ai modelli della storia « sacra » e, dall'altro, dalla permanenza di una connessione tra un apparato di categorie che restano costanti ed il complesso delle determinazioni storiche che caratterizzano il processo di costituzione delle nazioni e dei loro modi di organizzazione nella politica e nella storia. « I concetti fondamentali che Vico usa per interpretare la storia dell'umanità gentilesca sono gli stessi che, su un piano diverso cioè in un differente contesto di significati, sono usati nel *De Antiquissima* (...). La rottura riguarda il mondo dei fatti, non quello della mente, che Vico chiama « pura » o « scevra » e che costituisce il *continuum* insieme trascendentale, cosmologico e teologico, nel senso in cui Galilei fa disporre da Dio i mondi nel luogo della loro armonica circolazione (...). In breve, le categorie del *De Antiquissima* sono trasferite a significare momenti rilevanti della storia dell'umanità gentilesca » (p. 43). A partire da ciò emerge il significato rivoluzionario della *Scienza Nuova*. Essa è strettamente legata alle fasi di un processo che dal sapere e dalle forme simbolico-metaforiche della cultura primitiva conduce alla scienza moderna e, tuttavia, tale processo non è comprensibile se non lo si riconduce all'interno di un « insieme strutturato di significanti che, formati, mantengono una costanza relativa » e consentono, in presenza del pur inevitabile variare dei contesti, la « descrizione » dei significati nel loro dispiegarsi. È questa la chiave che, per Badaloni, consente l'accesso alla esplicazione del campo di ricerca di una scienza che vuole avere ad oggetto la storia dell'umanità gentilesca.

Le sezioni del volume si dispongono, così, seguendo questo passaggio, innanzitutto teorico, dall'insieme dei concetti base « significanti » alle singole strutture dei « significati ». Questo rapporto tra un fondamento teorico-concettuale che aiuti a individuare la genesi e l'articolarsi di un oggetto scientifico e il concreto verificarsi dei modi in cui questo oggetto si concretizza nella storia, è in primo luogo esplicitato sul terreno della scienza del diritto. Qui è possibile cogliere la stretta relazione tra l'elemento generalizzante-formale (il diritto di natura) e le manifestazioni di una storica oggettivazione di esso, attraverso il « diritto delle genti »; relazione che — come osserva opportunamente Badaloni — corrisponde alla connessione tra vero e fatto. Non è possibile seguire qui tutta l'articolata ricchezza dell'esposizione che tocca, tra l'altro, la polemica Vico-Grozio sia sulla contestualità di diritto naturale e primitive manifestazioni giuridiche, sia sui modelli di sviluppo storico del formarsi della proprietà; quel che, piuttosto, è interessante segnalare è la riproposizione del modello interpretativo della permanenza di una struttura ideale-formale e il suo « conformarsi » ai movimenti reali della genesi e dello

sviluppo. « Dominio, tutela e libertà sono dunque già, in qualche modo, prefigurate nella struttura dell'animo umano. La politica di Vico deve adattarsi a questa struttura e al corrispondente modello di sviluppo sociale » (p. 62). Questo passaggio consente di cogliere, ad un livello ulteriore, la portata della radicale trasformazione introdotta da Vico nella considerazione della storia, dal momento che il processo della « *conformatio* » riconduce anche gli « inizi » non ad una sorta di originaria perfezione, ma al contesto che, volta a volta, viene modificandosi col variare delle ragioni del « dominio » e col manifestarsi di nuovi bisogni che il diritto tende a istituzionalizzare. Badaloni, così, interpreta la cosiddetta « scienza del blasone » a un livello che — pur non eludendo alcuni aspetti di « arcaismo » presenti ancora nella *Scienza Nuova Prima* — disloca l'analisi degli oggetti (in questo caso la funzione della nobiltà) in una acuta capacità di percezione delle trasformazioni della politica e del diritto moderni. « Il platonismo moderno, colla sua mobilità economico-politica, non solo ha dato origine a una scienza che riduce l'« imprevedibile » a serie tendenti al limite dell'uniformità, ma anche ci dice a quale fine, in ultima istanza, tenda lo sviluppo sociale, nell'epoca delle monarchie e delle repubbliche popolari. Punti essenziali sono la divisione della proprietà, la facilità dei suoi passaggi e trasferimenti (...). Tuttavia il principio della nobiltà resta operante, in quanto legittima lo Stato, quale distributore di giustizia e come potere eminente » (p. 73).

Sono così poste tutte le premesse per arrivare al nodo essenziale che caratterizza, in ultima istanza, la vichiana scienza della storia: il problema della « storia ideale eterna ». Commentando i famosi paragrafi della sezione *Del Metodo*, dove Vico introduce il concetto di una scienza delle umane idee basata sulla conversione di conoscere e fare nelle eterne idealità della mente divina, Badaloni non solo ripropone il nucleo della « scoperta » vichiana di leggi regolanti l'umanità gentile nella sua genesi costitutiva e nel suo modificarsi, ma spiega come la « pretesa » della storia ideale eterna sia connessa « a presupposti e condizioni, che costituiscono la « legalità » di un contesto, che si ripete in situazioni diverse (...). Solo il permanere di quelle condizioni determinate può però conferire carattere di necessità a quel contesto stesso » (p. 76). A partire da queste premesse e sviluppandone le implicazioni teoriche senza mai abbandonare il terreno della puntuale esposizione dell'opera vichiana, Badaloni affronta gli altri due momenti dell'articolazione del mondo storico oggetto della scienza: la lingua e la società.

Anche la scienza linguistica — e soprattutto essa — si definisce nella capacità di determinare il nesso tra « l'espressione linguistica (il significante) e un certo ordine di fatti ». Non c'è spazio qui per dar conto di tutta l'argomentazione del Badaloni che dedica pagine dense di riferimenti analogici, ma anche di significative divergenze, al rapporto Vico-Rousseau sul problema della lingua (cfr. pp. 90 e sgg.). Tra l'altro, Badaloni è convinto di una maggiore « modernità » di Vico, giacché il processo di « alienazione » del momento espressivo nel « fatto sociale » mentre per Rousseau si determina sulla base di « bisogni morali », per Vico si estende anche a quelli « materiali ». Possiamo solo limitarci a segnalare come il ruolo della linguistica in Vico venga ricollocato, nell'analisi di Badaloni, a un livello che non è più solo quello delle origini, ma anche quello di un sistema di riferimenti e di simboli che, nel costituirsi della retorica moderna, consente alla « ragione dispiegata » il modo più opportuno di fissare relazioni di significato tra le varie scienze.

Il discorso vichiano sulla società è anch'esso ricondotto all'interno del plesso di problemi teorici sollevati dalla sezione *Del Metodo*. Vi sarebbe in Vico una sorta di oscillazione tra l'elemento necessitante che porta l'individuo

a subordinarsi al « fatto storico della provvidenza » (fino all'affermazione che le « prove » della nuova scienza alla fine attestano che « tali *dovettero, debbono e dovranno* andare le cose delle nazioni (...) posti tali ordini dalla provvidenza divina) e l'elemento storico determinato, secondo il quale la « storia ideale eterna » ha pur come fine la descrizione e narrazione delle « storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini ». La necessità, di derivazione metafisica, è sottoposta a un limite, nella misura in cui il suo stesso riconoscimento nella storia è possibile solo quando se ne individuino le condizioni di esistenza. « Se si accetta l'idea di "metafisica" che è stata qui proposta (e che Vico ricava da Herbert di Cherbury), allora questa limitazione può essere (...) laicizzata e viene a significare che l'ordine dei possibili è più esteso di quello della realtà, o, detto altrimenti, essendo quest'ultima "posta", la sua necessità è condizionale, cioè quella di una struttura ordinata secondo uniformità (...). Tale tipo di necessità è cosa ben diversa dal fato ed è ciò che Vico chiama "ordine providenziale". Esso è quel senso comune delle nazioni che, partendo dall'indeterminatezza e spontaneità del nascimento, ha permesso il rilevamento astratto dello sviluppo, nelle sue diverse tappe e nel suo insieme. La struttura che ne risulta può essere considerata una costruzione della mente umana, diretta in senso sociologico, costituita da uniformità, ma aperta a nuovi "possibili" » (p. 106).

La complessa ricostruzione del pensiero vichiano, fissata nella non facile pagina badaloniana (quasi sempre scavra da ogni semplificazione didascalico-descrittiva) tende conclusivamente a tracciare alcune linee interpretative di fondo, che costringono a non ritenere chiuso e sistemato il capitolo Vico. Si tratta, innanzitutto, di rimeditare quella che, per Badaloni, è la parte centrale di questo capitolo e cioè la fondazione di una teoria generale che fa diventare l'analisi della vicenda storica del mondo delle nazioni una descrizione delle « relazioni interne alla struttura », ma anche un lungo processo di costituzione di « leggi di autoconservazione » dell'umanità, nel quale sempre più si affina il ruolo del *facere* e dell'*inventio* come accertamento graduale della verità che corre nel tempo. « L'intreccio della dimensione logica e di quella fattuale impone ovviamente il ricorso al concetto di struttura. Certo questo nuovo strumento è costruito su vecchie basi rinnovate (il platonismo che Brucker chiama "moderno"). È significativo però il fatto che, al tempo di Vico, niente sia stato più sgradito alle istituzioni e al potere (in particolare alla chiesa) di questo ritorno filosofico. Avendo dato la prova di ciò, la drammatizzazione della "ferinità" come punto di partenza del riemergere della forza, dei domini delle lingue, delle classi, delle plebi ecc. rinvia a quell'idea di autoconservazione entro cui, in modo più o meno drammatico, si sono storicamente risolte altre difficili prove cui la specie è stata sottoposta » (p. 118).

L'importanza del libro, dunque, sta in questa capacità di rinnovare il dibattito teorico e storiografico intorno a Vico e di suscitare nuovi fecondi interrogativi. Il che, quali che siano le possibili divergenze su alcuni nodi ermeneutici, non fa che consolidare il determinante ruolo di Vico nella filosofia europea, un ruolo che lo vede collocato in uno dei nevralgici punti di snodo della comprensione della modernità, nella sua costituzione concettuale e storico-politica. Certo non tutte le proposte e le ipotesi di Badaloni trovano o troveranno consensi unanimi. Pensiamo qui, per fare un solo esempio, alle discussioni che ha suscitato e continua a suscitare lo stretto collegamento tra Vico e Galilei e non solo in rapporto all'itinerario teorico vichiano (del quale altri versanti della storia della critica sottolineano, al contrario, permanenze in modelli pregalileiani o, addirittura, antigalileiani), ma anche in riferimento alla mole di problemi — che qui non è neanche il caso di richiamare —

che reca con sé la questione dell'intreccio delle varie componenti che contraddistinguono il pensiero « scientifico » napoletano tra '600 e '700 e del ruolo, tra esse, del galileismo. Ma questi sono livelli di discussione critica che travalicano i ristretti margini di una recensione. Qui vogliamo soltanto sollevare — all'interno di un non formale né rituale apprezzamento positivo — una impressione di « reticenza » del discorso badaloniano verso le più radicali conclusioni del pensiero vichiano relative al costituirsi di un oggetto (la storia e il mondo dei rapporti sociali) così inedito per i tradizionali moduli d'intervento del sapere scientifico e metafisico. Questo « impressionistico » (e dunque fallibile) nostro rilievo potrebbe trovare conferma nel fatto che nel volume non trova spazio adeguato la polemica anticartesiana di Vico. La teoria della *conformatio* del *verum-factum* si rapporta ad una necessaria disarticolazione (che non è sostanzialistica contrapposizione) dei saperi; ma essa, altresì, introduce anche uno specifico livello di teoria della conoscenza storica. Che senso avrebbe, altrimenti, l'insistenza vichiana sul fatto che la scienza della storia delle umane idee, se pur procede « come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze », assume in sé, tuttavia, « più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure »? Non v'è dubbio che rispetto al razionalismo cartesiano, l'identità del vero col fatto, una volta trasposta al mondo storico della vita umana, ha bisogno di una *facoltà* produttiva che non è più solo quella divina (che può essere sufficiente a costituire e a spiegare il mondo esterno non prodotto direttamente dall'uomo), ma quella di un intervento attivo dell'umanità che agisce da protagonista nella realtà che essa stessa costruisce ed esprime.

Probabilmente la forza propulsiva di una proposta ermeneutica che tende a strappare definitivamente Vico alla troppo lunga tutela delle interpretazioni idealistiche o degli schemi del precorrimiento storicistico, spinge Badaloni a sottovalutare la portata di una lettura che ha fatto riferimento a una « filosofia senza natura ». Anche se nel capitolo sulla storia della critica Badaloni tende a riavvicinare le posizioni di Paolo Rossi e Piovani (cfr. p. 171), noi invece siamo convinti della loro sostanziale inavvicinabilità. La pioviana immagine del pensiero di Vico come « filosofia senza natura » non è certo la riproposizione dell'astratto steccato tra storia e natura, né la testimonianza dell'arcaismo scientifico di Vico; è, piuttosto, il convincimento che, con Vico, si apre, nella filosofia moderna, il capitolo determinante di una scienza dell'esperienza umana capace di penetrare gli orizzonti vitali e storico-sociali e, dunque, di una scienza più comprensiva e di una « *ratio* » capace di essere conoscenza del negativo accanto al positivo, del limite e del plurale accanto al generale e all'uniforme. In questo senso andrebbe rimeditata una delle ultime pagine di Piovani dedicate a Vico. « Per forme dilatate e dinamiche di conoscenza, razionalismo veramente nuovo è quello che, in tre secoli, con Galilei, con Vico e con Kant offre tre soluzioni davvero innovatrici nei confronti degli individuali da conoscere e ordinare (...). Ragione matematica, ragione storica, ragione critica lavorano tutte — ciascuna a suo modo — per una conoscenza che si riconosca come scienza di fenomeni. L'alleanza galileiana di matematica e fisica, l'alleanza vichiana di filosofia, filologia e storia — in due dimensioni diverse — rendono entrambe omaggio alla penetrabilità del fenomeno, all'importanza del suo manifestarsi. Se la *natura* non apparisse al fisico come lo spazio adibito alla conoscenza calcolabile dei fenomeni, meno chiaramente si presenterebbe allo storico quale luogo dei *nascimenti* che, individuando i veri, li riconosca come i soli che possano certificare in che

modo effettivamente si facciano, dunque siano, cioè divengano » (*Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, 1981, pp. 107-108).

GIUSEPPE CACCIATORE

ANTONIO VERRI, *Vico e Herder nella Francia della Restaurazione*, Ravenna, Longo, 1984, pp. 150.

A Vico, alla fortuna del vichismo nella cultura europea tra Sette e Ottocento Antonio Verri non ha cessato di dedicare specifiche, documentate ricerche da quasi un ventennio. Di tale assidua frequentazione dà adesso significativamente conto questo volumetto che, pubblicato nella collana « Agorà » dell'editore ravennese Longo, amplia e sviluppa, non senza opportune correzioni ed aggiunte uno schema di lettura apparso nel 1983 (*Jules Michelet e il progetto di ritrovare nelle lingue la storia della civiltà*, pubblicato nella silloge dedicata agli *Studi in onore di Dinu Adamesteanu*, Galatina, 1983, 1983, pp. 275-289, e già segnalato in questo « Bollettino », XIV-XV, 1984-85, pp. 416-417).

Il discorso del Verri, documentando assai bene le informazioni ed i materiali raccolti sul tema esaminato, procede sicuro nel sottolineare preliminarmente la direzione fondamentale dell'indagine, preoccupata non tanto di rifare la storia di un capitolo della fortuna europea di Vico e di Herder (storia già scritta peraltro dalla relativa e ben nota letteratura, da Croce a Chaix-Ruy, da Nicolini a Tronchon, da Fassò a Pons), quanto di individuare le modalità di assimilazione e di diffusione che le concezioni dei due pensatori conobbero nella cultura filosofica francese del primo Ottocento e segnatamente del decennio 1820-30. La risonanza che le idee di Vico e di Herder destarono nelle coscienze dell'epoca non fu certo casuale, riflettendo modi di pensare e di sentire che trovarono un loro campo di piena soddisfazione negli studi umanistici ed in particolare nel sapere storico, sensibile ai problemi dell'uomo colto nella sua temporalità, libero, quindi da ipoteche universalistiche, atemporalità di origine razionalistico-cartesiana. A creare un clima propizio perché fosse favorita l'accoglienza della filosofia vichiana e di quella herderiana contribuì, in special modo, l'orientamento antimetafisico degli storici francesi di primo Ottocento, il loro particolare interesse per i concreti problemi della esperienza e della società, portato ad esaltare, lontano dalle costruzioni sistematiche, speculativamente elaborate, il valore della « filosofia della storia »; e ciò in armonia non solo con la tradizione culturale francese che riportava a Bossuet e a Voltaire, ma anche con l'esigenza di concretezza vivissima nell'azione politica quotidiana a salvaguardia dei fondamentali principi di libertà e civiltà. In questo ambito vanno innanzitutto registrate le benemeritenze di V. Cousin, a lungo operanti nella cultura francese e non solo francese dell'Ottocento, direttamente ed ancor più indirettamente, quali elementi essenziali di mediazione nella circolazione delle idee nel clima politico e spirituale della Restaurazione. In proposito, le ragionate osservazioni dell'A. risultano efficaci nel delineare la posizione storico-filosofica dello studioso francese in sé e per sé, nei suoi caratteri e nei suoi limiti, quelli propri di « una concezione politico-filosofica ispirata a moderazione che trovava nella monarchia costituzionale d'ispirazione borghese il suo compimento e la sua attuazione, mentre in senso strettamente filosofico l'eclettismo consentiva il recupero della tradizione spiritualistica francese in seno a un movimento cul-

turale erede della filosofia dei Lumi, ma già aperto all'influsso del pensiero hegeliano» (p. 63). L'avallo del Cousin, destinato ad esercitarsi significativamente sul Jouffroy e sul Ballanche, nonché sulle importanti riflessioni dedicate a Vico da una serie di articoli apparsi nel giornale « Le Globe » tra il 1827 e il 1830 a firma del Leroux e del Magnin, resta comunque soprattutto culturale, giacché egli « operando sul Michelet e sul Quinet, nel particolare momento della loro formazione, non solo contribuì a orientare, in maniera diversa, i due giovani studiosi nella ricerca del loro campo d'indagine, ma a porre in loro le fondamenta delle future riflessioni sullo specifico problema della filosofia della storia » (p. 19).

Alle « fatiche vichiane del Michelet », fatte coincidere come è noto dalla *Bibliografia vichiana* del Nicolini con l'inizio dell'« apogeo della fortuna del Vico », dedica naturalmente larga, distesa attenzione l'indagine del Verri, ricostruendone la genesi e gli sviluppi anche alla luce delle diverse interpretazioni succedutesi dal noto giudizio del contemporaneo Monod. Consapevole della tendenza critica che tende a limitare le benemerenze vichiane del Michelet, l'A. non esita a chiedersi come lo studioso francese abbia compreso Vico, addirittura se l'abbia compreso. Ma giustamente ritiene che l'autore del *Discours sur l'unité de la science*, del disegno di laicizzazione del vichismo, ha soltanto adattato la *Scienza nuova* al pubblico francese, preoccupandosi di eliminarvi proposte e tesi paradossali, di mettere in risalto il carattere umano più che cristiano del piano provvidenziale. In tale orizzonte interpretativo, persuasiva sembra, allora, la tesi generale della lettura del Verri che coglie il significato essenziale del vichismo micheletiano, quando osserva che allo storico francese « in realtà (...) non si doveva e non si deve chiedere più di quanto egli stesso prometteva nella dichiarazione introduttiva, né il titolo che poneva in testa alla sua traduzione doveva essere frainteso o tralasciato. Il Vico di cui egli proponeva la lettura ai suoi contemporanei non era il metafisico e neppure il fondatore di una nuova visione del mondo, articolata nelle varie parti d'un sistema, ma il filosofo della storia, che in opposizione al perdurante spirito cartesiano, nel XVIII e nel XIX secolo, forniva gli strumenti per una valida conoscenza del mondo umano di cui enucleava leggi e principi » (pp. 88-89). Ma il problema che da tale condivisibile giudizio consegue, quello, cioè, della evoluzione della presenza di Vico nello sviluppo stesso della riflessione micheletiana (problema su cui, dopo i suggerimenti critici del Fassò, garbatamente criticati dall'A., non tutti hanno detto cose esatte e documentate), impone di approfondire la lettura del capitolo dominante la fortuna di Vico in Francia. Michelet « interpreta » la filosofia vichiana, la traduce, cioè, nei termini della propria cultura, della sua formazione, sottolineandone gli aspetti che più si adattano alle esigenze del proprio tempo e meglio esprimono quelle della sua personalità; eppure ciò non costituisce affatto motivo perché la sua interpretazione possa in certa misura risultare un allontanamento dalla lettera dell'insegnamento vichiano, giacché Michelet anche « (...) quando immetterà nella sua visione della storia l'elemento prometeico e drammatico, quello dell'incessante lotta della libertà contro la fatalità, dello spirito contro la materia (...) » o cederà « agli accessi entusiasmi democratici di *Le peuple*, attaccando con asprezza quelle istituzioni religiose che gli erano state di guida nella prima giovinezza », oppure sembrerà « ripudiare quel sentimento religioso che gli aveva reso tollerabili le asprezze della vita; potrà perdere serenità ed equilibrio nelle pagine roventi di polemiche, partigiane e talvolta blasfeme, dell'*Histoire de la Révolution*, ma il suo Vico resterà sempre al fondo del suo pensiero, in varia misura operante, nell'alternarsi delle vicende e degli stati d'animo, e nel suo nome

si conclude l'ultima grande espressione del suo pensiero, che egli diede nella introduzione alla *Histoire de France*, del 1869 » (p. 94). Perciò, alla questione se si debba parlare di continuità o di frattura nelle varie fasi di svolgimento del pensiero micheletiano, una incline a suggestioni religiose, l'altra di schietta ispirazione illuministica, il Verri risponde osservando che quel pensiero in entrambe le fasi « rimane sempre se stesso, fedele cioè a un'ispirazione vagamente deistica, con chiari influssi roussoiani, che si manifestano con caratterizzazioni diverse, ora religiose ora civili e politiche, ma in ogni caso con forte accentuazione romantica » (p. 102).

Nel quadro storiografico così delineato, il problema del rapporto Vico-Michelet è ulteriormente illuminato dal puntuale esame della figura e dell'opera di E. Quinet, un'altra importante testimonianza della fortuna del vichianesimo nella Francia del XIX secolo. Di contro alla tesi, risalente al Lanson e al Fassò, di un Michelet sotto l'influsso del Quinet e distante dall'autentico pensiero vichiano, o viceversa di quella, sostenuta dal Monod, di un Quinet completamente sensibile all'influenza del Michelet e quindi indirettamente anche a quella del filosofo napoletano, il Verri, riprendendo alcune importanti e ben note suggestioni interpretative del Donati, tende a mettere in rilievo la contemporaneità del processo di formazione dei due studiosi francesi (pur nel rispetto della riconosciuta diversità di interessi ed orientamenti culturali), fino a sottolineare l'azione orientatrice svolta dal Quinet sul Michelet, in particolar modo, nella fase che ha inizio nel 1830 con la pubblicazione della *Introduction à l'histoire universelle*: « la rivendicazione della libertà umana contro ogni forza limitatrice e mortificatrice, sul piano politico come su quello religioso; l'affermazione dell'uomo come costruttore del suo mondo, delle sue credenze e delle sue divinità risuona nei due pensatori quasi con gli stessi accenti; e questi sono gli stessi che erano apparsi negli scritti del Quinet del 1827 sullo Herder come, con non minore eloquenza, appariranno in quelli del Michelet del 1830 ». Di fatto, l'opera del Quinet non si esaurì nell'introdurre in Francia la conoscenza dello Herder, ma « portò a una correzione di quel pensiero, che dall'incontro con le dottrine vichiane, con quelle di Fichte e di Schelling, doveva portare alla formazione di un indirizzo filosofico, quello del Quinet medesimo e del Michelet, che troverà pur nella diversità degli sviluppi ampio riscontro nel campo della storiografia del tempo, di orientamento chiaramente romantico » (p. 115).

Tuttavia, l'individuazione della posizione del Quinet sul tema ripropone la questione, già ampiamente sottolineata, del rapporto Vico-Michelet. Dall'accentuazione, infatti, della dipendenza del Michelet dal Quinet e dallo Herder, dipende la possibilità di separare, mediante una profonda distinzione, il rapporto prospettato di filiazione di Michelet da Vico e, quindi, di rilevarne il distacco. Non a caso, perciò, la conclusione del volumetto è affidata ad un altro capitolo dedicato a *J. Michelet: civiltà, linguaggio e storia* (pp. 121-138), capitolo che significativamente si raccoglie e si snoda a partire dal giudizio di carattere generale sul Vico del Michelet alle conclusive pp. 137-138: « Ricercando (...) nel vocabolario dei popoli, nelle loro lingue, le tracce del passato, egli pensava di poter riportare alla luce le vicende remote della loro storia, i loro insediamenti, le migrazioni, tutto ciò che si racchiude in una parola e in una frase. Michelet non realizzò tale impresa sia perché troppo grande, sia perché a lui mancarono le forze per tentarla. E neppure scrisse sull'argomento un'opera teorica, come per un momento pensò di fare, perché la sua mente, più che presa dai problemi filosofici, era particolarmente attenta alle manifestazioni storiche. Anche il suo *Vico*, infatti, fra i molti pregi ha indubbiamente il difetto di tener scarso conto del momento metafisico della

Scienza nuova. Michelet era uno storico e un poeta; e se non portò a compimento l'impresa, diede tuttavia l'esempio mirabile di come si debbono realizzare le grandi sintesi storiche, nelle quali possono trovare incontro e conciliazione le più diverse forme di sapere». Ma, a conferma di come il tema indagato sia ancora degno di riflessione e di ricerca, è proprio questo giudizio, in sé legittimo e criticamente documentabile, a riaprire il discorso sulla consistenza teoretica e storiografica del Michelet storico e poeta, *naturaliter* vichiano: e ciò con il diretto aiuto di Vico per il quale « la ragion poetica determina esser impossibil cosa ch'alcuno sia e poeta e metafisico egualmente sublime » (cfr. *La Scienza Nuova seconda giusta l'edizione del 1744*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1967⁵, p. 391).

FABRIZIO LOMONACO

PRESENTACION DEL LIBRO:
INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE VICO
DE PIETRO PIOVANI *

El acto de hoy lo preside la amistad. La individual, que se establece entre seres humanos que han aprendido a amarse y a respetarse. La colectiva, que busca abrirse paso entre instituciones con historia y experiencias disímiles, para estrechar vínculos que permitan hacer productivo el acercamiento. La internacional, porque aún cuando luzca un tanto desmedida y presuntuosa la expresión, alude sin duda a la proximidad entre dos países, hermanados por las fuentes más antiguas de su cultura y por las más tangibles de la historia reciente.

Es la amistad individual que se revela en el afecto y reconocimiento del discípulo, Prof. Tessitore, cuando trata de esbozar en breves trazos la vasta y densa obra de su maestro, Pietro Piovani. Es la amistad institucional que se formaliza en la firma del Convenio entre la Universidad de Nápoles y la Universidad Central de Venezuela y se manifiesta de manera concreta en la voluntad de ejecutarlo. La presencia de la distinguidísima delegación de colegas, encabezada por el Profesor Fulvio Tessitore, Decano de la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Nápoles y, la presentación del libro del Prof. Pietro Piovani, traducido por Omar Astorga, José R. Herrera L. y Carlos Paván, miembros del personal docente y de investigación de la Escuela y del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de nuestra Universidad, son evidencia de esa decisión de convertir la amistad académica formal, que se recoge en la letra de los Convenios, en acciones efectivas, pasando por encima de las dificultades económicas y burocráticas que siempre conspiran contra este tipo de iniciativa y, en mucha mayor medida en nuestros días, cuando los rigores de la crisis económica del país se han reflejado de modo directo sobre la Universidad y, en particular, sobre aquellos programas académicos más dependientes del uso de divisas. Y es también la amistad internacional entre Italia y Venezuela, unidas por el más remoto pasado, como lo atestigua el origen común de nuestras lenguas, la latínidad que es hoy tan nuestra como de Europa, tal lo pregona de modo distintivo el apelativo de nuestro continente; unidas además por la experiencia de un pasado reciente, que se muestra en la incorporación de contingentes de ciudadanos italianos a nuestra cultura y a la indeleble marca de la vida cotidiana, después de haber sido arrancados de su tierra durante la guerra y aventados al exterior en los agotadores días de la post-guerra. Es la amistad de dos países que, a pesar de poseer tantos hilos comunes con los cuales podrían bordarse lazos de amistad mayores y más sólidos, se mantiene dentro

* Queste parole sono state pronunciate dal prof. Cadenas, Decano della Facultad de Humanidades dell'Università Centrale del Venezuela il 6 febbraio 1987, in occasione della presentazione del libro svolta, insieme a Fulvio Tessitore, presso l'Ambasciata d'Italia a Caracas.

de límites estrechos, porque la distancia geográfica y la cruda realidad de la geopolítica, sellan nítidamente el desarrollo de las relaciones políticas, económicas y culturales de nuestros países. Este acto, entonces, cobra para mí la significación de un testimonio de amistad, aquella se prodiga en los más diversos escenarios y, en todos ellos, tiene el valor humano de la comunicación y del afecto.

La presentación del libro de Pietro Piovani: «Introducción al Pensamiento de Vico» constituye también para nosotros un homenaje a la Universidad de Nápoles, en la persona de dos eximios exponentes del pensamiento filosófico que han profesado en su viejo claustro. Ambos han permanecido físicamente dentro de límites regionales, pero logrado trascender las fronteras del país, para convertirse en figuras de la cultura europea.

Giambattista Vico, nacido en 1668 y desaparecido en 1744, pertenece a la familia de pensadores que han remontado su tiempo y la vigencia de su pensamiento los hace actuales, en la medida en que no pueden ser soslayados, porque como dice Piovani: «... Vico es grande por la fuerza con que se enfrenta a algunos problemas logrando, más que resolverlos, cambiarlos... En este sentido, él pertenece verdaderamente a la mejor estirpe de filósofos: aquella que transforma».

Vico es hoy el primer emisario del intercambio entre nuestras Universidades. El viene de una de las más antiguas, sino la más, de las universidades de Europa. Su mensaje lo recibe una joven Facultad de Humanidades y Educación, que apenas suma cuarenta años de trabajo académico. En los tiempos en que Vico sometía a la crítica el pensamiento de Descartes y reaccionaba contra sus tesis formalistas que pretenden reducir la verdad a los objetos que crea el pensamiento del hombre; cuando, como dice Piovani, Vico rechazaba el predominio de la razón abstracta y matematizante, en defensa de la historia, de la poesía, de la naturalidad de las instituciones de la vida civil, llegaba a nuestro país la filosofía de Juan de Santo Tomás, del jesuita Rodrigo de Arrioja, de Fray Alonso Briceno, y también de Juan Caramuel de Lobkowitz, lector de Descartes y conecedor de Gassendi, entre otros numerosos autores de circulación en la Colonia.

En muy pocas palabras el Prof. Tessitore traza la imagen del Profesor Pietro Piovani. A partir de ellas, nuestra aproximación al maestro está signada por la admiración y el respeto: «... un individuo ejemplar de la República de los Sabios, un firme punto de referencia para todos nosotros, que hemos encontrado en él un especialísimo rigor crítico y moral difícilmente igualables», dice su discípulo. Pietro Piovani es otro adelantado de esa antigua Universidad que hoy se hace actual para nosotros, en la presencia de sus sabios y de los discípulos de éstos, que nos visitan para tomar contacto con nuestra realidad, dejar sus enseñanzas y llevarse también el diario aprendizaje que dejan intercambios, experiencias y contactos con esas nuevas realidades.

Para nuestra Facultad es, pues, singularmente honroso propiciar el encuentro de estudiosos y especialistas de la Universidad de Nápoles y de la Universidad Central de Venezuela, y además, que se lleve a cabo bajo la tutoría del maestro Piovani y de su penetrante obra sobre Vico, el filósofo del historicismo.

El auspicio por parte del Sr. Embajador de la República de Italia de la presentación del libro, traducido y editado por nuestra Facultad, viene a completar, ahora por vía oficial del representante del pueblo y del Gobierno de Italia, la decisión de acercamiento, de intercambio, de recíproca voluntad de trabajar conjuntamente sobre temas de interés común.

Un intercambio que se inicia con frutos tangibles, como los que hemos podido observar en las distintas actividades académicas programadas por la Facultad y aquellas otras que el curso espontáneo de las relaciones entre especialistas ha ido desgranando, que se ve rubricado en este acto en casa del Embajador, para rendir homenaje a dos grandes pensadores napolitanos, tiene necesariamente que resultar positivo para ambas instituciones y dejar sentadas las bases de una relación de intercambio regular y permanente. La muy deseable continuidad de esta iniciativa está en manos de los equipos de docentes e investigadores de ambas universidades, más que en las de los que detentamos transitoriamente funciones de gobierno universitario. Ustedes tienen la palabra y la tendrán mañana.

J. M. CADENAS G.