

## GIAMBATTISTA VICO NELLA CULTURA SPAGNOLA (1735-1985)

È opinione diffusa che vi sia scarsità di rapporti tra il pensiero di Vico e la cultura spagnola. Le posizioni di Ciriaco Morón Arroyo e di Paolo Cherchi ci danno un esempio di questo convincimento. Il primo, nel saggio *Notas sobre Vico en España* (in « *Forum Italicum* », II, 1968, 4, p. 513) afferma che più che parlare di un problema della fortuna di Vico nella nostra cultura occorre parlare del problema « della assenza di Vico in Spagna ». Quanto a Cherchi, sulla stessa linea, sostiene « una assenza pressoché totale e un silenzio rotto da qualche sporadico riferimento » (P. CHERCHI, *A. A. Camus e la fortuna di Vico in Spagna*, in « *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* », IV, 1974, p. 168).

A nostro giudizio, la tesi dell'assenza di Vico in Spagna non può essere sostenuta con motivazioni sufficienti. Una cosa è ammettere che le sue idee non furono in generale ben accette, un'altra che fosse del tutto sconosciuto e che il suo pensiero non sia entrato in contatto con la cultura spagnola.

Il presente lavoro ha tra i suoi obiettivi quello di rettificare questa errata convinzione. Ci proponiamo di mostrare attraverso una ricostruzione storiografica, le modalità con cui le idee di Vico sono penetrate in Spagna e come si sono sviluppate e diffuse. Di qui la considerazione ultima che sebbene il pensiero di Vico non sia fortemente radicato nella cultura spagnola, non è stato così ignorato come generalmente si suppone.

La nostra ricognizione parte dal secolo XVIII, dove la lettura di Vico si pone all'interno di un ambiente culturale essenzialmente di eruditi. Nel secolo XIX ci siamo imbattuti nella « scoperta » di Vico, analogamente a quanto avviene in Italia, Germania e Francia. Nel secolo XX abbiamo mostrato le diverse caratteristiche degli studi vichiani, non solo in Spagna ma in generale in lingua spagnola, e il loro diffondersi. Abbiamo tenuto conto sia degli studi stranieri tradotti in spagnolo sia del lavoro realizzato da studiosi latino-americani con i quali il pensiero spagnolo mantiene forti legami culturali. Tuttavia non abbiamo analizzato a fondo la fortuna di Vico in America latina, la qual cosa meriterebbe uno studio più accurato; abbiamo solo preso in considerazione quegli autori e quei lavori in cui è presente una più diretta relazione col pensiero vichiano. Un ulteriore obiettivo è stato un approccio tematico al contenuto degli scritti su Vico, sia attraverso brevi esposizioni, sia attraverso annotazioni o brevi rassegne. Si è inteso perciò integrare nel presente lavoro tanto la prospettiva storica quanto quella teoretica degli studi vichiani in Spagna.

Dobbiamo sottolineare, infine, che il merito degli studi vichiani in Spagna non sta tanto, come direbbe Lessing, nella verità che si crede di possedere, quanto nello sforzo che è stato fatto per conquistarla.

## I. Il secolo XVIII

1. Ci sembra d'obbligo assumere come primo punto di riferimento Ignazio de Luzán (1702-1754), a partire dalla controversa questione della possibile conoscenza personale che ebbe di Vico, sul suo discepolato o almeno sulla conoscenza diretta delle idee del filosofo napoletano.

Croce e Nicolini, trattando l'argomento, segnarono Luzán come recettore delle idee vichiane<sup>1</sup>; lo stesso Croce, mettendo in luce la scarsa risonanza che ebbe Vico nella generazione a lui successiva, indicò in Luzán, il quale « aveva risieduto in Napoli negli anni in cui si pubblicava la *Scienza Nuova* », il suo diffusore in Spagna<sup>2</sup>.

In verità il problema storiografico che rimane ancora aperto, come osservò Pietro Piovanì e come ribadì Vincenzo Placella è se Luzán fu effettivamente discepolo di Vico a Napoli<sup>3</sup>.

Uno storico della letteratura come Manuel de Montoliu scrive: « L'educazione intellettuale di Luzán fu prettamente italiana; si dice che sia stato discepolo di Vico quando studiò presso l'Università di Napoli all'epoca in cui il grande pensatore vi insegnava »<sup>4</sup>. Altri studiosi confermano questa notizia. Così scrivono Emiliano Diez-Echarri e José Roca Franquesa: « Educato in Italia, dove si era recato all'età di tredici anni, studia con Vico e si laurea in Legge nell'Università di Catania »<sup>5</sup>. Più acuto, Angel Del Rio annota semplicemente: « Sembra che a Napoli fu in rapporto con Vico dal quale poté avere alcuni insegnamenti »<sup>6</sup>.

Fra gli studiosi italiani, Mario Di Pinto non ha dubbi nel riscontrare l'« ascendenza vichiana » di alcune tesi della *Poética* di Luzán<sup>7</sup>; al contrario, Mario Puppo ritiene che sia del tutto « inesistente » l'influsso vichiano sull'autore spagnolo<sup>8</sup>. È importante precisare che una cosa è chiarire la relazione diretta tra Luzán e Vico, e altro è riscontrare l'influenza del napoletano nell'opera del precettista spagnolo. Ovviamente il chiarimento della prima questione illuminerebbe la seconda.

<sup>1</sup> Cfr. B. GROCE-F. NICOLINI, *Bibliografia vichiana*, Napoli, 1947-1948, vol. I, p. 236.

<sup>2</sup> B. GROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1980, p. 278.

<sup>3</sup> Cfr. la segnalazione di P. PIOVANI in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VI (1976), p. 242; e quella di V. PLACELLA in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VIII (1978), p. 173.

<sup>4</sup> M. DE MONTOLIU, *Manual de historia de la literatura castellana*, Madrid, 1937, pp. 683-684.

<sup>5</sup> E. DIEZ ECHARRI-JOSÉ ROCA FRANQUESA, *Historia de la Literatura española e hispanoamericana*, Madrid, 1960, p. 330.

<sup>6</sup> A. DEL RIO, *Historia de la Literatura española*, Barcelona, 1985, vol. II, p. 50.

<sup>7</sup> Cfr. la segnalazione di P. PIOVANI, cit.

<sup>8</sup> M. PUPPO, *Critica e linguistica del Settecento*, Verona, 1975, cap. IX (ci rifacciamo sempre alla segnalazione di Placella citata alla nota 3).

Gabriela Makowiecka, spagnola di origine polacca, intende dimostrare nei suoi studi che Luzán aveva inteso conciliare la tradizione spagnica con il nuovo modernismo europeo, e nota tra l'altro che « fra gli scrittori e i precettisti aveva vari amici e conoscenti, e in anni successivi avrebbe ricordato con commozione Metastasio e Vico », del quale in particolare menziona le « ingegnose idee e speculazioni »<sup>9</sup>.

E tuttavia il giudizio più pertinente, e che ha influenzato particolarmente le altre posizioni al riguardo, è quello che formula Menendez Pelayo alla fine del XIX secolo: « Luzán scriveva nel 1737, molto prima di Batteaux e di Marmontel. La sua educazione è stata completamente italiana. È certo che Luzán si formò a Palermo e a Napoli, quando l'autore della *Scienza Nuova* insegnava in questa città, e che ivi restò dal 1715 al 1733, dedito allo studio non soltanto delle lettere, ma anche della filosofia e della giurisprudenza; in alcuni dei suoi studi dovette necessariamente imbattersi in Vico, pur senza aver tratto profitto dalle sue meravigliose intuizioni sul tema epico e sul carattere della poesia primitiva »<sup>10</sup>.

Centeremo perciò la nostra attenzione su due questioni principali: 1) quale fu l'influenza delle idee vichiane nella *Poética*; 2) l'influenza di Luzán nel suo ambito culturale. Preliminarmente, è necessario dare alcuni riferimenti biografici.

Nato a Saragozza nel 1702, Ignacio de Luzán venne come studente in Italia e dopo aver trascorso alcuni anni a Milano e a Palermo, dove si laureò in giurisprudenza all'età di venticinque anni, si stabilì a Napoli, dove suo fratello Antonio era governatore del Castel Sant'Elmo (successivamente divenne conte di Castillazuelo). Qui visse fino al 1733, anno in cui venne mandato dal fratello ad Aragon per curare i suoi affari. In Italia fu membro dell'Accademia degli Ereini (col nome di Egidio Menalipo) e collaborò all'Accademia del Buon Gusto. Non essendoci alcun documento in cui Luzán rievochi gli anni giovanili, né riferimenti rintracciabili nelle memorie del figlio Juan Ignacio, nulla ci conferma che Luzán fu discepolo di Vico, benché niente ci dimostri il contrario.

Circa la prima questione, dobbiamo prendere in considerazione alcuni aspetti importanti: innanzitutto che, malgrado il suo preteso cartesianesimo, Luzán è generalmente considerato un « eclettico » dai molteplici interessi<sup>11</sup>. Nonostante gli vengano imputati *afrancesamientos*, è indiscutibile non solo la forte influenza ma anche il carattere italiano della *Poética*. In particolare traspare l'influenza di Muratori, del quale fu un convinto seguace<sup>12</sup>; è possibile che molti degli aspetti che potrebbero mettere in relazione Luzán con Vico siano di provenienza muratoriana. Come è stato scritto, Luzán aveva fama di essere « un compilatore intel-

<sup>9</sup> G. MAKOWIECKA, *Luzán y su Poética*, Barcelona, 1973, pp. 40-41.

<sup>10</sup> M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de las Ideas Estéticas en España* (1883), Madrid, 1974, vol. I, p. 1094.

<sup>11</sup> *Ibid.* Cfr. anche R. P. SEBOLD, *A Statistical Analysis of the Origins and Nature of Luzán's Ideas on Poetry*, in « *Hispanic Review* », XXXV (1967), pp. 227-251.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 1194-1195.

ligente, al corrente degli studi in Italia e in Francia, e che riesce a dare a quanto assimila un proprio discernimento »<sup>13</sup>.

Questi aspetti, nonché la sicura conoscenza della *Scienza Nuova* (1725), possono darci almeno qualche indicazione circa l'influenza delle idee vichiane nella *Poética* riguardo aspetti non soltanto generali ma anche più particolari e concreti. Se Luzán avesse recepito il vero nucleo della *Scienza Nuova* avrebbe senza alcun dubbio dato un contributo determinante per una rivoluzione degli studi di estetica in Spagna.

L'influenza vichiana si manifesta particolarmente in due questioni: a) la superiorità del *verosimile* « impossibile » sul vero « inverosimile » nella favola e l'affermazione che la verosimiglianza poetica a volte si sovrappone alla verità stessa (sebbene questi non siano concetti esclusivamente vichiani); b) l'idea dell'eroe epico. Con riferimento alla teoria del poema epico in Luzán, il quale mescola tesi di Benio e di Le Bossu circa le qualità didattiche tra i militari, Menendez Pelayo riscontrava quasi con meraviglia, sotto il ginepraio di amenità circa il carattere didattico dell'epopea, l'idea vichiana dell'eroe: « Con l'allegoria della favola si deve insegnare una qualche importante massima morale, o proporre l'idea di un perfetto eroe militare ». In Luzán — scrive Menendez Pelayo — « ritroviamo un significativo capitolo nel quale patrocina e fa sua la nozione di eroe epico, data dal *dottissimo* Giambattista Vico, di cui sintetizza alcuni punti della *Scienza Nuova*, ancora sconosciuta nella maggior parte dell'Europa. Ma se Luzán avesse penetrato veramente la dottrina del suo presunto maestro, come avrebbe potuto cominciare il capitolo con le parole di Vico e concluderlo con quelle di Le Bossu? »<sup>14</sup>.

Alla luce di quanto prima esposto, potremmo ritenere che Vico sia stato per lo spagnolo un personaggio di secondo piano nella sua *Poética*. Di fatto, Luzán cita Vico una sola volta nel suo trattato, rispetto alle venticinque in cui cita Muratori e Le Bossu, alle sei di Boileau e alle quattro di Gravina<sup>15</sup>. Non si tratta naturalmente di un dato determinante ma tuttavia significativo. Se è vero che la presenza vichiana in Luzán fu debole, rimane nondimeno il fatto che l'idea di un Vico isolato e sconosciuto nel suo tempo non risulta attendibile. La prima edizione della *Poética* viene stampata a Saragozza nel 1737, quando Vico era ancora in vita. Bisogna anche ricordare, come vedremo, che il nome di Vico circolò nella cultura spagnola alla fine del XVIII secolo, quando si disdegnava ciò che era italiano in favore di quanto era francese, e le ragnatele dell'oblio ricoprirono non solo idee ma uomini e nomi.

Rispetto alla seconda questione, e cioè l'influenza del Luzán nel suo ambito culturale, rileviamo come egli poté contare fra i suoi protettori personaggi importanti e influenti nella politica e nella cultura, come il Duca di Huéscar e soprattutto José Carvajal y Lancaster, ministro di Ferdinando VI, quinto direttore della Reale Accademia e protettore dell'Accademia delle Belle Arti. Luzán, che al suo ritorno da Parigi ottenne alti

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 1196.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1210.

<sup>15</sup> Cfr. R. P. SEBOLD, *op. cit.*, pp. 234-236.

incarichi, fu anche membro della Reale Accademia Spagnola, dell'Accademia di Storia e di altre di genere diverso come l'Accademia del Buon Gusto, all'epoca particolarmente prestigiosa; fu membro onorario dell'Accademia di San Ferdinando e frequentemente invitato in numerosi salotti culturali. Suoi amici e conoscenti che fecero parte dell'Accademia di San Ferdinando furono Augustin Montano e i critici del « Diario de los Literatos » Juan de Iriarte e Juan de Santander; nonché altri come P. Sarmiento, il valenciano Gregorio de Mayans e José Ignacio de Colmenares.

Insieme a quest'ultimo, Luzán elaborò un opuscolo, stampato a Pamplona nel 1741, nel quale, con lo pseudonimo di Don Inigo de Lanuza, rispose alle critiche mosse da Juan de Iriarte nel « Diario de los Literatos » alla sua *Poética*, sostenendo le sue posizioni con le note di Colmenares (il cui pseudonimo era Henrico Pio Gilasecas Modenés).

In questo *Discurso apologético* cita Vico (insieme a Benio, Cascales, Cervantes, Dacier e Scaligero) per sostenere la teoria per cui « nella poesia drammatica bisogna preferire il verosimile — quand'anche impossibile o falso — al vero inverosimile »<sup>16</sup>.

La figura di José Carvajal y Lancaster va ricordata perché, essendo membro del *Consejo de Indias*, fu in relazione anche con il vichiano Lorenzo Boturini Benaduci (1698-1755), anche se non vi è prova che Luzán e Boturini si conobbero. Quando Boturini si mise in viaggio da Madrid al Messico nel 1736 mancava ancora un anno alla pubblicazione della *Poética*, ed egli non poté sicuramente intervenire nella polemica da essa suscitata negli anni '40. Analogamente, quando Boturini pubblicò a Madrid nel 1746 la sua *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, la polemica che quest'opera sollevò vedeva Luzán a Parigi in qualità di segretario di Ambasciata (1747-1750). Entrambi ebbero tuttavia un altro illustre amico in comune che aveva letto qualcosa di Vico, e cioè Gregorio Mayans y Sicar (1699-1781).

2. Il caso di Boturini è molto interessante, innanzitutto perché contempla la figura di un vichiano in Spagna; quindi, per la sua applicazione delle idee vichiane della *Scienza Nuova* allo studio della civiltà latino-americana; e ancora, perché ci mostra la reazione che le idee vichiane provocarono nell'ambiente culturale spagnolo dell'epoca.

Il rapporto Vico-Boturini è stato già ampiamente analizzato da Alvaro Matute, Franco Venturi, Pietro Piovani e Gustavo Costa<sup>17</sup>. Questo instancabile viaggiatore, percorrendo tutta l'Europa come consigliere commerciale, giunse a Madrid nel 1735, trovando una città culturalmente

<sup>16</sup> *Discurso apologético de D. Inigo de Lanuza, donde procura satisfacer los reparos de los señores diaristas sobre «La Poética» de D. Ignacio de Luzán*, Pamplona, 1741. Cfr. M. MENENDEZ PELAYO, *op. cit.*, pp. 1215-1216.

<sup>17</sup> Cfr. A. MATUTE, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, 1976; F. VENTURI, *Un vichiano tra Messico e Spagna: Lorenzo Boturini Benaduci*, in « Rivista Storica Italiana », LXXXVII (1975), pp. 770-784; P. PIOVANI, *Notizie su Lorenzo Boturini Benaduci*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VII (1977), pp. 168-172; G. COSTA, *A proposito del rapporto Vico-Boturini*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », IX (1979), pp. 133-140.

anemica rispetto alle grandi capitali europee, pur non mancando menti fervide e idee riformiste. Dopo una breve permanenza nella capitale spagnola, Boturini si recò in Messico<sup>18</sup> dove meditò sulla possibilità di scrivere una Storia generale dell'America Settentrionale sul modello della *Scienza Nuova*<sup>19</sup>, applicando, come sostiene Imbelloni, la « convertibilità » dei cicli della storia messicana antica alla *teoria dei ricorsi* di Vico<sup>20</sup>. Franco Venturi sottolinea l'entusiasmo con cui Boturini si accostò progressivamente alle idee vichiane; in particolare, il fatto che gli stimoli ricevuti intorno al dibattito sul diritto naturale costituirono il tramite fra i suoi trascorsi giovanili di giurista e amministratore e la sua attenzione verso le divinità antiche e moderne del Messico. Lo stesso Venturi riporta un passo della *Historia general de la América Septentrional* in cui Boturini scriveva: « Giambattista Vico, aquila e gloria immortale della deliziosa Partenope, aveva meditato per trent'anni sulla comune natura delle nazioni gentili elaborando un nuovo sistema di diritto naturale delle genti sulle fondamenta del libero arbitrio [...] Vico si era così mostrato come il solo in grado di aprire il cammino per penetrare il fitto bosco dell'età gentile, mostrando come l'ordine delle idee degli uomini corrispondesse a quello delle cose umane »<sup>21</sup>. Boturini riteneva in ogni caso che i dati e i documenti che rintracciava nella cultura indigena messicana fossero « in accordo con i principi di Vico »<sup>22</sup>, e che tali principi fossero gli unici in grado di spiegare coerentemente le coincidenze fra le religioni messicane antiche e il cristianesimo nonché il parallelismo di due mondi le cui affinità erano comprensibili solo a partire dalla comune natura umana.

Boturini dovette abbandonare questa ambiziosa impresa perché espulso dal Messico dopo varie vicissitudini (ebbe problemi politici con il Viceré Don Pedro de Fuenclara), abbandonando così anche il suo ricco « museo » di collezionista e antiquario, oltre a documenti fondamentali per la sua *Historia*. Ritornò in Spagna, in una Madrid incipientemente illuminista, immerso « in un ambiente per così dire muratoriano e giannoniano »<sup>23</sup>, dove pubblicò nel 1746 l'abbozzo di ciò che sarebbe stata la *Historia General* che aveva progettato da vari anni: *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*<sup>24</sup>. L'opera, accolta positivamente nella cerchia di amici e protettori, fu però oggetto di critiche a partire dal dichiarato vichismo dell'Autore, al punto che, come ricorda Costa, nella capitale spagnola si alimentò un vivace dibattito. Innanzi-

<sup>18</sup> Cfr. B. FLORES SALINA, *El viajero Lorenzo Boturini Benaduci en Nueva España 1736-1744*, in «Memorias de la Academia Mexicana de la Historia», XXV (1966), pp. 150-169.

<sup>19</sup> L. BOTURINI BENADUCI, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Mexico, 1974.

<sup>20</sup> Cfr. J. IMBELLONI, *La « Ciencia Nueva » y el « Antiguo Discurso »*, in AA.VV., *Vico y Herder*, Buenos Aires, 1948, pp. 110-111.

<sup>21</sup> F. VENTURI, *op. cit.*, p. 772.

<sup>22</sup> Cfr. L. BOTURINI BENADUCI, *op. cit.*, p. LXVII; F. VENTURI, *op. cit.*, pp. 773 e 781.

<sup>23</sup> F. VENTURI, *op. cit.*, p. 775.

<sup>24</sup> Non sfugga il confronto tra la *Scienza Nuova* e l'*Idea de una nueva historia...*

tutto, venne messa in discussione l'applicazione fatta da Boturini dei principi metodologici della *Scienza Nuova* allo studio delle civiltà e delle culture precolombiane messicane, al punto che si giunse a sostenere che l'*Idea* era « interamente copiata dalla *Scienza Nuova* », posizione rigettata da Carvajal e Lancaster<sup>25</sup>. Inoltre, la palese invidia che le idee di Vico producevano in eruditi spagnoli come il *fiscale* del Consiglio Supremo delle Indie, José Borrull, il gesuita Andrès Marcos Burriel (1719-1762) e l'illustre giureconsulto valenciano Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781) — tutti peraltro amici di Boturini — fa considerare che un incoraggiamento a persistere nel suo progetto originario mirava ad allontanarlo dalle posizioni del filosofo napoletano per una maggiore attenzione verso l'esposizione di fatti storici.

In particolare Mayans, rappresentante di una tendenza mediatrice fra tradizione e rinnovamento, dissentiva in special modo dalle dottrine vichiane « circa il diritto delle genti » e in generale dalla *Scienza Nuova*, la quale, sebbene gli sembrasse profonda in molti aspetti, gli risultava « capricciosa »<sup>26</sup>. Quanto a Burriel, non si rendeva conto di ciò che comportava per la « storia pura » la spiegazione vichiana dei miti, ed era d'accordo con Mayans nel suo dissenso<sup>27</sup>.

Le idee di Boturini, radicate in quelle di Vico, aprivano in ogni caso una discussione che doveva fare i conti con le idee della *Scienza Nuova*. Come scrive Venturi, « era la scoperta di un mondo isolato ed estraneo, ma che tuttavia confermava e comprovava le idee della *Scienza Nuova*. Le radici religiose del mondo messicano erano per lui quelle vichiane: anche la 'divinitas' derivava da 'divinare' e la 'humanitas' da 'humando' »<sup>28</sup>. Questo ci permette di capire, come dirà Piovani, qual era il vero « spirito animatore » della sua impresa<sup>29</sup>. Le sue idee cozzavano con quelle di chi credeva fermamente nel ruolo colonizzatore e civilizzatore nelle Indie dal 1492, nonché con il carattere prevalentemente cronologico e archivistico della storiografia di area americana. Bisogna dire che, se è vero che i sopra citati amici di Boturini, madrileni e valenciani, erano al corrente delle idee vichiane<sup>30</sup>, è anche vero che, come dimostra Matute ed espone Costa, gli « eruditi spagnoli » dell'epoca avevano una conoscenza molto « superficiale » di Vico, fino al punto che nella seconda metà del XVIII secolo studiosi della civiltà precolombiana citano Boturini ma ignorano Vico<sup>31</sup>.

L'antivichianesimo tradizionalista condizionò Boturini portandolo ad essere prudente verso il suo maestro. Cinque anni prima della sua morte ebbe occasione di discutere pubblicamente con amici e avversari e di riaffermare il suo punto di vista, in seguito alla relazione che tenne all'Accademia Valenciana su invito del suo fondatore, Mayans. Il discorso fu pub-

<sup>25</sup> G. COSTA, *op. cit.*, p. 136.

<sup>26</sup> Cit. da F. VENTURI, *op. cit.*, p. 783.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 777-778.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 776.

<sup>29</sup> Cfr. P. PIOVANI, *op. cit.*, p. 170.

<sup>30</sup> F. VENTURI, *op. cit.*, p. 778.

<sup>31</sup> G. COSTA, *op. cit.*, p. 136.

blicato in latino, con una prefazione di quest'ultimo, il quale ravvisava nell'orazione l'intento di « applicare i principi del diritto naturale secondo il sistema dell'ingegnossimo filosofo e giureconsulto Vico alle abitudini dell'America Settentrionale », sottolineando la polemica vichiana contro le interpretazioni del diritto naturale di Grozio, Selden, Pufendorf, Hobbes e Spinoza. Dopo una succinta esposizione dell'evoluzione dell'umanità messicana in parallelo con quella della *Scienza Nuova*, Boturini concludeva il suo discorso in chiave provvidenzialistica, sia per deferenza a Vico, sia per un proprio convincimento<sup>32</sup>.

3. Abbiamo dunque visto come il nome di Vico e alcune delle sue idee furono presenti nel dibattito che coinvolgeva in Spagna personaggi di rilievo come Luzán, Carvajal, Burriel, Mayans, Boturini, Borrull ecc., in un'epoca culturale per molti versi opaca. In molti campi questo dibattito ha lasciato il segno, ma vogliamo in particolare soffermarci su quello estetico per sottolineare la conoscenza che di Vico ebbe l'abate Esteban de Arteaga (1747-1799), l'ex gesuita autore delle *Revoluzioni del teatro musicale italiano* (Bologna-Venezia, 1783-1785) e delle *Investigaciones sobre la belleza ideal* (Madrid, 1789). Dal canto suo Miguel Batllori scriveva erroneamente che « era significativo che un autore così popolare come Arteaga non citasse nemmeno una volta i tre maggiori riferimenti dell'estetica prekantiana: Vico, Baumgarten e Lessing. La spiegazione non sembra difficile — prosegue Batllori —: « la *Scienza Nuova*, malgrado le polemiche che sollevò, non giunse a essere divulgata se non nel XIX secolo inoltrato »<sup>33</sup>. La posizione non convince del tutto; come dice Rudat, Arteaga non solo cita Vico, ma si può dire a lui accumulato nello sforzo di « rivalorizzare il sentimento e l'emozione » in senso anticartesiano. Il riferimento a Vico, per la verità, non si trova nelle opere principali di Arteaga, ma in un saggio epistolare sulla traduzione di Omero dell'abate Cesarotti, dove l'estetologo spagnolo fa esplicito riferimento alle osservazioni di Vico su Omero nel libro III della *Scienza Nuova*; tuttavia Vittorio Borghini, oltre a prendere in considerazione la lettera, sostiene che Arteaga venne influenzato non poco dalle idee di Vico<sup>34</sup>. Il modo in cui Arteaga qualifica Vico ci dà un'idea della conoscenza che di lui doveva avere e il rispetto che nutriva per le sue idee. L'abate lo definisce « il celebre » e « il profondo Vico » nelle sue *Lettere al Sig. G. B. C.* (Venezia, 1787), ossia in uno scritto che precedette di due anni la pubblicazione de *La Belleza Ideal*; per cui possiamo senz'altro affermare che nella sua elaborazione del compendio di estetica siano presenti influenze vichiane, anche in assenza di riferimenti espliciti<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. P. PIOVANI, *op. cit.*, pp. 171-172; F. VENTURI, *op. cit.*, pp. 780-781; G. MAYANS, *Cartas morales, civiles y literarias de varios autores españoles*, Valencia, 1773, vol. III, pp. 400 sgg.

<sup>33</sup> M. BATLLORI, *Prólogo* a E. DE ARTEAGA, *La Belleza Ideal*, Madrid, 1972, p. LVI.

<sup>34</sup> V. BORGHINI, *Problemi di estetica e di cultura nel Settecento Spagnolo: Fejòd-Luzán-Arteaga*, Genova, 1958.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 244 e 272.



## II. Il secolo XIX

Nella Spagna del XVIII secolo le idee di Vico non furono molto conosciute, ma neanche del tutto ignorate. Non vi fu un ambiente culturale e intellettuale che le propiziasse, né « pensatori » disposti a diffonderle (abbiamo seguito la reazione a Boturini). Non manca di colpirci il fatto che nel secolo XIX Vico fosse conosciuto in Spagna attraverso la divulgazione francese. Una influenza culturale, questa, legata a una tradizione ideologica illuminata che giunse fino ai primi decenni del XIX secolo quando si fuse con il liberalismo. Accanto a questo indirizzo vi è quello costituito dalla tradizione cattolica, religiosa e tradizionalista, anche se occorre dire che come nella corrente « cattolica » non mancavano aperture (come in Balmes), così in area liberale vi erano esponenti del tradizionalismo più radicale (come Donoso). Non si tratta perciò di individuare delle rigide contrapposizioni, ma di constatare a titolo esemplificativo l'attenzione che due figure di spicco nel cattolicesimo spagnolo dopo il 1834 come Donoso e Balmes dedicano a Vico<sup>36</sup>.

4. L'attenzione di Juan Donoso Cortés (1809-1853) per pensiero di Vico è stata messa in luce anni fa da Ramón Ceñal e da G. C. Rossi. Inoltre, lo stesso Ceñal si è interessato alla relazione Vico-Balmes<sup>37</sup>.

Donoso si interessò di storia fin da giovane; ciò lo indusse a lavorare nell'ambito della filosofia della storia, dove sarebbe stato influenzato dalle idee di Vico, come è dimostrato dalle sue *Lecciones de derecho político* (1837) e da altri scritti, come *l'Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el comunismo* (1851).

Vico, secondo Donoso, venne visto inizialmente come il rinnovatore degli studi storici; quindi come fondatore della « Filosofia della storia »: « Luis de Beafort fu l'uomo della distruzione, Vico è stato l'uomo della riforma. La critica del primo fu sterile, mentre quella del secondo è feconda perché è positiva. Il primo dimostrò che l'infanzia del popolo romano era priva di fatti storici; il secondo ce ne ha dato la storia [...] La *Scienza Nuova* è stata all'origine del rinnovamento degli studi storici ai nostri giorni, e va considerata non solo antesignana della scuola nata al di là del Reno, ma anche l'opera con cui questo audace riformatore è riuscito a penetrare più profondamente nel simbolismo oscuro delle età passate. La riforma da lui per primo intrapresa è stata conclusa dal Niebuhr, il più profondo ricercatore dei tempi moderni »<sup>38</sup>.

L'anno seguente, Donoso pubblicò uno studio esclusivamente su Vico, come mostrano gli articoli comparsi nel « *Diario de la tarde* » di

<sup>36</sup> Cfr. M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1967, vol. II, p. 962; *Historia de España*, a cura di M. Tuñón de Lara, Barcelona, 1984, vol. VIII, cap. II.

<sup>37</sup> R. CEÑAL, *La filosofía de la historia de Donoso Cortés*, in « *Revista de Filosofía* », XI (1952) 40, pp. 91-113.

<sup>38</sup> J. DONOSO CORTÉS, *Lecciones de derecho político*, in *Obras Completas*, Madrid, 1970, vol. I, pp. 327-445.

Buenos Aires (gennaio-febbraio 1838)<sup>39</sup>, e quelli apparsi sul « Correo Nacional » di Madrid (settembre-ottobre 1838). Questi articoli suscitavano non poche polemiche; non furono raccolti in alcuna delle edizioni delle opere di Donoso precedenti a quella curata da Hans Juretschke<sup>40</sup>; né Gabino Tejado, né il polemista cattolico Orti Lara li riportarono nelle loro edizioni; nemmeno gli studiosi di Donoso li utilizzarono, ritenendoli note di giornale<sup>41</sup>.

Per Juretschke invece questi articoli su Vico sono di « importanza capitale », giacché il pensiero di Donoso verte intorno a Vico, tanto da giustificare la nuova edizione. Ramon Ceñal e G. C. Rossi sono giunti invece a conclusioni diverse: « L'originalità di questi scritti non è il loro principale merito », che è invece quello divulgativo; « essi testimoniano piuttosto l'affermazione nella cultura spagnola di un Vico promotore della Filosofia della storia; la qual cosa, a dieci anni dal lavoro di Michelet, è di per sé meritoria »<sup>42</sup>.

Sulla scorta di questi studi gli articoli su Vico sono stati inclusi da Carlos Valverde nella sua edizione delle opere di Donoso, perché « malgrado tutto rappresentano una delle fonti alle quali si è ispirato per tutte le sue concezioni storiche, oltre a costituire un sincero sforzo per risvegliare l'interesse per Vico e per gli studi 'gravi e severi' »<sup>43</sup>.

La tanto affermata mancanza di originalità di questi scritti deriva da due motivi: a) la loro imitazione di Michelet; b) il loro carattere divulgativo<sup>44</sup>. Comparando i testi di Michelet con quelli di Donoso si avverte, seguendo Ceñal, la mera esposizione del pensiero del Francese. Tuttavia non si può parlare di plagio né di mero riassunto, in quanto è indubbio che Donoso formuli giudizi e critiche proprie, anche se è certo che la conoscenza donosiana delle opere di Vico sia filtrata da Michelet, del quale conobbe non solo i *Principes de la philosophie de l'Histoire* del 1872, ma anche il *Discours* contenuto nelle *Oeuvres choisies* di Vico (1835)<sup>45</sup>. È chiaro dunque che a Donoso giungesse l'interpretazione data da Michelet di Vico quale grande filosofo della storia<sup>46</sup>. Per Donoso, infatti, la filosofia della storia, per il suo carattere di sintesi ragionata e di unità, non poteva che esistere nella società moderna. Essa nacque con il *Discours* di Bossuet (1618) e fu fornita da Vico di un apparato scienti-

<sup>39</sup> Cfr. F. NICOLINI (a cura di), *Appendice bibliografica* a G.B. Vico, *Opere*, Milano-Napoli, 1953, p. XXV.

<sup>40</sup> L'edizione di Juretschke dell'opera di Donoso (Madrid, 1946), riporta per la prima volta questi scritti.

<sup>41</sup> Cfr. N. PASTOR DIAZ, *Galería de españoles célebres contemporaneos*, Madrid, 1845, t. IV, p. 205.

<sup>42</sup> R. CEÑAL, *Vico and Nineteenth Century Spanish Thought*, in AA.VV., *G. Vico An International Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo, Baltimore, 1969, p. 189.

<sup>43</sup> Cfr. la nota esplicativa di C. VALVERDE a J. DONOSO CORTÉS, *Obras Completas*, cit., pp. 619-652.

<sup>44</sup> Cfr. R. CEÑAL, *Vico and...*, cit., p. 189.

<sup>45</sup> Cfr. J. CHAIX-RUY, *Donoso Cortés, Théologien de l'histoire et Prophète*, Paris, 1956.

<sup>46</sup> Sull'equivoco intorno a Vico filosofo della storia cfr. anche F. NICOLINI, *Appendice bibliografica*, cit., p. XXIII.

fico. L'esaltazione di Vico che traspare in questi articoli del Donoso è notevole. Ma in seguito Donoso, influenzato dal tradizionalismo clericale di De Bonald e di De Maistre e complessivamente da un'interpretazione teologica e cattolica della storia, avrebbe volutamente abbandonato Vico concentrandosi su Agostino e Bossuet per elaborare una teologia della storia. Così, un decennio dopo, in una lettera scritta al conte di Montalembert, si ha modo di notare il mutamento di opinione su Vico che lo porta quasi a condividere le posizioni dei critici cattolici, sebbene senza l'astio che caratterizzava questi ultimi, poiché in lui l'impronta della *Scienza Nuova* resterà sempre viva<sup>47</sup>.

Malgrado ciò gli articoli di Donoso ebbero un loro ruolo nella diffusione delle idee vichiane in Spagna e in Argentina<sup>48</sup>, ed egli non fu privo di consapevolezza dei rischi che questa diffusione poteva comportare<sup>49</sup>.

Le argomentazioni si dipanano attraverso undici articoli<sup>50</sup>, di cui il *primo* mostra Vico quale illuminato riformatore degli studi storici<sup>51</sup>; il *secondo* è una ricognizione storiografica del confronto tra Vico e i secoli XV-XVIII<sup>52</sup>; il *terzo* è un repertorio bibliografico<sup>53</sup>; il *quarto* espone il metodo di Vico<sup>54</sup>, e da esso traspare il fascino che l'interpretazione vichiana dei tempi primitivi ebbe su Donoso<sup>55</sup>; il *quinto* esamina il problema delle origini delle religioni per Vico<sup>56</sup> ed espone le teorie vichiane sull'origine del linguaggio<sup>57</sup> non senza una particolare attenzione per l'interpretazione vichiana del mito, che consentiva di « restaurare il suo vero significato, scoprire in esso il vero stato politico, religioso e sociale dei popoli primitivi »<sup>58</sup>. Nel *sesto* si illustra la scoperta vichiana del « vero Omero » in relazione all'interesse donosiano per i « caratteri ideali »<sup>59</sup>; il *settimo* contiene un'esposizione sulle origini della famiglia, della proprietà e della divisione sociale tra patrizi e plebei<sup>60</sup>; nell'*ottavo* si centra l'attenzione sull'istituto della schiavitù primitiva e sul carattere degli asili, giungendo a considerazioni generali che fanno dire a Donoso: « Non si può mettere in discussione, a meno che non vogliamo insorgere contro le tradizioni del genere umano, che la famiglia nasca dalla religione, il matrimonio solenne dalla famiglia, la società civile dall'« asilo », e dall'« asilo » la classificazione degli uomini in nobili e plebei, in padroni e clienti, in servi e signori »<sup>61</sup>; nel *nono* si affronta la questione delle leggi agrarie e

<sup>47</sup> Cfr. J. DONOSO CORTÉS, *Obras completas* (ediz. Valverde), vol. II, pp. 724-730.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 619 e 624.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 652.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 619-652.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 619-624.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 624-626.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 627-629.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 629-632.

<sup>55</sup> Cfr. in partic. le pp. 630-632.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 632-635.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 634.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 634-635.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 635-638.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 638-640.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 640-643.

della lotta dei plebei per i diritti civili nella quale si percepisce « la legge provvidenziale ed eterna della storia »<sup>62</sup>. Il decimo è la dimostrazione della teoria triadica della natura umana<sup>63</sup>, e viene sottolineato come la concezione vichiana sulla barbarie costituisca « una nuova testimonianza che l'umanità è chiusa dentro il circolo inflessibile delle tre epoche sociali »<sup>64</sup>. In ultimo, nell'undicesimo articolo, si affronta il problema della « storia ideale-eterna », a partire dalla convinzione che « l'umanità obbedisce a certe leggi provvidenziali il cui ordine costituisce ciò che si chiama la Filosofia della storia »<sup>65</sup>.

5. Affrontiamo ora il problema della risonanza degli studi vichiani di Donoso. Alfredo Adolfo Camus nel 1845 pubblicò due articoli su *Omero y la Ciencia Nueva*<sup>66</sup>; secondo l'Autore, i lavori donosiani testimoniano la presenza in Spagna dell'opera di Vico e della filosofia della storia dominante alla metà del secolo XIX<sup>67</sup>. La posizione di Camus ruota intorno al libro III della *Scienza Nuova*; difendendo l'« esistenza individuale » di Omero egli tende, secondo Cherchi, « alla comparazione delle nozioni cosmografiche nei due poemi omerici »<sup>68</sup>; come annota sempre Cherchi, « dimostrando l'infondatezza della teoria vichiana sul 'vero Omero', Camus aspirava a vanificare uno dei risultati più brillanti di tutto il sistema vichiano, e pertanto a mettere in discussione il sistema stesso »<sup>69</sup>. Le idee di Donoso sulla filosofia della storia ebbero comunque una vasta eco durante l'intero secolo, e, oltre al citato Camus, ne troviamo riscontro nel letterato e cronista Juan Valera e nello storico Nicolás M. Serrano.

6. Nella sua critica a Donoso, Jaime Balmes si rifà al problema della gnoseologia vichiana che egli tratta nella sua *Filosofía fundamental* (1847). In Balmes, contrariamente a Donoso, non vi è influenza né diretta né indiretta di Vico, anche se le sue meditazioni non sono prive di qualche positivo apprezzamento, specialmente nei due capitoli dedicati al « criterio » di Vico<sup>70</sup>. Due motivi ci sembrano da sottolineare, uno di carattere ipotetico, il secondo storiografico. Il primo si fonda sulla fama di cui Balmes godette nel suo tempo e che avrebbe reso possibile, secondo alcuni, la diffusione del pensiero vichiano. In Balmes ritroviamo infatti il primo lavoro espositivo e critico del *verum-factum* nelle sue implicazioni, anche epistemologiche e teologiche<sup>71</sup>. Il secondo motivo si fonda sul dibattito

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 643-646.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 646-649.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 649.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 649-652.

<sup>66</sup> Pubblicati nella rivista cristiano sociale « El siglo pintoresco » (I, 1845, giugno, pp. 49-55; I, 1845, agosto, pp. 97-103).

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 49 sgg.

<sup>68</sup> P. CHERCHI, *A.A. Camus e la fortuna di Vico in Spagna*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », IV (1974), pp. 168-170.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> J. BALMES, *Filosofía fundamental*, 1847, vol. I, capp. XXX e XXXI.

<sup>71</sup> R. CENAL, *G. B. Vico y J. Donoso Cortés*, in « Pensamiento », XXIV (1968), pp. 351-373.

suscitato da questo tema<sup>72</sup>. L'indagine di Balmes sul giudizio di verità fondato sulla causalità come unica forma di conoscenza lo porta a dire che « conosciamo tutto attraverso la rappresentazione; nessuna conoscenza vi è fuori di essa. Le tre forme della rappresentazione sono: idealità, causalità, identità »<sup>73</sup>. E « l'attività produttrice non si concepisce se il principio dell'azione produttrice non contiene in qualche modo la cosa prodotta »<sup>74</sup>. La rappresentazione ideale va « rifiuta » in quella causale, « verificandosi in parte il principio di un profondo pensatore napoletano, Vico: l'intelligenza solo conosce quello che fa »<sup>75</sup>. Il problema della rappresentazione implica quello della intelligibilità e quello di immediatezza e mediatezza<sup>76</sup>. Su tale impostazione è fondato, secondo Balmes, il criterio vichiano di verità: « Questo filosofo ritiene che detto criterio consiste nell'aver reso la verità conosciuta; che le nostre conoscenze sono interamente certe quando si verifica una tale circostanza; e che vanno perdendo la loro certezza nella misura in cui l'intelletto perde il suo carattere di causa rispetto agli oggetti »<sup>77</sup>. L'indagine del Balmes si centra dunque sul primo capitolo del *De Antiquissima*<sup>78</sup> e, in particolare, sul problema del vero, della scienza e dei gradi di certezza<sup>79</sup>. « Non si può negare che il sistema vichiano ci riveli un pensatore profondo [...]. A prima vista niente è più specioso della differenza segnalata tra le scienze matematiche e quelle naturali e morali »<sup>80</sup>. E subito dopo aggiunge: « Ho definito specioso questo sistema perché, esaminato a fondo, lo si trova destituito di solidi argomenti »<sup>81</sup>. Pur tuttavia « solo l'intelligenza conosce ciò che fa. Questa proposizione, che riassume tutto il pensiero di Vico, non può fondarsi sul niente »<sup>82</sup>. La domanda che Balmes si pone è: « Perché l'intelligenza solo conosce ciò che fa? Perché il problema della rappresentazione non può avere soluzione possibile se non nella causalità? »<sup>83</sup>. Per il filosofo catalano, infatti, intendere non è causare: « Se l'intelligenza è condannata a conoscere solo ciò che fa, che cosa capirà nel primo momento, quando non ha ancora fatto niente? »<sup>84</sup>. La critica del Balmes, basata sul principio di contraddizione, si indirizza alla tesi per cui alla rappresentazione intellettuale è indifferente la cosa rappresentata nella sua esistenza reale: « Non si contesta al filosofo napoletano l'applicazione del suo sistema alla ragione umana [...] ma piuttosto l'aver tentato, con lo-

<sup>72</sup> Vedi, a questo proposito, le pagine dedicate a Vico da Cuoco, Salfi, Lomonaco etc.

<sup>73</sup> Cfr. *Filosofia fundamental*, cit., p. 42.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>78</sup> Cfr. G. B. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, pp. 63-65.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 68-71.

<sup>80</sup> J. BALMES, *op. cit.*, cap. XXX, § 296, pp. 103-104.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>82</sup> *Ibid.*, § 297.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, § 299.

devole religiosità, di conciliare le sue dottrine ideologiche con i dogmi del cristianesimo »<sup>85</sup>. Balmes, utilizzando Tommaso, oppone a Vico il fatto che « Dio comprende perché genera, ma genera perché intende; non si concepisce la generazione del Verbo senza concepire prima l'Intelligenza »<sup>86</sup>.

La critica di Balmes, cattolico « coerente », come lo avrebbe chiamato Croce, non è corrosiva; ci sembra piuttosto segno dell'incapacità di fondersi con la genialità del sistema vichiano<sup>87</sup>; va anche ricordata la critica mossa da Balmes al presunto scetticismo cui condurrebbe la gnoseologia di Vico<sup>88</sup>. Solo nell'ambito delle verità « ideali umane » (come la geometria) il criterio di Vico può essere accettato in una qualche misura<sup>89</sup>.

In definitiva, per Balmes il sistema vichiano presenta un aspetto positivo e uno negativo: quello positivo è l'aver indicato la certezza della matematica e delle scienze puramente ideali; quello negativo è di avere sopravvalutato il valore del proprio criterio gnoseologico<sup>90</sup>; lo stesso Balmes comunque non manca di riconoscere al Vico il merito di « avere espresso un'idea molto luminosa sulle cause di maggior certezza delle scienze pure ideali »<sup>91</sup>. Balmes non coglie tuttavia il reale valore del principio vichiano del *verum-factum*<sup>92</sup>.

7. La dialettica tra rinnovamento e tradizione trova una sua eco nella Spagna del XIX secolo. In letteratura soffia vento romantico, e i gruppi facenti capo al pensiero liberal-progressista ci introducono in una nuova temperie culturale.

Menendez Pelayo, nella sua opera forse più famosa, la *Historia de las Ideas estéticas en España* (1883), fornisce un'interpretazione alquanto superficiale di Vico in una nota sulla questione omerica e sul problema dell'influenza di Vico in Luzán. Il riferimento appare nella critica al difensore dei moderni, il Perrault, al quale contestava « la mancanza di senso estetico » nella esposizione di Omero, allorché negava l'esistenza del poeta greco e considerava i suoi due poemi come l'insieme di rapsodie, « opinioni, queste, identiche finanche nella sua temerarietà a quelle della scuola wolffiana [...] annunciata anche dal Vico, che considerava Omero un'idea o un carattere eroico piuttosto che come una persona reale »<sup>93</sup>.

8. Con più incisività di Menendez Pelayo, il suo contemporaneo Juan Valera (1824-1905), nipote di Angel de Savendra, contribuì a dif-

<sup>85</sup> *Ibid.*, § 300.

<sup>86</sup> *Ibid.*, § 301, p. 105.

<sup>87</sup> Cfr. *ibid.*, § 302, p. 106.

<sup>88</sup> Cfr. *ibid.*, §§ 302-303, p. 106.

<sup>89</sup> Cfr. *ibid.*, § 304, p. 107.

<sup>90</sup> Cfr. *ibid.*, § 310, p. 109.

<sup>91</sup> *Ibid.*, § 311, pp. 110-111.

<sup>92</sup> *Ibid.*, § 302, p. 106.

<sup>93</sup> M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, cit., p. 1005.

fondere il nome di Vico, citandolo in alcuni suoi scritti. Poeta classico, novellista, critico, bibliofilo ed erudito, lettore di Proudhon, Gioberti, Mamiani, Darwin, Spencer, cattolico in religione, liberale in politica, Valera era antidogmatico per vocazione e si professava perciò « liberale e cattolico » opponendosi spesso al tradizionalismo clericale di Donoso<sup>94</sup>. In letteratura fu un esteta antidogmatico e asistemático, e pur influenzato dal classicismo non abbracciò nessuna dottrina determinata. In filosofia si occupò tra l'altro di filosofia della storia, ed è in quest'ambito che si confronta più volte con Vico.

Valera conobbe le idee di Vico esposte nel saggio di Donoso, e apprese che quest'ultimo identificava *Scienza Nuova* e filosofia della storia<sup>95</sup>; durante la sua permanenza di quattro anni a Napoli, anche il Duca di Rivas ebbe modo di conoscere le idee di Vico, come apprendiamo dallo scritto di Valera su *Angel Saavedra duque de Rivas* (Madrid, 1889): « Trovandosi il Duca a Napoli non mancò chi gli consigliasse di leggere Vico esaltandogli la profondità della *Scienza Nuova*; la sfogliò, ma dò per certo che non ebbe la pazienza di leggerne neanche due pagine, dopodiché scrisse a colui che gliene aveva consigliata la lettura: 'Ho letto Vico e mi annoia' »<sup>96</sup>. Contrariamente allo zio, Valera aveva un alto concetto di Vico<sup>97</sup>, anche se il giudizio sullo stile letterario e sulla grandezza metafisica di Vico non era privo di qualche critica. In due articoli, *Sui discorsi letti alla Real Academia Española nella adunanza pubblica di Ramón de Campoamor* (Madrid, 1862), Valera, criticando il Campoamor, afferma che i grandi metafisici non sempre sono stati ottimi scrittori: « In Italia in Spagna e in Francia potremmo provarlo. Vico, forse il più eminente metafisico italiano, era men che mediocre, per non dire pessimo scrittore »<sup>98</sup>. In un altro suo saggio, *Metafisica a la ligera* (Madrid, 1883), afferma: « L'uomo che pensa diviene una stessa cosa con l'oggetto pensato, come dice S. Agostino: 'Se pensi in Dio sei Dio' »<sup>99</sup>. I riferimenti al Vico filosofo della storia li ritroviamo nel cap. I della *Poesia lirica y épica en la España del siglo XIX*, dove, ricercando le cause del progresso e della decadenza della Spagna, ricorre al concetto vichiano di Provvidenza quale chiave ermeneutica nello studio dei destini degli imperi<sup>100</sup>. La stessa idea è esposta nella *Historia de la Civilización ibérica* (1887)<sup>101</sup>; una certa assimilazione delle idee vichiane emerge anche dallo scritto *La Atlantida* (1892)<sup>102</sup>. Le idee di Valera su Vico testimoniano come la recezione della sua filosofia della storia fosse spesso schematica.

<sup>94</sup> J. VALERA, *La revolución y la libertad religiosa en España* (1869), in *Obras Completas*, Madrid, 1961, vol. III, p. 806.

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*, p. 803.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 734.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1394.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 288-289.

<sup>99</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 1594.

<sup>100</sup> Cfr. *ibid.*, p. 1182.

<sup>101</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 831.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 973-974.

9. La critica alla filosofia della storia vichiana raggiunge quasi la denigrazione nel caso di Nicolas M. Serrano. Nell'*Introduzione* alla sua *Historia Universal* (1874-1877)<sup>103</sup>, ritroviamo una esposizione dal punto di vista cattolico delle principali tendenze della moderna filosofia della storia<sup>104</sup>. Serrano riconosce in Vico uno dei creatori della filosofia della storia dopo Machiavelli, e afferma che tutto il suo sistema « si fonda sulle modificazioni progressive della mente umana e sul suo sviluppo »<sup>105</sup>. Egli espone dunque la teoria vichiana sulla comprensione del mondo in conformità a modificazioni e stati della mente: sensazione, fantasia, ragione. Le sue osservazioni critiche nei confronti di Vico vertono essenzialmente sullo « stato ferino »; sulla teoria dello sviluppo della civiltà e della cultura a partire da una originaria barbarie; sulla teoria dell'origine della religione nel *timor*; e infine sulla teoria dei cicli storici, liquidando il pensiero vichiano in quanto « carente di solidità scientifica e assolutamente insostenibile »<sup>106</sup>. Questi giudizi sono fondati, secondo Serrano, su vari argomenti. Innanzitutto, egli assimila Vico alle correnti enciclopediste coeve e ai successivi indirizzi positivisti e darwinisti<sup>107</sup>. La confutazione della supposta vena materialista nell'opera vichiana viene argomentata sulla scorta di ciò che egli considera « esperienze » inconfutabili, come quelle delle tribù selvagge che non raggiungono mai livelli di civiltà se non a contatto con i più evoluti popoli cristiani<sup>108</sup>.

Un ulteriore motivo di critica è dato, come si è detto, dal concetto di *timor*, poiché Serrano è convinto che « in questa parte la teoria di Vico si trova in aperta opposizione non soltanto con l'insegnamento del cristianesimo, ma anche con fatti storici incontestabili e universalmente ammessi »<sup>109</sup>; non mancano accuse al pensiero vichiano di condurre al naturalismo e all'ateismo<sup>110</sup>. Ma il punto cruciale delle critiche ci sembra essere quello della « giustificazione della conquista », che sarebbe stata indicata dal Vico quale unico mezzo « della rigenerazione sociale e politica di un popolo quando questo si trova in uno stato di anarchia e prostrazione »<sup>111</sup>. È superfluo ricordare che la conquista fu per Vico solo uno dei « tre grandi rimedi »<sup>112</sup>. Ma per Serrano l'affermazione vichiana « equivale in fin dei conti a giustificare la violazione del diritto naturale e umano »<sup>113</sup>. La sua critica non appare comunque centrata, ed egli si limita a riprendere le osservazioni di Costanzo, suo grande ispiratore, per il quale « in effetti le nozioni più idolatre, le più degradate e financo i selvaggi nomadi e antropofagi dell'America si sono rigenerati, in gran

<sup>103</sup> N. M. SERRANO, *Historia Universal*, Madrid, 1874-1877, vol. 1, pp. 41-180.

<sup>104</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 180.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>107</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>108</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 42-43.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>112</sup> Cfr. G. B. VICO, *Scienza Nuova*, capovv. 1104-1106.

<sup>113</sup> N. M. SERRANO, *Obras Completas*, cit., p. 43.



parte, dal momento in cui, abbandonate le loro superstizioni e i loro idoli, si sono raccolti sotto il perdono della croce »<sup>114</sup>. Anche il vescovo di Merida C. Carrillo parlando dell'ultimo periodo dei Maya, nella sua *Historia antigua de Yucatán* (1883) sostenne che « quel popolo sarebbe scomparso dal catalogo dei popoli se non fosse giunta opportunamente la scoperta e la conquista spagnola a trasformarlo »<sup>115</sup>. La differenza tra Serrano e Carrillo sta nel fatto che per il primo la conquista dell'America civilizzò popoli selvaggi, mentre per il secondo aveva rigenerato popoli in decadenza<sup>116</sup>. Per Serrano, ovviamente, le teorie vichiane non possono aver valore in quanto tenevano presente la sola storia greca e romana<sup>117</sup>; per cui « La concezione di Vico sulla filosofia della storia è una concezione essenzialmente incompleta »<sup>118</sup>; egli traccia infine dei confronti tra Vico, Boulanger, Rousseau e Herder, accumulati da tendenze semi-atee e naturaliste<sup>119</sup>. In particolare, Boulanger viene visto « ispirato da idee analoghe a quelle di Vico »<sup>120</sup>. A Rousseau e a Vico, legati dalla medesima sorte, Serrano oppone l'opera di Bunsen *Dio en la historia*<sup>121</sup>.

Al di là di quanto vi è di caduco nella critica di Serrano, ci preme sottolineare l'attenzione posta su Vico nelle sue relazioni con il pensiero europeo.

### III. Il secolo XX

La nostra esposizione storico-tematica, entrando nel secolo XX, non può che prendere le mosse da José Ortega y Gasset, il quale orientò verso la Germania i suoi interessi (neokantismo, vitalismo, storicismo), richiamando l'attenzione della cultura spagnola sul pensiero di Dilthey.

L'opera di diffusione del vichismo operata da Ortega ha un valore significativo al di là del giudizio forse frettoloso di Juan Marichal che sosteneva che: « fin dal 1925 Ortega indirizza in particolare l'attenzione del pensiero storiografico spagnolo verso l'opera e il percorso intellettuale di Dilthey, così come, un secolo prima, tra il 1820 e il 1830 Victor Cousin [...] fece scoprire agli storici francesi la filosofia di Herder e di Vico »<sup>122</sup>.

È noto che Ortega vedeva in Vico la confusione e il caos di contro alla sistematicità e chiarezza del pensiero tedesco, sebbene riconoscesse al filosofo napoletano il dono della genialità. A nostro avviso tuttavia non mancano analogie tra il pensatore napoletano e quello madrileni in rela-

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>115</sup> C. CARRILLO, *Historia antigua de Yucatán*, Mérida (México), 1883, p. 493.

<sup>116</sup> Sulla posizione di Vico, vedi *Scienza Nuova*, capov. 1095.

<sup>117</sup> Cfr. N.M. SERRANO, *Obras Completas*, cit., p. 44.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>122</sup> J. MARICHAL, *La voluntad de estilo* (1957), Madrid, 1971, p. 224.

zione allo stesso Dilthey. Punto di partenza per un confronto potrebbe essere la base metodologica comune ai tre pensatori: l'uomo deve conoscersi attraverso la storia<sup>123</sup>. Vico significò apparentemente poco per Ortega se afferma che « chiunque si sia addentrato nella sua opera comprende certamente ciò che vi è: il caos »<sup>124</sup>; tuttavia in anni successivi Ortega avvalorò l'immagine crociana di un Vico precursore dello storicismo nel suo saggio *Dilthey e l'idea della vita* (1933)<sup>125</sup>.

Occorre dire che Ortega incorre in clamorosi errori, come quando sostiene che « a Vico succede il francese Bayle », che invece Vico cita più volte<sup>126</sup> e che considera un punto di riferimento<sup>127</sup>. La critica su questo punto era stata già formulata a Ortega da Elías de Tejada<sup>128</sup>. Dobbiamo ad ogni modo tenere presente l'importanza del contributo dato da Ortega<sup>129</sup>, e cercare le sue fonti oltre Dilthey<sup>130</sup>. Un autore considerato da Ortega fu Richard Peters, tradotto in spagnolo nel 1930, che intese completare (in maniera ovviamente assai modesta) la filosofia di Vico del Croce<sup>131</sup>. Peters ricorda come lo sforzo critico degli studiosi di tutta Europa « si ripercuote anche in Spagna, come insperato e grato segno dei tempi »<sup>132</sup>.

A questo riguardo bisogna brevemente accennare alla sorte delle edizioni vichiane in lingua spagnola. La prima opera a essere tradotta fu il *De Antiquissima*, ad opera di Cuccaro, nel 1939<sup>133</sup>. Due anni dopo José Carner tradusse la *Scienza Nuova Prima*<sup>134</sup>, della quale sottolineava il « valore stimolante »<sup>135</sup>. Seguirono alcune antologie, dalla *Scienza Nuova Seconda* e dal *De Ratione*, curate rispettivamente da M. Cardenal Irachete e da M. Krebbs. Il primo non mancò di ricordare che Vico era stato « poco letto »<sup>136</sup>. Nel '48 uscì l'*Autobiografía* a cura di Felipe Gonzales Vico<sup>137</sup>. Appartengono a questi anni un cospicuo numero di articoli e recensioni grazie anche all'opera svolta in Spagna da Franco Amerio, che intervenne

<sup>123</sup> Su questo rapporto cfr. G. TAGLIACOZZO, *Vico oggi*, in AA.VV., *Campanella e Vico*, Roma, 1969, p. 396.

<sup>124</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Madrid, vol. I, p. 345.

<sup>125</sup> *Ibid.*, vol. VI, p. 178.

<sup>126</sup> Per l'esattezza nove volte.

<sup>127</sup> Cfr. E. GARIN, *Per una storia dei rapporti tra Bayle e l'Italia*, in Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, 1971, pp. 175-193.

<sup>128</sup> Cfr. E. DE TEJADA, *G. Vico filósofo católico de la historia*, in « Verbo », XVI (1977) 153-154, pp. 359-406.

<sup>129</sup> Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, cit., p. 178, n. 2.

<sup>130</sup> Cfr. F. TESSITORE, *Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968; in partic. pp. 615-621.

<sup>131</sup> R. PETERS, *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*. Madrid, 1930.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>133</sup> J. B. VICO, *Sabiduría primitiva de los italianos*, trad. di J. Cúccaro, Buenos Aires, 1939.

<sup>134</sup> G. VICO, *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, 2 voll., trad. di J. Carner, Mexico, 1941.

<sup>135</sup> J. CARNER, *Prólogo a G. Vico, Principios...*, cit., p. 12.

<sup>136</sup> Si tratta di alcuni passi scelti da M. Cardenal Irachete, pubblicati in « *Revista de ideas estéticas* », 1944, 7, pp. 99-115.

<sup>137</sup> G. VICO, *Autobiografía*, trad. di F. Gonzales Vico, Buenos Aires, 1948.

con una sua nota su *Balmes e Vico*<sup>138</sup>; infine, nel 1946 si ebbe la traduzione spagnola de *La retórica e la poética di G. B. Vico* di Sorrentino<sup>139</sup>. Ricordiamo anche gli Atti del convegno su *Vico y Herder* del 1925<sup>140</sup>, mentre alla temperie culturale degli anni '50 va ricondotto l'articolo di José Luis Pinillos dal titolo *L'idealismo storico di Benedetto Croce*, dove si considera criticamente l'adozione crociana dei postulati vichiani<sup>141</sup>. Ancora, un contributo non indifferente venne alla cultura spagnola dalla traduzione di libri come quelli di Collingwood (*Idea della storia*)<sup>142</sup> e di Johannes Thyssen (*Storia della filosofia della storia*)<sup>143</sup>. Nel 1954 sulla « Revista de Filosofía » comparve uno scritto di Vleeschauwer<sup>144</sup> su Guelinx e Vico, e uno di George Uscatescu rifiuto poi nel volume *Giam-battista Vico e il mondo storico* del 1956<sup>145</sup>; va anche ricordata la traduzione del libro di Giusso, *La filosofia di G. B. Vico nell'età barocca*, che mostra un Vico conformista tanto dal punto di vista religioso che da quello politico<sup>146</sup>; e lo scritto di Karl Loewith, *Il senso della storia*<sup>147</sup>; mentre nel 1956 Fuentes Benot dava alle stampe la traduzione della *Scienza Nuova Seconda*<sup>148</sup>.

Nel corso degli anni '60 un certo interesse per la concezione del diritto in Vico emerge da un articolo di Eleuterio Sanchez Garcia, per il quale « la Scienza Nuova nasce come una concezione giuridica »<sup>149</sup>, mentre nello stesso anno si traduce *Topik und Jurisprudenz* di Theodor Viehweg<sup>150</sup>. Quest'opera stimolerà, qualche anno dopo, lo studio di Juan Vallet de Goytisolo, incline a un'interpretazione cattolica di Vico, e parzialmente in disaccordo con lo studioso tedesco<sup>151</sup>. In quegli stessi anni non manca l'interesse per il metodo storico vichiano, esaminato secondo diverse prospettive. Carlo Curcio ricostruisce nel 1961 l'articolazione sociale nella storia secondo Vico<sup>152</sup>, e nel 1968 Luis Suarez, in

<sup>138</sup> F. AMERIO, *Breve nota sulla critica del Balmes alla gnoseologia vichiana*, in AA.VV., *Actas del Congreso internacional de filosofía*, Barcelona, 1948, vol. I, pp. 305-314.

<sup>139</sup> A. SORRENTINO, *La retórica y la poética de G. B. Vico*, trad. di A. Loiacono, Buenos Aires, 1946.

<sup>140</sup> AA.VV., *Vico y Herder*, cit.

<sup>141</sup> J. L. PINILLOS, *El idealismo histórico de Benedetto Croce*, in « Revista de filosofía », VI (1947) 22, pp. 496-505.

<sup>142</sup> R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*, México, 1952, in partic. pp. 70-77.

<sup>143</sup> J. THYSSÉN, *Historia de la filosofía de la historia*, Buenos Aires-México, 1954.

<sup>144</sup> H. J. DE VLEESCHAUWER, *De B. Croce a A. Guelinx o el criterio 'verum est factum'*, in « Revista de filosofía », XII (1953) 45, pp. 259-282.

<sup>145</sup> G. USCATESCU, *Juan Bautista Vico y el mundo histórico*, Madrid, 1956.

<sup>146</sup> L. GIUSSO, *Vico en la filosofía del barroco*, Murcia, 1955.

<sup>147</sup> K. LOEWITH, *El sentido de la historia*, Madrid, 1956.

<sup>148</sup> G. VICO, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, trad. di M. Fuentes Benot, Buenos Aires, 1956.

<sup>149</sup> E. SANCHEZ GARCIA, *El derecho en la obra de G. Vico*, in « Anales de la Universidad de Murcia », 1963-1964, 3-4, pp. 171-225.

<sup>150</sup> T. VIEHWEG, *Tópica y jurisprudencia*, Madrid, 1964.

<sup>151</sup> J. VALLET DE GOYTISOLO, *La jurisprudencia y su relación con la tópica en la concepción de G. Vico*, in « Revista de estudios políticos », 1976, 206-207, pp. 77-136.

<sup>152</sup> C. CURCIO, *Sociedad e historia en G. B. Vico*, in « Anales de la cátedra F. Suárez », I (1961), pp. 181-190.

linea con le interpretazioni di Loewith, collega il « provvidenzialismo storico » di Vico a quello di Bossuet<sup>153</sup>, mentre Ramon Ceñal tornava sulla relazione Vico-Balmes<sup>154</sup>. Non mancarono opere tese alla contestualizzazione del pensiero vichiano, come quella di Perez Fernandez, centrata su Vico e la cultura scientifica del suo tempo, che, come scriveva, esprimeva la « crisi della coscienza europea »<sup>155</sup>. Da una prospettiva filosofica diversa muovono le pagine di Edoardo Nicol nel suo *Storicismo e esistenzialismo* del 1950, dove Vico è considerato « il primo a formulare il nesso necessario per una metafisica dell'uomo e per le forme costanti che la sua azione assume nel mondo e nel corso dei tempi »<sup>156</sup>.

Nel pensiero spagnolo e latino-americano Vico non è stato considerato uno storicista, e si è avuta piuttosto di lui l'immagine di un filosofo della storia e di un « precursore » dello storicismo. All'inizio degli anni sessanta, Leon Dujovne nella *Filosofia della storia dal Rinascimento al secolo XVIII*, ci presenta Vico come « pensatore » di un momento critico di transizione e insieme critico acerrimo di Cartesio<sup>157</sup>, senza affinità con il pensiero illuminista. Nella stringata esposizione della filosofia di Vico che fa Dujovne<sup>158</sup>, al di là della interpretazione crociana, Vico si erge come una figura solitaria che, tra le concezioni storiche di Leibniz e Montesquieu propone delle teorie del tutto originali.

L'immagine di un Vico geniale ma isolato viene ripresa da Francisco Romero, per il quale egli non fu conosciuto né considerato nel suo secolo, « per lo più ignorato e da alcuni compreso solo parzialmente ». Vico viene paragonato al « solitario » Eraclito, la cui importanza non venne colta adeguatamente fino ad Hegel<sup>159</sup>. Introducendo il « principio nuovo » del *Verum-factum* a fondamento delle scienze e considerando la conoscenza storica e culturale come la più perfetta, Vico si trovò filosoficamente isolato, fino a Dilthey e Spengler<sup>160</sup>, tra i quali Romero traccia un parallelo. Anche Cleres Kant considera l'influenza che ebbe la *Scienza Nuova* sui due filosofi tedeschi<sup>161</sup>.

Nello stesso periodo l'argentino Alberto Caturelli si dedicava a collegare il pensiero « cristiano » di Vico con la concezione della storia e della filosofia-teologia di Sciacca<sup>162</sup>. Questi aveva considerato Vico, so-

<sup>153</sup> L. SUAREZ, *Grandes interpretaciones de la historia*, Bilbao, 1968.

<sup>154</sup> R. CEÑAL, *La filosofía de la historia de Donoso Cortés*, in « Revista de filosofía », XI (1952) 40, pp. 91-113.

<sup>155</sup> I. PEREZ FERNANDEZ, *J. B. Vico pregonero de una 'ciencia nueva'*, in « Estudios filosóficos », 1969, 48, pp. 259-284.

<sup>156</sup> E. NICOL, *Historicismo y Existencialismo*, Madrid, 1950.

<sup>157</sup> L. DUJOVNE, *La filosofía de la historia desde el renacimiento hasta el siglo XVIII*, Buenos Aires, 1958-1959.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>159</sup> F. ROMERO, *La estructura de la historia de la filosofía, y otros ensayos*, Buenos Aires, 1967.

<sup>160</sup> Cfr. *ibid.*, p. 229.

<sup>161</sup> C. KANT, *G. Vico, su visión de la historia*, in « Universidad », 1968, 76, pp. 145-176.

<sup>162</sup> A. CATURELLI, *La idea del tiempo y de la historia en la filosofía de Sciacca*, in « Umanitas », 1969, 10, pp. 137-166.

prattutto rispetto al principio del *Verum-factum*, in funzione del personalismo e della metafisica cristiana integrata con la filosofia della storia<sup>163</sup>. Alcune considerazioni di Sciacca sul « principio » vichiano apparvero in spagnolo nel 1969 nella *Nota su Galileo e Vico*, dove, confrontando il *Dialogo* con le opere di Vico fa emergere dal primo, sia pur in embrione, l'assioma vichiano<sup>164</sup>.

La presenza della concezione vichiana nello « sperimentalismo » di Galileo fu indicata anche da Mondolfo, esiliato negli anni '40 in Argentina, il quale affermava che ogni intuizione individuale è feconda solo se viene congiunta alla realizzazione di un processo storico, e che spesso le intuizioni più feconde rimangono in attesa di tempi migliori<sup>165</sup>. Inoltre la stessa applicazione del principio vichiano ci insegna, secondo Mondolfo, che dobbiamo cercare la verità della storia della filosofia in una penetrazione del nostro pensiero nella storia passata<sup>166</sup>.

Negli anni Settanta alcune ricostruzioni storiografiche del pensiero vichiano ci mostrano la sua diffusione in area latino-americana. Vengono messi in luce collegamenti di vari personaggi con Vico; già nel 1950 Valeria Dominguez mostrò la presenza di Vico in Sarmiento<sup>167</sup>; la trattazione di Vico da parte di Camus è segnalata da Cherchi, il rapporto tra Boturini e Vico è stato finemente studiato da Venturi e da Matute, come abbiamo già visto. Da ricordare inoltre la nota di A. Scocozza su A. Bello e Vico<sup>168</sup>. Il pensiero di Vico viene anche esaminato nei più svariati campi, da quello semiologico a quello antropologico; in particolare sono da ricordare gli studi di Guzman sull'« universale fantastico » e quelli di Ausgar Klein, che vede il « linguaggio poetico » legato alla religione e al primo nucleo di socialità<sup>169</sup>.

In ambito storico sono da ricordare gli studi di Caturelli e di L. Nava Alegria sui riferimenti all'America nella *Scienza Nuova* e le riflessioni sulla ciclicità della storia in Vico di Lopez de Ferrari<sup>170</sup>. Particolare attenzione ai « cicli » della storia in Vico è prestata da Luis Garcia Venturini<sup>171</sup>, mentre Emilio Lledò presenta la *Scienza Nuova* come « luogo

<sup>163</sup> Su questo tema, vedi di M. F. SCIACCA le *Lecciones de filosofía de la historia*, in « *Filosofía oggi* », I (1978) 1, pp. 5-17.

<sup>164</sup> Id., *Nota sobre Galileo y Vico*, in « *Cuadernos de Filosofía* », 1969, 9, pp. 65-73.

<sup>165</sup> R. MONDOLFO, *Problemas y métodos de investigación en la Historia de la Filosofía* (1960), Buenos Aires, 1969, in partic. Cap. IV.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>167</sup> D. VALERA DOMINGUEZ DE GHIOLDI, *Filosofía Argentina. Vico en los escritos de Sarmiento. Pasión y defensa de la libertad*, Buenos Aires, 1950.

<sup>168</sup> A. SCOCOZZA, *Un giudizio di Andreas Bello su Vico*, in « *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* », X (1980), pp. 190-192.

<sup>169</sup> J. GUZMAN, *El concepto de letra en la Ciencia Nueva*, Santiago de Chile, 1978; A. KLEIN, *Vico y la arqueología de la condición humana*, in « *Cuadernos de Filosofía* », 1969, 9, pp. 47-64.

<sup>170</sup> A. CATURELLI, *El nuevo mundo en la Filosofía de la historia de Vico*, in « *Sapientia* », XXXV (1970) 97, pp. 169-178; L. NAVA ALEGRIA, *Vico y América en la Ciencia Nueva*, in « *Latinoamérica* », 1970, 3, pp. 87-116.

<sup>171</sup> L. GARCIA VENTURINI, *Filosofía de la historia*, Madrid, 1972.

intermedio » tra la teologia realizzata da Bossuet e l'interpretazione secolare di Voltaire<sup>172</sup>. Per Lledó il criterio base è quello di evoluzione<sup>173</sup>; e la relazione di Vico con le idee di *progresso-evoluzione* traggono nuova linfa in Spagna dalle pubblicazioni di tre importanti opere, di Bury, di Nisbet e di Berlin<sup>174</sup>. I primi due collocano Vico nella storia dell'idea di progresso, mentre nel saggio di Berlin si mostra come con Vico la cultura progredisca mediante la successione intellegibile di fasi di evoluzione tra loro collegate, caratterizzandosi come « storicismo antropologico ». Secondo Berlin, la teoria dei *progressi* non è quella del *progresso*, come testimonia la nozione di progresso nell'arte per Vico<sup>175</sup>; l'idea della cultura avrebbe seppellito la dottrina dell'identità tra civilizzazione e progresso scientifico visti come accrescimento cumulativo delle conoscenze<sup>176</sup>. Infine sempre Berlin, nel saggio *Vico e l'ideale dell'Illuminismo* sostiene che la nozione della perfeffibilità sociale non è presente in Vico<sup>177</sup>.

Anche gli studi di estetica hanno ricevuto un notevole impulso in Spagna sulla scia di Croce, per opera di Dorfles, Auerbach, Bayer e Della Volpe<sup>178</sup>; mentre continua a pesare l'eredità cattolica, come vediamo nel saggio di Badillo O'Farrell su Suarez e Vico, dove considera quest'ultimo un epigono della scuola giuridica spagnola<sup>179</sup>; così come vediamo, per altri versi, in E. De Tejada<sup>180</sup>. A proposito del rapporto tra Vico e i suoi critici cattolici vanno ricordate le pagine dedicate da Fassò alle origini giuridiche della *Scienza Nuova* e all'influenza che esse hanno avuto sulla stessa gnoseologia e metafisica vichiana<sup>181</sup>.

Il rapporto posto da Croce tra Vico e Hegel non è stato invece particolarmente fecondo per gli studi spagnoli, né come reazione alla linea interpretativa dominante che sarebbe servita per aprire nuove possibilità, né a partire dal precorritto vichiano di Hegel formulato da Bloch<sup>182</sup>. Su altro versante, non prive di interesse furono le critiche gramsciane a Croce<sup>183</sup>.

Possiamo comprendere a partire da queste chiavi di lettura il senso della ricostruzione della filosofia di Vico fatta dalla filosofia della « praxis »,

<sup>172</sup> E. LLEDÓ, *Sobre los orígenes de la Filosofía de la historia*, in « Convivium », 1974, 41, pp. 3-18.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>174</sup> J. BURY, *La idea del progreso*, Madrid, 1971; R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, 1981; I. BERLIN, *Contra la corriente*, México, 1983.

<sup>175</sup> Cfr. I. BERLIN, *op. cit.*, pp. 169-170.

<sup>176</sup> Cfr. *ibid.*, p. 180.

<sup>177</sup> Sul tema affrontato da Berlin, vedi J.M. SEVILLA, *Tesis doctorales y tesis de Licenciaturas*, Sevilla, 1984; in partic. pp. 293-298.

<sup>178</sup> G. DORFLES, *Estética del mito*, Caracas, 1970; E. AUERBACH, *Mimesis*, México, 1975; R. BAYER, *Historia de la estética*, Mexico, 1980; G. DELLA VOLPE, *Historia del gusto*, Barcelona, 1972.

<sup>179</sup> B. O'FARRELL, *Suárez y Vico*, in « Verbo », XVI (1977) 151-152, pp. 241-246.

<sup>180</sup> Cfr. E. DE TEJADA, *op. cit.*

<sup>181</sup> G. FASSÒ, *Historia de la Filosofía del derecho*, 3 voll., Madrid, 1980-1981.

<sup>182</sup> E. BLOCH, *Sujeto-objeto*, México, 1982.

<sup>183</sup> A. GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Buenos Aires, 1971.

ora nell'ermeneutica gadameriana che indaga il « senso originario della praxis » in Habermas, ora nella critica della scienza e della politica di Horkheimer, ora nell'umanesimo pragmatista di Grassi<sup>184</sup>.

Queste nuove linee interpretative hanno notevolmente influenzato gli studi vichiani in Spagna; va ricordato Choza, che inquadra sia pur criticamente queste linee in un ambito antropologico, sottolineando la centralità dell'immaginazione come prima direttrice della prassi umana, per cui Vico deve indirizzarsi sul cammino della *phronesis*, della ragion pratica e del « *sensus communis* », del quale va seguito il processo di costituzione e distruzione<sup>185</sup>. La relazione vichiana tra coscienza filosofica e « *sensus communis* » apre nuove prospettive: oltre quella antropologica già ricordata vi è quella storica di Ferrater Mora<sup>186</sup> e quella di Cruz Cruz. Quest'ultimo nel suo lavoro su Vico sottolinea la precedenza dello spontaneo sul riflessivo, che costituisce « la chiave ermeneutica che permette al Vico di comprendere e spiegare non solo la comparsa delle espressioni culturali più essenzialmente umane, ma anche le stesse trasformazioni storico-sociali »<sup>187</sup>. Su altra sponda si colloca la tesi secondo cui la *verità* è presente nella mente già allo stadio primitivo; ciò comporta la mera attività mediatrice della mente. Ponendo Vico nella tradizione neo-platonica è possibile ripercorrere non solo l'attività riflessiva bensì quella spontanea. Su queste basi Cruz Cruz fonda il suo giudizio sul « primato della realtà ideale sulla realtà dei fatti » in Vico, così da far risaltare nella sua opera la polarità spontaneità/riflessione<sup>188</sup>.

In questi ultimi anni si è registrato un sensibile incremento degli studi vichiani: basti citare quelli di P. Oyaneder Jara sulla filosofia della storia in Vico<sup>189</sup>, di M. Gonzales García sulla metodologia vichiana quale strumento per la costruzione di una corretta antropologia<sup>190</sup>; quelli di Sevilla Fernandez sull'interpretazione vichiana dell'uomo e della storia<sup>191</sup>; della Pamblanco sulla poetica vichiana nelle sue relazioni con la semiologia<sup>192</sup>; della Rigoll sulla « *poiesis* » e lo « status ontologico » della verità in Vico<sup>193</sup>.

<sup>184</sup> M. HORKHEIMER, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, 1982; E. GRASSI, *Umanesimo y marxismo*, Madrid, 1977.

<sup>185</sup> G. CHOZA, *Reflexión filosófica y disintegración sociocultural en la antropología de G. B. Vico*, in « Anuario filosófico », XIV (1981) 2, pp. 23-48.

<sup>186</sup> J. FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la historia universal*, Madrid, 1981.

<sup>187</sup> J. CRUZ CRUZ, *Hombre e historia en Vico*, Pamplona, 1982, p. 13.

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 103, 378-379.

<sup>189</sup> P. OYANEDER JARA, *La filosofía de la historia de G. B. Vico*, in « Cuadernos de Filosofía », 1976, 5, pp. 63-83.

<sup>190</sup> M. GONZALES GARCÍA, *Metodología para el conocimiento del hombre. Hombre e historia en G. B. Vico*, in « Revista de Filosofía », 1982, 5, pp. 5-19.

<sup>191</sup> J. M. SEVILLA, *La interpretación del hombre y de la historia en G. Vico*, Sevilla, 1984.

<sup>192</sup> A. ZACARES PAMBLANCO, *G. Vico: los precedentes de la semiótica*, in « Cuadernos de cultura artística », 1983, 22.

<sup>193</sup> M. NEGRE RIGOLL, *Poiesis y verdad en G. B. Vico*, Sevilla, 1984-85.

Non si può, infine, non ricordare l'importanza della recente traduzione di Bermudo del capolavoro vichiano che segnerà, come auspichiamo, una nuova e più proficua stagione degli studi vichiani in lingua spagnola <sup>194</sup>.

JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNANDEZ

(Trad. di A. Stile e A. Scocozza)

<sup>194</sup> G. Vico, *Ciencia nueva*, trad. di I. M. Bermudo, 2 voll., Barcelona, 1985.