

E. W. VON TSCHIRNHAUS, *Medicina mentis*, a cura di L. Pepe e M. Sanna, Napoli, Guida, 1987, pp. 409.

Non inganni il titolo: si tratta di una traduzione. La prima (finalmente) traduzione italiana di un'opera significativa dell'ultimo Seicento filosofico europeo come è quello di Tschirnhaus. Unico precedente di traduzione, a quanto ci consta, quello francese (*Médecine de l'esprit*, Strasburgo-Parigi, 1980) di Jean-Paul Wurtz, del cui cospicuo lavoro, di traduttore e di critico, i curatori di questa versione italiana hanno tenuto tutto il debito conto e quello tedesco (Leipzig, 1963) di J. Haussleiter. Il volume appare nella collana « Micromegas » diretta da Fulvio Tessitore, diciassettesimo di una serie già notevole per le sue proposte di itinerari filosofici non scontati; i curatori sono due, ma Lucio Pepe ha svolto opera di prevalente consulenza e supervisione alla traduzione e all'edizione. Il lavoro nel suo complesso si deve a Manuela Sanna, che è anche autrice di un impegnato saggio introduttivo.

Quanti si occupano di inquadrare storicamente l'opera di Tschirnhaus, la collocano per lo più in una posizione di tramite fra Spinoza e Leibniz: questa è l'indicazione che viene dall'ormai classico *Leibnitz et Spinoza* di Friedmann, motivata, tra l'altro, anche dal fatto che con entrambi i due grandi filosofi lo Tschirnhaus ha intrattenuto corrispondenze di alto livello teorico, e che a Leibniz, conosciuto di persona, ha fornito informazioni su Spinoza. Si distacca la suggestione avanzata con forza nell'*Erkenntnisproblem* del Cassirer, dove l'impostazione del problema della matematica e della fisica data da Tschirnhaus è letta come un'avvisaglia e una anticipazione della sintesi a priori kantiana.

Tutte queste sono però, ormai, posizioni antiche, e non soltanto in ragione di una esigenza metodologica pressante: che non si faccia dipendere l'intera valutazione di una filosofia ricca e articolata, dalla sua riduzione ai precursori, e successori, e nemmeno dalla individuazione dei ruoli mediani esercitati. Si tratta però anche di rivedere con uno sguardo più comprensivo la rete dei rapporti storico-culturali. Qui, siamo ormai in una nuova stagione, e il lavoro della Sanna si collega ad altre testimonianze.

Oltre gli studi recenti del Wurtz, e quelli del Winter, vi è un nuovo interesse, questa volta italiano, per Tschirnhaus, che si sforza di ripercorrere e di interpretare il grande viaggio di Tschirnhaus in Italia, e la relazione, che nella sua filosofia si costituisce, tra la filosofia scientifica del Nord Europa, e quella del Sud. Tschirnhaus non si è limitato, come si sa, a visitare molte città d'Italia, arrivando sino a Malta, ma soprattutto si è interessato allo sviluppo della scienza, ha incontrato i Lincei, Borelli, gli Investiganti napoletani. Lo stato presente delle ricerche non offre tracce archivistiche di questo passaggio in Italia, che ci è noto dalle fonti biografiche; molto però si riesce a saperne, induttivamente, dalla *Medicina mentis* e dalla *Medicina corporis*.

L'introduzione della Sanna si distacca nettamente, anche se in forma implicita e non programmatica, dalle linee interpretative tradizionali, e disegna un campo di lettura storiografica diverso. Anche qui Tschirnhaus è mostrato come moventesi tra due poli; ma questi sono Leibniz e Vico. Spinoza sta sul fondo, a sostanziare e ad alimentare tutto il quadro, entro il quale Tschirnhaus emerge con uno spiccato dinamismo suo proprio.

Tschirnhaus ci viene presentato come protagonista di una vicissitudine filosofica, la riesumazione della medievale *ars inveniendi*, e il reimpiego di questo concetto e delle apparecchiature teoretiche ad esso collegate, entro un nuovo contesto e verso nuovi usi euristici. L'apertura di questo campo di interessi è bene individuata dalla Sanna nella corrispondenza con Leibniz « che costituisce forse il capitolo più fecondo della produzione teoretica di T. » (p. 15) (e mi piace qui sottolineare la cautela di quel « forse », perché la ricchezza della *Medicina mentis* non è da passare in secondo piano). L'autonomia e originalità di Tschirnhaus è poi messa in chiara evidenza, quando si mostra la trasformazione operata nell'uso dello strumento tradizionale: « La novità della sua arte si manifesta nella sostituzione operata tra la deduzione e la scoperta; cioè, il *novum* dell'*ars inveniendi* è da ritrovarsi proprio nel significato più autentico dell'*invenire*, che si oppone al sillogismo (interpretato come operazione che elabora verità già conosciute ed implicite nella premessa stessa) per mezzo dell'*inventio* (mirante ad una scoperta effettiva del reale) » (p. 11). Qui viene colto — e poi sviluppato — un punto davvero rilevante, sia per la struttura e le ragioni interne di movimento della *Medicina mentis* (che la Sanna legge tutta alla luce di questo blocco tematico), sia per la ripresa del problema della collocazione di Tschirnhaus nella storia della filosofia.

Proprio il tema della *inventio* consente alla Sanna (pp. 11-12; ma è da vedere, della stessa, anche il saggio: *Vico, Tschirnhaus e il progetto di una « Medicina mentis »*, in questo stesso numero del « Bollettino ») di indicare il punto nevralgico in cui la riflessione vichiana del *De Antiquissima*, tesa alla costruzione genetica del reale, si riallaccia a Tschirnhaus e alla revisione da lui operata del metodo cartesiano.

Un altro spunto originale e da condividere è, in questa introduzione, la scansione del passaggio da Spinoza a Tschirnhaus intorno ai temi del possibile, del concepibile e del vero, che sono « i limiti di azione entro cui si muove il soggetto nell'atto di conoscere » (p. 21). Il confronto è condotto, giustamente, con il *De intellectus emendatione*, l'opera spinoziana cui la *Medicina* di Tschirnhaus deve sicuramente di più. Ed è qui molto correttamente osservato come fra le due opere « è evidente che, al di là di ogni confronto specifico, l'orizzonte si sposta: si sposta precisamente da una tecnica di accertamento di possibilità di esistenza ad una di verifica di possibilità o concepibilità, che non coincide necessariamente con l'esistenza » (p. 22). È proprio sul terreno della « concepibilità » che Tschirnhaus costruisce il suo « sogno » (p. 42), di una « arte dello scoprire » (questa la traduzione, felice, di *ars inveniendi*) polivalente e capace di applicarsi non solo ai concetti matematici, ma anche a quelli fisici ed etici.

La traduzione, che è assai accurata e che ha tenuto conto con indipendenza di giudizio di una serie di scelte interpretative contenute nella versione francese del Wurtz, rende piacevole un testo che in latino non lo è sempre. Dell'apparato di note, possiamo indicare come un notevole pregio la individuazione di molti dei numerosissimi richiami impliciti a Spinoza. Per quanto riguarda i numerosi e opportuni rimandi bibliografici alle opere citate nel testo, si sarebbe forse potuta desiderare una maggiore omogeneità di criterio, mentre qui le opere sono citate sì, per lo più, secondo la versione originale del titolo,

ma qualche volta il titolo è dato in italiano, anche in casi nei quali la traduzione italiana non risulta (p. es. nel caso dei *Progymnasmata physica* del Cornelio, nota 109, o del *De generatione animalium* di Harvey, nota 189).

D'altro canto vi sono note (per es. la nota 217 su Leeuwenhoek, la 219 su H. More, la 260 su Galileo), in cui l'eccessiva semplificazione crea sensazioni di scempenso rispetto al rigoroso livello scientifico di tante altre dotte e precise note, come p. es. quelle in cui sono richiamate posizioni cartesiane o spinoziane.

Con questi piccoli rilievi si vuole soltanto osservare che l'esigenza, in sé più che giustificata, di fare opera rivolta anche a un pubblico di non specialisti, può essere all'origine di alcuni disequilibrii cui potrà esser posto rimedio se, come è augurabile, questo ottimo lavoro darà finalmente successo in Italia all'opera di Tschirnhaus, e se ne potrà presto vedere una nuova edizione migliorata e arricchita.

PAOLO CRISTOFOLINI

AA.VV., *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, Guida, 1988, pp. LVI-550.

Nel quadro delle celebrazioni per il CCCLV anniversario del *Dialogo dei massimi sistemi*, i promotori del Convegno napoletano si erano scelti un tema particolarmente impegnativo: ricostruire cadenze e modi della penetrazione galileiana nel Mezzogiorno, « dagli anni difficili ed esaltanti della rivoluzione scientifica alla creazione del mito di Galilei nel periodo risorgimentale e post-unitario, attraverso il confronto con Newton dell'età illuministica » (p. VIII). Quanto arduo ed inesplorato fosse un tale ambito tematico è fin troppo evidente, soprattutto se riferito ad una storiografia ancora esigua ed oscillante tra il mito di un trionfo galileiano ed una supposta « propensione ideologica » che avrebbe impedito una diffusione del pensiero scientifico. Rompere con entrambi questi pregiudizi era, più che una scelta opportuna, una vera e propria necessità. I risultati sono stati pari al coraggio degli organizzatori: nelle quasi seicento pagine degli Atti scorre la storia del pensiero scientifico meridionale (di *Galilei e la Sicilia* si è occupato Pietro Nastasi, alle pp. 499-524), con una compattezza metodologica e tematica, difficilmente riscontrabile in un volume miscelaneo. A voler essere ipercritici si può solo notare che i pregevoli contributi di Michele Rak (*L'immagine stampata e la diffusione del sapere scientifico a Napoli tra Cinque e Seicento*, pp. 227-320) e di Grazia Ballicu (*L'illustrazione scientifica e i testi di ottica e di astronomia stampati a Napoli tra '500 e '600*, pp. 321-327), trattano dello stesso tema ed usufruiscono spesso delle medesime fonti iconografiche. Né vi è tra di loro discrepanza interpretativa: lo scritto della Ballicu appare anzi come un'epitome di quello del Rak. Mai come in questo caso è da porre in dubbio l'antico aforisma secondo cui *repetita iuvant*.

Giova invece, e molto, la sintesi critica con cui Giuseppe Galasso (*Scienze, filosofia e tradizione galileiana in Europa e nel Mezzogiorno d'Italia*, pp. IX-LVI), ha saldato il Convegno napoletano con quello organizzato da Paolo Galluzzi nel marzo del 1983 nelle città più « galileiane ». Sul saggio del Galasso si dovrà in seguito ritornare. Per ora è sufficiente accennare alla tesi di fondo, ossia all'incisività del galileismo napoletano che, « sia pure per vie proprie ed entro limiti più ristretti che altrove », non mancò di aprire nuovi spazi alla ricerca, « né di configurarsi una serie di istituzioni scientifiche nuove o rinnovate nel

quadro del complessivo ammodernamento delle strutture pubbliche di cui ricerche e specializzazioni tecnico-scientifiche sono, nello Stato moderno, una componente fondamentale » (p. XXXVI). Non si può non concordare con questa impostazione: progresso scientifico e rafforzamento dello Stato, nuovo sapere e riforme delle istituzioni, sono dati costanti e caratterizzanti le società d'antico regime, nelle quali *élites* intellettuali e ceti di governo erano entità spesso coincidenti, e dove era l'organicità del rapporto Stato/società a favorire l'osmosi tra la sfera della cultura e quella della politica. Dagli « stati discussi » di Carlo Tapia alle riforme degli « afrancesados » del primo Settecento e poi via via sino alla svolta illuminista, la storia del Mezzogiorno fu segnata da questo scambio di esperienze che, anche quando fallivano, lasciavano tracce forti nell'ideologia dell'*establishment*. Ma, come si è accennato, si trattava di una situazione comune a tutte le organizzazioni statuali, anche se assumeva caratteri più marcati nei regni (quali ad esempio quelli di Francia e di Napoli) dove era più forte la componente burocratico-ministeriale. Né può assumersi a segno di una specificità ambientale il numero esiguo dei *novatores* se, come ha giustamente notato Maurizio Torrini, « si trattò dell'affermazione di un piccolo gruppo su altrettanti piccoli gruppi, non diversamente peraltro da quanto avveniva in altri centri della Penisola, come il circolo galileiano di Roma, il gruppo del Cimento in Toscana e così via » (*La discussione sullo statuto delle scienze*, pp. 360-361).

A caratterizzare ed a condizionare la situazione napoletana contribuì forse il carattere sincretico della nuova cultura, quasi un gioco di scatole cinesi nel quale naturalismo tardo-rinascimentale, metodo galileiano, pensiero critico e orientamenti newtoniani si compenetrarono in rapida successione cronologica, senza soluzione di continuità, confluyendo in un unico alveo nel quale è difficile discernere le singole componenti. Riconoscere, entro un orizzonte problematico tanto complesso, la peculiarità del galileismo e i suoi esiti, è stato il grande nodo su cui il Convegno si è dovuto cimentare.

Se i risultati non sono stati del tutto univoci è perché su alcuni relatori ha influito una lettura tardo-ortocentesca del Galileo « napoletano », oscillante tra positivismo ed idealismo: da un canto Settembrini e De Sanctis « imparentavano » Galileo e Vico per fare di entrambi i portatori di un sapere antidommatico e metafisico (cfr. Fulvio Tessitore, *La lettura di Galileo nella cultura napoletana del secondo Ottocento*, pp. 449-468) dall'altra lo Spaventa attribuiva al pisano una filosofia sistematica e tendente alla conoscenza assoluta (cfr. Alessandro Savorelli, *Spaventa e Galileo*, pp. 469-481). Si trattava di « letture » diverse ma convergenti nella svalutazione della cultura meridionale, rischiarata soltanto da alcune fiaccole, solitarie ma proprio per questo contigue e « imparentate ». Bastano gli indici del volume a dimostrare l'infondatezza della « lampadoforia » ottocentesca: anche nel Seicento la cultura meridionale fu ricca, articolata, attenta ai nuovi fermenti. E tuttavia tracce del Galileo « metafisico », contiguo al Vico e al Doria, sono riscontrabili in taluni interventi. Non in tutti: Paolo Galluzzi, ad esempio, ha dato un'interpretazione assai rigorosa, quasi « cartesiana », del « programma galileiano », configurato come il tentativo di « riunificare l'universo, sottoporlo tutto alle medesime leggi; concepire la natura come l'opera di un artefice sommamente dotato in geometria e meccanica, fuori dalle comode scappatoie del convenzionalismo e del 'sogno' » (*G. A. Borelli dal Cimento agli Investiganti*, p. 343). Altri studiosi hanno imboccato strade diverse. Così, per esemplificare, la tesi galileiana secondo cui la conoscenza matematica ha un grado di perfezione coincidente a quello che Dio ha sullo stesso oggetto, è stata interpretata da Alfonso Ingegno (*Galileo, Bruno, Campanella*, pp. 123-139) come affermazione di una storicità delle verità mate-

matiche: sarebbe perciò « comprensibile... che la filosofia galileiana sconfini in una metafisica e come tale giunga alle sue prese di posizione più nette senza liberarsi di questo alone ». Galileo « può ribadire che la realtà è strutturata in un certo modo senza porsi apertamente il problema del livello conoscitivo, a cui tale affermazione può essere riferita » (p. 130). La potenzialità sistemica e metafisica del pensiero galileiano è utilizzata da Eugenio Garin per ampliare l'impatto del galileismo ben oltre la tradizionale distinzione tra 'antichi' e 'moderni': anche il Vico fu influenzato dal pisano, deducendone « l'urgenza di quella scienza delle scienze che egli chiamava 'metafisica della mente umana' » (*Galileo e Napoli*, p. 21). Nella medesima prospettiva si collocano il Torrini — per il quale il Doria « su probabile e diretta ispirazione di Vico si spinse ben oltre, cercando di saldare ritrovati geometrici e filosofia civile in una rinnovata metafisica » (*op. cit.*, p. 360) —, ed il Galasso, che respinge tanto l'artificiosa separazione tra il movimento scientifico e la rimanente cultura quanto « il giudizio per cui *novatores* siano, e debbano essere considerati, soltanto coloro che siano 'amici' delle scienze e non coloro che su altre posizioni teoriche esprimono sulle scienze una valutazione concettuale negativa » (*op. cit.*, p. XXXVIII).

Si tratta di una tesi suggestiva — tendente, se bene abbiamo inteso, a recuperare Vico e Doria alla nuova cultura — e non priva di fondamento. Che la contestazione del probabilismo aristotelico avesse fatto sorgere l'esigenza di una « rinnovata metafisica » è considerazione fin troppo ovvia, né possono nutrirsi dubbi sulla globalità d'impatto che il pensiero galileiano ebbe su tutta la cultura, scientifica e non. Se anzi il Convegno avesse allargato il suo orizzonte oltre le scienze naturali, se ne avrebbe avuto una conferma per *tabulas*. Il fiorire, ad esempio, nella prima metà del Seicento di una riflessione economica che metteva in discussione l'ontologismo del ceto di governo e suggeriva l'applicazione delle scienze all'agricoltura ed alle finanze, indica una prima e profonda frattura del quadro culturale e politico. E dimostra la fondatezza dell'osservazione del Galasso sulla convergenza tra nuovo sapere e riformismo. Ma l'influenza indiretta, di reazione, che il pensiero di Galileo produsse nella costruzione di una metafisica non aristotelica, non è sufficiente a legittimare come innovatrici talune tendenze epistemologiche emerse tra la fine del sec. XVII e la prima metà di quello successivo. Forse è superfluo ripeterlo, ma il vero crinale tra 'antichi' e 'moderni' fu costituito dal pensiero critico, inteso nella sua accezione antidommatica e dinamica e non già, tanto per dare un referente preciso, nel cartesianismo di facciata del primo Doria.

Vedere in Galileo il teorico dell'esperienza e, in quanto tale, un precursore di Cartesio e nel suo pensiero la prima avvisaglia della crisi che di lì a qualche decennio avrebbe travolto la coscienza europea, non significa sminuirne l'importanza. Il bel saggio di Giuseppe Olmi sulla *Colonia lincea di Napoli* (pp. 23-58), mostra quanto fosse accidentata la via del rinnovamento. Non appare però del tutto convincente la tesi secondo cui a far fallire l'Accademia fosse stata la cattiva scelta dei « lincei » o le ambiguità di Giovanni Della Porta. Non che questi fattori non abbiano influito. Essi tuttavia conseguivano dalla situazione giuridico-costituzionale del Regno e dalla dialettica politica che segnò gli anni tra il 1610 ed il 1630. Quando, dopo anni di preparazione, Federico Cesi dette il via al « Lyceo principale » di Napoli, da pochi mesi il governo del Regno era stato assunto dal conte di Lemos, « inimicissimo della nobiltà » ed intenzionato a rafforzare la struttura burocratico-ministeriale (e quindi sostanzialmente borghese) dello Stato. L'opportunità favorevole non fu però raccolta dal Cesi che non comprese (o non volle comprendere) la centralità del 'ceto civile' nel progetto lemosiano. Temendo di rimanere invischiato

nella dialettica politica, respinse o non dette seguito alle candidature di Ferrante e Francesco Imperato, allora fra i maggiori *leaders* della borghesia cittadina. E le sorti del « Lyceo » rimasero affidate ad un Della Porta ormai intellettualmente in declino, che vi fece iscrivere personaggi mediocri e brigò perché vi fossero accolti aristocratici di gran nome ma notoriamente privi d'ogni interesse scientifico e, si può aggiungere, in rotta con il viceré. Era naturale che il Lemos e i riformatori napoletani guardassero con sospetto ad un sodalizio che rischiava di divenire un centro d'aggregazione nobiliare e, per di più, promanante da una Roma con la quale era forte il contenzioso giurisdizionale. Sarebbe certamente eccessivo affermare che l'Accademia degli Oziosi fu creata contro quella del Cesi. Ma indubbiamente, proprio perché fondata per raccogliere il meglio della cultura napoletana e sottrarla alle influenze 'forastiere', essa ebbe un peso determinante nel segnare il definitivo declino dell'esangue « colonia lincea ». Oltretutto fra le due istituzioni esistevano innegabili analogie, come dimostrano le *Lezioni Accademiche* che il giurista e storico Francesco De Pietri dedicava all'osservazione naturalistica. Per tacere, infine, dei contributi che vi dettero medici 'moderni' come Biagio Guaragna Galluppo, Marco Aurelio Severino, Onofrio Riccio, solo per ricordarne alcuni. Intellettuali del genere potevano ben competere con il Della Porta, troppo chiuso nel proprio cerchio magico per avvertire i fermenti della nuova cultura, o con un Nicola Antonio Stigliola che, come riconosce l'Olmi, era anch'esso « un erede della tradizione rinascimentale ... (e) rappresentava all'interno del Liceo napoletano una sorta di *trait d'union* tra le due posizioni più marcatamente divergenti del Porta e del Colonna » (p. 53). Che solo quest'ultimo, un naturalista puro, avesse rapporti con il Galilei, è un'ulteriore testimonianza « della cronica incapacità del Liceo napoletano di superare difficoltà e contraddizioni, che ne compromettevano pressoché totalmente il funzionamento » (p. 54).

Gli scritti di Gabriella Belloni Speciale (*La ricerca botanica dei Lincei a Napoli: corrispondenti e luoghi*, pp. 59-79) e di Giovanna Baroncelli (*L'astrologia a Napoli al tempo di Galileo*, pp. 197-225) ne danno la riprova. Il saggio della Baroncelli, in particolare, è una *summa* delle debolezze di un pensiero che, nato eversivo, finì poi per essere inglobato dai gesuiti, decisi a « riappropriarsi di un terreno che altrimenti sarebbe loro definitivamente sfuggito » (p. 212). I protagonisti di questa involuzione, dal giureconsulto Francesco Fontana al gesuita Atanasio Kircher, vi sono tutti: il primo costruiva telescopi e scrutava il cosmo « nell'intento di minimizzare la carica innovatrice delle scoperte (galileiane)..., sbriciola(te) in una serie di acquisizioni che faceva cominciare dall'antichità e la cui continuità non riteneva sciolta neppure dall'invenzione del telescopio » (p. 218); il secondo utilizzava le osservazioni del Fontana per auspicare un'astrologia scientificamente fondata (p. 223). Come ha notato il Torrini, la Chiesa « era riuscita a neutralizzare il galileismo, condannandone la cosmologia e sterilizzandone gli altri esiti nei rivoli della ricerca specialistica, nella geometria, nell'idraulica, nella meccanica e preparandosi, col tempo, a inglobarne anche le posizioni astronomiche in una sintesi più aggiornata dell'aristotelismo » (*op. cit.*, p. 373).

La dissoluzione della « colonia lincea » e la crisi del pensiero galileiano non autorizzano tuttavia l'affermazione, affiorante qui e là, secondo cui fino alla comparsa degli Investiganti Napoli s'era ridotta ad un deserto culturale. Negli anni tra il 1628 ed il 1647 il Regno era stato investito da una crisi senza precedenti, tale da travolgerne l'assetto costituzionale. Quel 'ceto civile' che sino ad allora aveva costituito il fulcro dello Stato e dell'amministrazione pubblica, era stato soppiantato dall'aristocrazia di Seggio. In pratica s'era rove-

sciata la situazione che, al tempo del conte di Lemos, aveva impedito il radicamento del Liceo napoletano. Era naturale che una tale situazione producesse contraccolpi anche sul piano culturale, appiattendolo il dibattito. Quello non era più il tempo di dotte discussioni filosofiche o di piacevoli escursioni naturalistiche: come in una trincea Francesco de Pietri, Ottavio Montano, Giulio Capone, Camillo Tutini, dovettero difendere il loro modello di Stato e di società cimentandosi nella storia e nel diritto, divenuti ormai strumenti di lotta politica. E molti di loro parteciparono alla rivoluzione, pagando di persona.

I tempi e i ritmi dell'organizzazione culturale in campo naturalistico confermano che gli avvenimenti del 1647-48 ebbero un'importanza fondamentale nella periodizzazione dell'intera vita civile del Seicento. Solo dopo l'*ajustamento* tra rivoluzionari e spagnoli, la cultura poté riprendere il suo corso e senza binari obbligati. Il ristabilimento degli antichi equilibri politico-costituzionali dovette pesare non poco nella decisione di Tommaso Cornelio di far ritorno a Napoli, dove evidentemente riteneva di poter trovare un ambiente favorevole alla diffusione del nuovo sapere. Ha ragione Paolo Galluzzi nel sostenere che, tutto sommato, il Borelli ebbe un ruolo marginale nella formazione della cultura 'investigante' (*op. cit.*, pp. 352-355). Fu soprattutto per opera del medico calabrese che brandelli di cultura anticonformistica, poterono trovare un punto di convergenza, divenendo movimento, prima e più che accademia. In cosa il progetto corneliano consistesse lo ha ricordato Torrini, attingendo ad un'opera spesso negletta, ossia a quel *Discorso dell'eclisse* che il Cornelio scrisse nel 1652: abbandono dell'aristotelismo, rifiuto dell'astrologia e dell'alchimia, una concezione storicizzata ed evolutiva della verità, equivalenza della fisica celeste e di quella terrestre, il metodo cartesiano (cfr. *op. cit.*, p. 359). Era soltanto l'inizio di un cammino che, passo dopo passo, avrebbe portato gli Investiganti a reclamare un'assoluta « *libertas philosophandi*, appello non solo ideologico alla varietà degli approcci che la ricostruzione della scienza esigea e per la quale la via cartesiana, come quella di Galileo, se era apprezzabile sul piano del metodo e in certi campi risolutiva, non era tuttavia in grado d'assicurare, come pretendeva, una conoscenza totale e certa » (p. 365). Non si trattava, come è evidente, di una nuova teoria delle scienze, ma di una radicale trasformazione del sapere, tale da non poter passare inosservata o lasciare indifferenti i tradizionalisti. Né un siffatto statuto della scienza dava spazio alla Chiesa per tentare un'azione di recupero analoga a quella che aveva sperimentato negli anni trenta con i galileiani.

L'ondata di persecuzioni, che sul declinare del secolo investì la cultura 'investigante', ebbe un effetto traumatico. Non bastano gli Egizio e i Sersale ad affermare che, tutto sommato, qualcosa s'era salvato. La frattura era profonda e agiva nella coscienza collettiva: era evidente che i 'moderni' non avrebbero più potuto contare su coperture compiacenti né sarebbe stato possibile coniugare la libertà di pensiero con lo spirito religioso o ammantare di prudenza gli ardimenti di un pensiero eterodosso. In pratica la cultura napoletana era stata privata di uno dei suoi punti di forza, la condizione che le aveva consentito la sopravvivenza. In una siffatta nuova realtà la ricerca scientifica era divenuta una zona pericolosa, dalla quale era prudente tenersi alla larga. Ancora una volta, quasi ciclicamente, si riproponeva una situazione già riscontrata: la cultura più viva o s'indirizzava verso l'economia (come avvenne nel caso degli *afrancesados*) oppure volgeva verso Newton e Locke, disperdendosi nei mille rivoli dell'empiria e del pragmatismo.

È alla crisi del cartesianismo che bisogna guardare per giustificare l'agnosticismo scientifico dell'Illuminismo meridionale. Interrogandosi sui motivi della « clamorosa assenza » della scienza, Vincenzo Ferrone ha notato come

nel tardo Settecento il Galilei fosse praticamente dimenticato: a differenza di quanto avveniva in altre parti d'Italia, se gli illuministi napoletani dovevano « fare l'elogio di qualche grande italiano dei tempi passati per trovarvi spunti e occasioni di meditazione per il presente, l'eroe prescelto non è già Galileo ... ma il Segretario fiorentino, il Machiavelli » (*Riflessioni sulla cultura illuministica napoletana e l'eredità di Galilei*, p. 434). L'oblio sceso sul pisano era « l'epifenomeno di un più generale disinteresse verso le straordinarie scoperte di tutta la moderna scienza europea, delle sue ideologie, dei suoi grandiosi programmi di riforma » (p. 436). Una soluzione a questo « vero e proprio problema storiografico », il Ferrone crede di trovarla nella particolare situazione del Regno, tale da non consentire il passaggio « dalla lotta tutta politica e ideologica contro la feudalità, l'annona, la miseria e le ingiustizie legate a leggi antiquate ... alla modernizzazione e razionalizzazione del tessuto economico, creando accademie, società agrarie, scuole tecniche, gettando anche a Napoli le basi di un illuminismo quale premessa indispensabile ad una più ampia rivoluzione tecnologica » (pp. 444-445). Ma — sostiene — la mancanza di un riformismo scientifico e tecnologico non si può imputare ad uomini come Filangieri, Cirillo, Pagano, per i quali « altri erano i problemi ed altro dobbiamo a loro ». Semmai la responsabilità maggiore fu di Ferdinando IV che « non aveva certo la tempra di Maria Teresa, di Giuseppe II o di Pietro Leopoldo » (p. 448).

Solo parzialmente questa risposta può ritenersi esauriente né chi scrive ha da suggerirne di migliori. E mai come in questo caso pesano le carenze della storiografia. In attesa dell'annunciato volume di Raffaele Ajello sul Tanucci, non possono che farsi delle ipotesi, riconducibili tutte alla stretta di fine Seicento. La crisi del pensiero critico s'intrecciò ad eventi istituzionali, quali ad esempio l'allontanamento del Montealegre, impedendo agli uomini di cultura di ragionare in termini scientifici e di farsi organizzatori di un riformismo tecnologico. Altri elementi potrebbero aggiungersi, non ultimo la disarticolazione tra capitale e province. Alcuni indizi inducono anzi a ritenere che il governo centrale non avesse neppure gli elementi per una valutazione realistica dei problemi. Se nelle periferie del Regno il potere dello Stato latitava o non riusciva ad agire con efficacia, non poteva sussistere che un riformismo di piccolo cabotaggio. Nella migliore delle ipotesi le grandi svolte non potevano che concernere la struttura burocratico-giudiziaria della capitale, il solo ambito dove la corte poteva agire con un minimo di credibilità. Si tratta, giova ripeterlo, soltanto di ipotesi, che non escludono le responsabilità di un illuminismo che talvolta preferì rifugiarsi nell'esoterismo massonico. Né in prospettiva giovò il suo rifiuto, acritico e totale, del passato: la condanna illuministica del viceregno fu all'origine di quella svalutazione di cui il saggio di Fulvio Tessitore ci offre alcuni passaggi significativi. Nell'Ottocento la vicenda di Galileo era presa a pretesto del Settembrini per sostenere che il Seicento era soltanto un « immenso spazio di rovine »: « Quello che facemmo di bene nelle arti, nella filosofia e nella vita esteriore durante questo doloroso periodo — scriveva — fu per un contrasto, per una lotta disperata, nella quale il Tasso perdeva il senno, il Bruno moriva sul rogo, il Sarpi era pugnalato, il Campanella carcerato per ventisette anni, il Galileo torturato, Masaniello assassinato » (*op. cit.*, pp. 451-452).

A conclusione di un libro che dimostra come il Seicento fosse stato tutt'altro che un cumulo di macerie, un brano del genere può anche far sorridere. Ma dimostra quanto benemerita sia stata la fatica degli studiosi che hanno ricostruito — e spesso controcorrente rispetto ad una storiografia consolidata — pagine assai importanti della nostra storia moderna, fornendo anche

preziose indicazioni tematiche e di metodo. Certo è che *Galileo e Napoli* non è uno di quei volumi destinati ad ingiallire negli angoli più inaccessibili delle nostre biblioteche.

PIER LUIGI ROVITO

S. OTTO u. H. VIECHTBAUER (hg. von), *Sachkommentar zu Giambattista Vico 'Liber Metaphysicus'*, München, Fink, 1985, pp. 139.

Il testo a cura di Stephan Otto e Helmut Viechtbauer si collega idealmente alla recente edizione tedesca (1979) del *Liber Metaphysicus* curato da questi stessi autori. Si tratta di un nuovo momento di verifica nella direzione del ripensamento del pensiero vichiano alla luce di una tradizione filosofica trascendentalistica, direzione alla quale Otto ha già apportato contributi rilevanti (cfr. anche BCSV, XI, 1981, pp. 33-57).

Nella premessa, e poi nel suo saggio *Umriss einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der Philosophie Vicos anhand des Liber Metaphysicus* (pp. 9-45), Otto riconduce manifestamente l'ispirazione di fondo della propria proposta interpretativa al dibattito vichiano anglosassone degli ultimi anni, luogo del recupero di un'immagine di Vico quale assertore, in una prospettiva filosoficamente fondata, dell'unità del sapere. In quest'assunto fondamentale comune che pare unire gli studi vichiani più recenti, la specificità dell'argomentazione filosofico-trascendentale, quale in questo testo solidamente si configura, si traduce in una scelta metodologica che passa per la valorizzazione della dignità filosofica del *Liber Metaphysicus*, e consente, per questa via, di mettere in luce la portata del confronto tra Vico e la scienza cartesiana da una parte, e l'eredità umanistica dall'altra. Il pensiero vichiano costituisce difatti, per Otto, una peculiare sintesi tra questi poli, e la concezione dell'unità di scienza e filosofia che ne risulta è assolutamente *neuzeitlich*; si viene infine a dissolvere dall'aura di Vico qualsiasi sospetto di epigonicità.

Il rapporto tra *Liber Metaphysicus* e *Scienza Nuova* non è dunque da intendersi, riduttivamente, come superamento del primo da parte della seconda; quegli stessi principi che nel *Liber Metaphysicus* consentono di analizzare la portata e il limite del conoscere umano vengono, nella *Scienza Nuova*, applicati alla storia. Se non fosse già stata operata, nel *Liber Metaphysicus*, la distinzione tra il determinabile da parte dell'uomo ed il reale, non sarebbe, nella *Scienza Nuova*, possibile concepire la non-contraddizione tra fare umano e totalità dello svolgimento storico, Provvidenza. Non è lontana, secondo Otto, l'idea kantiana dello iato tra intelletto umano ed intelletto archetipo.

Ma la riflessione di Otto non si ferma qui. Inevitabilmente la qualità del filosofare vichiano, ed in particolare la rivisitazione nel *Liber Metaphysicus* del cartesiano concetto di metodo, riportano al campo aperto del dibattito sul concetto di trascendentale. Non si tratta infatti di intendere il pensiero vichiano nei rigidi confini di un trascendentale kantiano. Per Vico è infatti possibile ed operante una mediazione tra esperienza e sapere criticamente fondato; la storia che Vico ha presente non è apriori nel senso di un dover essere, ma come ciò che si è da sempre già incontrato. Il 'vero' *mos geometricus* non si produce se non collegato ad una *ars inveniendi*, se non si concretizza in una topica sensibile. Il tipico vichiano non è antitetico al critico; per Vico intelletto e ingegno non sono separabili, e ciò induce a rivedere il veloce accostamento dell'*ingenium* vichiano a quello rinascimentale e barocco. Il modello di riferimento più significativo per l'*ingenium* vichiano è invece per Otto la greca *εὐφρα*, nella direzione di una concezione integrale dello spi-

rito: quella stessa in cui infine anche pensiero ed atto linguistico risultano un'unità.

Non dunque un appiattimento del pensiero vichiano su di un rigido trascendentalismo, ma il recupero di quella logica della trascendentalità che ha per oggetto una ragione creativa, condizionata dall'esperienza e dalla contingenza, che è immanente al procedere vichiano. Interlocutore privilegiato dell'opera vichiana è allora quel pensiero trascendentalistico post-kantiano per il quale la riflessione trascendentale non è *ichbezüglich*, il cui scopo non è necessariamente il voler condurre idealisticamente il soggetto al concetto di se stesso. La caratterizzazione del pensare trascendentale va piuttosto ricercata nella sottolineatura della sua natura autoreferenziale, e non univocamente soggettiva: un errore dal quale, secondo Otto, neppure Husserl si emancipa, limitandosi a trasformare questa soggettività in un'intersoggettività, quella *Ichbezüglichkeit* in una sorta di *Wirbezüglichkeit*¹.

All'interno di questa lettura, di un Vico attivo e propositivo interlocutore del metodo cartesiano nel *Liber Metaphysicus*, si colloca il denso saggio di David R. Lachtermann, *Mathematics and Nominalism in Vico's Liber Metaphysicus* (pp. 47-85). Prende qui corpo e spessore l'immagine del filosofo napoletano non più come l'altro rispetto alla modernità cartesiana, ma piuttosto come il pensatore in cui le tendenze egemoniche di questa vengono riequilibrare in una vera e propria *Aufhebung*.

L'autore distingue innanzitutto due atteggiamenti vichiani nei confronti della matematica: negativo-polemico l'uno, positivo-costruttivo l'altro. Il *Liber Metaphysicus* è il luogo deputato ad un'analisi di questo percorso vichiano, mistificato nelle interpretazioni più diffuse (col che vengono accomunate letture come quelle di Berlin, di Pompa, o di Croce, ma anche di Corsano) come nominalistico. La prospettiva di Vico, che influenza originariamente la sua propria posizione del problema, è segnata da un interesse pedagogico (*VI orazione, De ratione*), preoccupato della salvaguardia del ruolo della retorica. Ma se nella *I orazione* viene già intravista la possibilità di una connessione funzionale della fantasia con la ragione, in quanto questa introduce alla considerazione dell'immateriale, nel *De ratione* (cap. V) si delinea già concretamente, nel configurarsi di una geometria sintetica opposta a quella analitica cartesiana, il percorso corretto grazie al quale fantasia e ragione non risultino più antinomiche.

Al livello del *De ratione*, l'opposizione delle due geometrie (Euclide contro Cartesio) corrisponde a quella tra *species* e *formae*; ma, se anche in questo testo la conseguenza estrema di questa superiorità euclidea viene già tratta (fino alla conciliazione, nel cap. VII, tra metodo matematico e poetico), solo nel *Liber Metaphysicus* Vico motiverà articolandola la sua teoria delle forme. In esso, infatti, è il più significativo abbozzo della *pars construens* della teoria vichiana sulla geometria sintetica. Qui Vico, introducendo il paragone tra le due geometrie², identifica la geometria sintetica con il procedere

¹ Ma forse qualche spunto metodologico fecondo poteva ancora essere tratto anche dall'astorico Husserl, per il quale, secondo Otto, la storia « non è più che una mera 'sedimentazione di senso' » (p. 38): laddove, nel tentativo di pensare quest'apriori coniugabile all'esperienza e alla precomprensione, questi introduce la complessa strumentazione di una 'sintesi passiva', che ancora potrebbe dire qualche parola anche sulla 'posteriorità' strutturale, in Vico, dell'atto ingegnoso al suo stesso processo.

² Laddove è interessante ricordare, con l'autore, che Vico senza esitazioni riconduce alla tipologia analitica la simbolica algebrica — come non farà Leibniz.

del noto verso l'ignoto, e quella analitica con il discendere dall'infinito alle cose minime. La sintesi parte dal semplice e ricostruisce la complessità³, l'analisi partendo dall'estensione articola forme e figure. Essa è meno certa, perché conosce certezza solo del prodotto, e non del procedimento, in quanto parte dell'infinito; la sintesi, invece, può esserlo di entrambi. L'analisi è destinata a diventare una sorta di divinazione, e a rinunciare alla legittimazione del proprio metodo. Certa è la sintesi e trasparente in quanto produttrice dei propri concetti. A testimonianza della presenza in Vico di una direzione diversa dal preteso nominalismo, l'autore pone la vichiana insistenza sulla creatività della mente, così come l'accezione del concetto di reale, invalorato soltanto nella relazione al suo originale metafisico.

L'autore dimostra l'insostenibilità della tesi nominalistica portandola alle estreme conseguenze; essa, difatti, renderebbe oziosa l'opzione terminologica tra *formae* e *species*; se, come vuole Berlin, la fantasia fosse scissa dalla struttura del mondo, il suo valore pedagogico sarebbe anch'esso nullo; se inoltre si tien fedele all'analogia che Vico pone tra *verum-factum* nella geometria e nelle cose umane, già il nominalismo rivela un suo limite invalicabile; daché non è sensato supporre nelle intenzioni vichiane l'idea di infinite versioni della *storia ideale eterna*, la cui efficacia per una spiegazione dello sviluppo genetico delle cose umane risulterebbe nulla. Si tratta in fondo di una verifica del metodo vichiano sulle sue intenzioni più profonde, identificate qui di nuovo con quelle postulate come originarie, le *pedagogiche* e *civili*.

Il problema è dunque piuttosto quello che si apre dopo il *De ratione*; che rapporto, cioè, sia possibile formulare in positivo tra fisica e matematica.

Nel *Liber Metaphysicus*, la geometria acquista la funzione di mediatrice tra fisica e matematica, tra la *definitio rei* propria della prima e quella *nominis* della seconda. Ma, per Vico, dire che il punto è *definitio nominis* significa contestare un realismo matematico ingenuo; il nome è qui *immagine*, nel senso di una relazione platonica con il suo originale metafisico; in questo rimando sussiste la condizione preliminare per la costruzione di un modello matematico che medi tra fisica e metafisica.

Il problema di Vico è quello postcartesiano di conciliare il moto con l'immobilità della materia. Da qui il ricorso ad un principio ontologicamente come logicamente più primitivo di materia e movimento. È dalla più alta tradizione postcartesiana che Vico trae l'immagine d'un *conatus* in senso metafisico, o *virtus*, che muove senza essere né nella cosa né nel movimento stesso. Così, il punto metafisico è, parallelamente, l'indefinita *virtus extensionis*. Se il sillogismo vichiano suona come un'equivalenza di infinità, unità e indivisibilità, la critica al concetto di una divisibilità infinita che ne deriva di nuovo non è di natura nominalistica (non riguarda la contraddittorietà all'interno della definizione del punto), ma muove dal rilevamento di una sorta di *κατάβασις εἰς ἄλλο γένος* tra *actus* e *virtus*: il dividersi è realtà del mondo fisico che non compete al campo ideale della matematica.

Sulla base di queste osservazioni l'autore sviluppa un confronto tra il concetto di sintetico in Vico e in Kant. Egli rintraccia un'intenzionalità comune ai due autori nell'obiettivo di liberare la matematica dall'empiria e così renderla autonoma. L'aderenza dell'analisi che segue è necessariamente incentrata sul problema del costruttivismo così come viene inteso dai due filosofi. Per descrivere kantianamente il paradigma vichiano, l'autore parla di rapporto

³ Non più, peraltro, come constata l'autore, di quanto intenda fare, nella lettera, il metodo cartesiano, cfr. n. 62.

costruzione-schema; ma, se anche si può affermare che, in Vico, la matematica per così dire schematizzi le forme metafisiche rendendole modelli esplicativi, pure si dovrà constatare che la relazione in Vico tra forme metafisiche e matematiche è una relazione tra due diversi tipi di generatività, ciascuna produttiva nel senso suo proprio: resta dunque sempre il limite di una incommensurabilità dei due ordini, che rende inevitabilmente approssimativa la definizione del loro interagire. Altro nodale problema è quello del rapporto tra immaginazione trascendentale secondo Kant (che, appunto, costituisce l'organo della schematizzazione), e quel nesso fantasia-ingegno-intelletto operante, per Vico, nel procedere sintetico-matematico. L'autore cerca di dimostrare che anche in Vico è operante un'immaginazione in certo senso pura, almeno non empirica, come 'anamnesi' (leggiamo così *recollection*) e imitazione dei prototipi divini. Questa funzione è identificabile con quell'accezione della *phantasia* che la vuole 'occhio dell'ingegno'.

L'interazione tra metafisica e geometria in Vico conduce ad un gioco di conferma reciproca delle due, al gioco platonico tra immagine dianoetica e forma noetica.

Questo sistematico tentativo di allontanare da Vico ogni sospetto di nominalismo, tanto più per il suo esplicito riferimento ad una mai tramontata ispirazione pedagogico-civile del suo pensiero, si traduce in una via d'accesso alla concezione piena ed autentica del 'fare' vichiano. Quando, nella versione finale della *Scienza nuova*, Vico paragona il fare operante nella geometria con quello delle cose umane, si può correttamente intendere che *fare* è nel senso di una « operazione mentale attraverso la quale vengono posti in corretto ordine elementi già esistenti, che sono essi stessi immagine di archetipi generativi divini » (p. 69): è l'immaginazione produttiva che procede a schematizzare idee eterne. Le modificazioni della mente sono allora veri e propri 'modi generativi', nell'ambito dell'umano, di costumi, leggi, idee. Dar forma a questi elementi, cogliere la loro 'guisa' è un operare in piena regola, pari al dimostrare geometrico. Metafisica razionale e immaginativa si equilibrano in Vico allo stesso modo che il vero e il certo, come nell'operare geometrico-sintetico l'immaginazione rinforza l'operazione razionale rendendola adatta alla costruzione di forme sensibili o mentali.

L'autore, in una breve appendice, si sofferma ad impostare il problema d'un confronto tra Vico e Leibniz sul tema della geometria, sullo spunto delle riflessioni di Otto (1981). Nella *mathesis* leibniziana l'analitico cartesiano non è mai messo in discussione, ma piuttosto complementare al momento sintetico. Il sintetico si produce tramite il metodo combinatorio: in esso Leibniz include la simbolizzazione algebrica. La rappresentazione simbolica, tra l'altro, è la via che Leibniz indica per l'espressione del figurale, la considerazione qualitativa, alla quale s'accosta quella metrica-quantitativa, cui compete la questione *de magnitudine exprimenda*.

Ma, pur criticando i limiti della prospettiva cartesiana, Leibniz si accosta ad essa in un'esigenza basilare; quella che lo induce a preferire i *characteres* alle figurazioni intuitive euclidee perché la corposità di queste risulta vincolante per l'immaginazione. Sono proprio le immagini *corporee* di Vico che vengono qui chiamate in causa per cedere il passo a questa rinnovata concezione del simbolo come l'unico modo di 'désenbarasser l'imagination'. Se insomma Leibniz è mosso dall'intento di estendere il campo di riflessione cartesiano, pure non può rinunciare alla superiorità gnoseologica del concetto sul senso. Il 'carattere' leibniziano perfeziona e insieme sopprime l'immaginazione formatrice. Attraverso consimili 'macchine spirituali' Leibniz compie l'epurazione necessaria al perfezionamento del sapere matematico.

Ma non si risolve così univocamente il complesso percorso del concetto di immaginazione nel pensiero leibniziano. L'autore vede una contraddizione tra la definizione della matematica come 'logica dell'immaginazione' e quest'esito simbolico-concettuale, che equivale, nella definizione dell'autore, ad un pensiero 'cieco': ideale cui Leibniz non sempre è fedele, e sono le sue infedeltà, quale per esempio il tentativo di una legittimazione scientifica della retorica, ad aprire spazi di confronto con il pensiero vichiano.

Nel saggio di Nathan Rotenstreich, *Between Participation and Constitution* (pp. 87-97), il tema dell'indagine riguarda lo statuto e il rapporto reciproco dei due modi della creatività postulati dalla filosofia vichiana: il fare divino e quello umano, cui s'intreccia l'analisi dei due modelli di 'mente' che tale analisi implicitamente investe. La diversità della loro natura viene messa in luce dall'autore facendo riferimento al concetto di forma, che non può essere inteso nella sua lettura, come vicino al concetto di essenza in senso aristotelico o platonico, ma è invece « external framework », quadro strutturale esterno. Nella creatività umana, la forma/archetipo è posta in relazione ad una molteplicità di forme come sue realizzazioni: ma questa molteplicità non implica un'infinità. La forma come archetipo di un'infinità (pure se l'infinità del divino, rispetto alla tradizione medievale, è in Vico sfumata della sua portata ontologico-sostanziale) sembra opporsi alla prospettiva umana di una forma come modello della molteplicità; la dicotomia che ne risulta: infinità, referente del sapere divino, e potenzialità costitutiva di quello umano, sigilla lo scarto della postulata incommensurabilità dei due modi del *fare*.

L'autore sostiene ancora che la creatività divina soltanto potendo ambire ad un'originaria autenticità (quella del metafisico, che, nella lettera di una tale impostazione, viene a costituire il luogo della *totalità della forma*) la filosofia della mente risulta in Vico essere ridotta a teoria dell'imitazione. Pure, nello scarto tra fisico e metafisico si apre un nesso tra le due sfere, una relazione di partecipazione essenziale. Questo nesso fonda la realtà della creatività umana, emancipandola dal paradosso della sua natura *creaturale*, e disvelandone la dimensione più propria che, per l'autore, può essere approfondita soltanto alla luce di una problematica di costituzione contrapposta alla simultaneità assoluta della sintesi divina.

Questa scelta implica il confronto con la prospettiva kantiana, con la quale molte affinità vengono sottolineate. La creatività o spontaneità implicite nel modello kantiano conoscono due punti di espressione completa, nel contesto della moralità l'una, dato che « in ogni caso, il principio della creatività totale è inerente alla struttura della moralità e così potremmo dire che, mentre vis-à-vis con la natura la creatività è confinata all'apriori, vis-à-vis con la moralità essa non conosce distinzione tra dato e principi » (p. 94); e l'altra nel configurarsi ideale dell'intelletto archetipo come modello di quella indistinzione tra apparenza e realtà in cui sola può situarsi la sintesi primaria della conoscenza simultanea, ragione pienamente legislatrice, della quale il conoscere umano è condannato ad essere una mera approssimazione.

Anche se, dunque, si prendono decisamente le mosse dal giudizio di Fellmann, secondo il quale la mente in Vico è principio *reale* da cui dedurre la storia, e sfugge così decisamente ai cardini di una rigorosa trascendentalità kantiana, tra i due pensieri più indizi richiamano, per l'autore, intenti simmetrici. Così, per Vico la geometria media tra metafisica e fisica; per Kant la matematica è mediazione verso la fisica e costituisce una sintesi di intuizione e concetto. Per entrambi la creatività umana non è mera riproduzione del corso degli eventi, pure neanche si risolve soltanto nella sfera dell'umano; piuttosto sfugge ad essa e s'articola in un rapporto problematico col divino, risolto in Vico in una

prospettiva di partecipazione, inteso in Kant come un modellarsi sul divino nei confini imposti dalla finitezza. Nell'impossibilità di elidere totalmente gli elementi sensibili, il 'proveniente dall'esterno', la moralità kantiana rappresenta pur sempre il punto d'arrivo di un'ideale creatività nella forma che questa assume in tale pensiero trascendentale: quello d'una auto-legislazione totale.

Il saggio di Helmut Viechtbauer, *Metaphysik und Naturerkenntnis im Liber metaphysicus* (pp. 99-123), ripropone il tema di fondo di questa impostazione trascendentalistica: non si può portare avanti una lettura trascendentalistica del pensiero vichiano finché si continua a vedere nel *Liber Metaphysicus* una tappa verso la *Scienza Nuova*; la realtà del dialogo Vico-Cartesio è stata finora depauperata (come in Grassi-Löwith) della sua dimensione teoretico-conoscitiva. Solo restaurando l'integrità di tale dialogo sarà possibile vedere come, attraverso la polemica con il metodo cartesiano, Vico colga nella sua profondità la problematica irrisolta dell'approccio cartesiano alla conoscenza della realtà materiale, e in particolare come, all'interno del quadro di riferimento cartesiano, il moto (o, più in generale, un'articolazione dinamica) risulti non pensabile, se non ricorrendo ad un'ontologia diversa da quella della sostanza estesa.

Il lavoro di Viechtbauer si volge così in positivo a ricostruire la novità dell'ontologia vichiana, e ciò che in essa vuole ancora rispondere ai problemi lasciati aperti dall'ontologia cartesiana.

Aldilà della perdurante terminologia scolastica, infatti, l'ontologia vichiana non è, come vuole Spaventa, una vecchia metafisica dell'ente, ma invece una filosofia dell'infinito, dell'atto infinito, e, in ultima analisi, della funzione. È col punto metafisico (alla cui base sta sia il concetto razionale di corpo fisico che di movimento), che Vico introduce metodicamente l'ontologia della sostanza infinita. Con il concetto di conato, la meccanica si traduce in dinamica e si realizza il passaggio dalla matematica alla fisica. Si introduce cioè nel punto chiave *la mediazione di una grandezza*: qui sta, per Viechtbauer, la più forte differenza con Cartesio, il quale invece, sostanzializzando lo spazio, fa subito coincidere la realtà fisica con il concetto geometrico di estensione. Il movimento è allora mera foronomia, spostamento di luogo; la realtà fisica assume una struttura geometrica: ma, se l'estensione pura è concetto geometrico, non c'è spazio per un principio di mutamento; si può dar ragione solo dello stato presente di un corpo.

Con Vico, dunque, l'estensione perde il carattere sostanziale, e il principio cui essa viene ricondotta non è più quello di una grandezza estensiva, ma intensiva, che non contiene più il fatto dell'estensione finita. Così il *punctum* è *inextensum sed capax extensionis*. Il *conatus* è infine forza; estensione e moto da proprietà reali diventano processi. La mediazione della grandezza intensiva rappresentata dal *conatus* fa sì che il mondo delle forme diventi commisurabile a quello dei processi dei corpi fisici, e che possa infine instaurarsi una commensurabilità tra tutti i fenomeni fisici, quella stessa che produce, per Vico, il metodo geometrico vero, il procedere graduale dell'ingegno: e, per esso, quella estensione progressiva della conoscenza che quello garantisce.

Quest'ontologia, dunque, che non può esprimersi compiutamente nel rigido quadro scolastico del *Liber Metaphysicus*, implica in ultima analisi la desostanzializzazione del mondo come *creata unitas*. L'estensione non è infatti idea innata, ma risulta riconducibile ad un principio generatore eterogeneo all'estensione; principio che non è altro che l'intelletto conoscente stesso. Prevale così infine in Vico una logica della produzione, in cui le relazioni hanno la loro

unità fondativa nella struttura necessaria in cui la sostanza, atto infinito, si costituisce come essenza.

Se in ogni concreto si può ritrovare la connessione infinita, e la sostanza si trova in tutti gli attributi e fenomeni come loro principio produttivo indivisibile; la *species* non è allora riproduzione imperfetta del *genus* infinito, ma espressione piena e immagine fenomenica autonoma; la *forma physica finita* non si oppone a quella *metaphysica infinita*, ma è singolarizzazione spazio-temporale di questa. Dall'impossibilità di visione d'insieme deriva poi che la coscienza del concreto sia contingente, sia un *cogitare* piuttosto che un *intelligere*. La gradualità lineare di questo *cogitare*, conforme alle condizioni della sua limitatezza e discorsività, ripropone sul piano gnoseologico la progressività costruttiva del conoscere commensurante che è per Vico il metodo geometrico vero contro quello cartesiano.

Ma in questa gnoseologia vichiana, si fa luce un altro elemento 'critico'; l'oggetto fisico che emerge da questo tipo di esperienza è determinabile solo all'interno di questo procedere commensurante-comparativo dell'ingegno: nell'ontologia vichiana viene implicata l'impossibilità di grandezze referenziali assolute. La conoscenza fisica soggiace così ad un'insuperabile limitazione metodologica.

Si consuma così il distacco vichiano dal *more geometrico* della fisica cartesiana, con il suo oblio metodologico, basato sull'assunto di una intuizione che coglie la struttura della realtà fisica — quanto vale almeno per il Cartesio dei *Principia*, che sancisce l'equivalenza tra materialità e estensione sostanzializzando lo spazio. Un procedere che Vico giudica empiricamente vuoto, circolare, un mero geometrismo della materia. Vico in sostanza non declina l'ideale metodico matematico, ma rifiuta che esso possa venire orientato sulla geometria analitica. Perciò la sua critica è sostanziale, colpisce intera la pretesa cartesiana di descrivere oggettivamente la struttura essenziale del mondo materiale.

Vico sottrae dunque terreno al geometrismo cartesiano della materia, e, con esso, all'idea di una meccanica universale, che stava alla base della cartesiana equivalenza tra spazio, estensione e materia. Il mondo vichiano, infatti, nota Viechtbauer, è, come appare evidentemente nel *De ratione*, piuttosto l'opera di un architetto, e sembra preludere a quella grandiosa rivoluzione copernicana che avrà luogo alla distanza di ottant'anni.

Pur nella varietà di argomentazione e di spunti, alcuni elementi essenziali di questa proposta interpretativa paiono infine delinearsi.

Innanzitutto, ricorre un peculiare nesso: quanto più fedelmente si ricerca in Vico il modulo di una trascendentalità, appunto, postkantiana, tanto più pare da ciò necessariamente conseguire la traduzione del fare umano nei termini di una problematica costitutiva, con i dovuti correlati di progressività, gradualità sintetica e, infine, di infinità (e il pensiero fugge all'husserliano 'compito infinito del filosofare').

L'ingegno vichiano assume a tratti, in questo andamento, i connotati di una facoltà intrinsecamente progettuale, e s'infiltra il sospetto che non sempre, a scapito delle esplicite dichiarazioni, si riesca ad allontanare un'immagine nascosta tra le righe: come un sopito riferimento a quella luce propria che emana dalla 'ragione pienamente autolegislatrice', criptica, inevitabile direzione, esito come destinale di questa sottolineatura della spontaneità dell'ingegno/intelletto vichiano.

Ma il coraggio di questa ipotesi interpretativa dà i suoi frutti più fecondi nel dimostrare la consapevolezza teoretica di Vico nel contrapporsi all'ontologia cartesiana: nella direzione di quella desostanzializzazione della *creata unitas*

che sola pare potere aprire il varco ad un pensiero della trasformazione, all'orizzonte della storia.

SILVIA CATANELLO

RENA A. SYSKA-LAMPARSKA, *Stanislaw Brzozowski. A Polish Vichian*, Preface by W. Weintraub, Firenze, Le Lettere, 1987, pp. 191.

Per valutare l'importanza di questo studio dell'italianista americana Rena Syska-Lamparska, pubblicato nella collana di « Studia Historica et Philologica » del Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale dell'Istituto Universitario Orientale, occorre tenere presente in primo luogo quanto afferma nella prefazione Wiktor Weintraub, il grande polonista scomparso di recente, che del lavoro della Syska-Lamparska (originariamente una tesi di dottorato della Harvard University) è stato uno dei recensori. Si tratta, rileva Weintraub, del primo studio dedicato a Stanislaw Brzozowski accessibile agli studiosi che non conoscano la lingua polacca, e allo stesso tempo della prima analisi sistematica del suo incontro con il pensiero vichiano e con la cultura filosofica italiana a cavallo tra Otto e Novecento. A tali tematiche accennava in una sintetica nota di uno degli ultimi numeri di questo « Bollettino » (XVI, 1986, pp. 365-368) Waldemar Voisé, studioso polacco dell'opera vichiana, senza tuttavia menzionare gli studi della Syska-Lamparska, che aveva terminato la propria tesi di dottorato già nel 1983.

Stanislaw Brzozowski (1878-1911) è una figura cruciale e controversa della vita intellettuale polacca del nostro secolo. Nella sua breve esistenza riuscì ad attraversare, riclaborandole originalmente, le principali correnti intellettuali dell'epoca approdando dal darwinismo giovanile al modernismo cattolico del cardinale Newman, senza peraltro mai tradire le istanze fondamentali della propria riflessione. Egli si batté costantemente, spesso da isolato, per reinserire la riflessione filosofica polacca nel grande dibattito europeo, sconfiggendo il « culto della disperazione e della sconfitta », le mitologie e gli stereotipi culturali elaborati dai Polacchi per mistificare la propria passività in una situazione in cui, dopo averne cancellato lo Stato, Russi e Prussiani cercavano sistematicamente di distruggere anche l'identità culturale della nazione polacca.

Brzozowski, saggista e critico letterario ma anche abile e fortunato romanziere, riscuote sin dagli anni '60 il crescente interesse degli studiosi polacchi di storia del pensiero; anche se l'edizione critica delle sue opere procede con grande lentezza, lo scorso decennio ha fatto registrare la ricedizione di alcuni dei suoi scritti più significativi. Andrzej Walicki, che ha curato con Romand Zimand gli atti del convegno a lui dedicato nel 1972 dall'Accademia Polacca delle Scienze (*Wokółmyśli Stanisława Brzozowskiego*, Kraków, 1974), ha firmato quella che rimane l'analisi più penetrante del pensiero brzozowskiano: *Stanislaw Brzozowski - drogi myśli* (Warszawa, 1977). Se gli studiosi polacchi stanno provvedendo a restituirci il ruolo di classico del pensiero novecentesco che gli compete, Brzozowski rimane tuttora ignoto a livello internazionale.

In un suo equilibrato e sintetico ritratto intellettuale ed umano di Brzozowski (*Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku/Literatura Młodej Polski*, t. IV, pp. 549-617) Andrzej Werner rileva come concertata dal numero e dal rango dei suoi ispiratori (Avenarius, Nietzsche, Kant, Fichte, Marx, Vico, Hegel, Sorel, Bergson, Newman...) la critica polacca abbia talora presentato il pensiero di Brzozowski come « un'accozzaglia di temi presi in prestito a caso » o abbia fatto ricorso ad interpretazioni unilaterali in cui « una delle

tappe dell'evoluzione del suo pensiero viene assolutizzata e totalmente isolata dal contesto» (p. 552).

Persino uno studioso del calibro di Andrzej Walicki non è rimasto immune da tale tentazione: l'immagine di Brzozowski che egli affida alla prima, e finora unica, sintesi manualistica di storia della filosofia polacca contemporanea (S. Borzym, H. Florinska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej* - 1815-1918, Warszawa, 1983, pp. 465-478) tende essenzialmente a chiarirne la posizione nel fermento intellettuale del marxismo polacco, in quel periodo alla confusa ricerca di un'alternativa, adeguata alle problematiche nazionali, al determinismo positivista fatto proprio dalla socialdemocrazia tedesca o, in Russia, dal gruppo di Plechanov.

La « filosofia del lavoro » brzozowskiana — scrive Walicki — « precorre alcune idee del giovane Lukàcs (la critica al marxismo della II Internazionale, la negazione di una dialettica della natura, il contrapporre Marx ad Engels) ma anche di Gramsci (la critica del naturalismo, il sottolineare le connessioni tra il marxismo ed il soggettivismo filosofico moderno) » (p. 478). Nonostante la discutibilità di talune sue interpretazioni — conclude Walicki — è soprattutto grazie a Brzozowski che il marxismo acquisisce diritto di cittadinanza nella cultura polacca. Tale lettura del pensiero di Brzozowski sacrifica necessariamente alcune fasi della sua evoluzione post-marxista successiva al 1906 e sottovaluta drasticamente l'importanza del suo incontro con la cultura inglese e col cattolicesimo modernista del cardinale John Henry Newman, del quale Brzozowski curò un'antologia degli scritti, apparsa postuma con una sua prefazione a Leopoli nel 1915.

Nonostante quanto affermato a p. 152 (« The decisive factor in the formation of Brzozowski's philosophy was not, in fact, his reading of one or another writer, but his own direct contact with life, with the events in which he participated or which he witnessed »), il libro della studiosa americana analizza in realtà le letture brzozowskiane di Sorel (cap. 4), Labriola e Croce (cap. 5), e naturalmente Vico (capp. 6, 7, 8), ma non si preoccupa affatto di ricordare le esperienze umane ed intellettuali da lui compiute in Italia alla sua formazione intellettuale, alle clamorose polemiche letterarie condotte in patria, al suo simpatizzare criticamente per il Partito Socialista Polacco (PPS), alla partecipazione al movimento rivoluzionario del 1905, nel corso del quale i comizi e le conferenze tenuti nelle principali città della Galizia gli conquistarono una popolarità immensa soprattutto fra i giovani intellettuali di sinistra. Coerente con tale impostazione è l'esposizione in forma narrativa, di cui Weintraub sottolinea giustamente i pregi stilistici, che si apre con il protagonista in viaggio, alla fine del 1905, da Leopoli a Nervi, in cerca di un clima che recasse sollievo alla sua tubercolosi, ma bisogna soprattutto di una distanza prospettica da non meglio precisate « persone ed eventi » (p. 23) della sua vita in patria, su cui ben poco ci dicono le frettolose pagine dell'introduzione (pp. 13-19). Nel rivedere per la stampa la propria tesi di dottorato l'autrice ha certamente sottovalutato la necessità di presentare nelle sue linee generali la figura di Brzozowski, ignota agli studiosi occidentali non attivi in campo slavistico, prima di delinearne la fase « italiana » o « vichiana ».

Il libro della Syska-Lamparska può dirsi articolato in tre sezioni. Nella prima, corrispondente ai tre capitoli iniziali, viene documentato con ricchezza di particolari l'incontro di Brzozowski con la cultura italiana, la sua lettura delle riviste più importanti dell'epoca e le sue frequentazioni fiorentine, dal Gabinetto Vieusseux alla Biblioteca Filosofica appena fondata (1906) e al Circolo di Filosofia creatovi due anni più tardi. Brzozowski si tenne costantemente aggiornato sul dibattito delle idee nel nostro paese e progettò a più

riprese, come attesta la sua corrispondenza, di por mano ad una poderosa raccolta di saggi che presentassero al lettore polacco l'evoluzione del pensiero nell'Italia moderna. Tali piani caddero nel nulla, né si concretizzarono le trattative avviate da Brzozowski per collaborazioni con «La Voce», «Il Marzocco» e la casa editrice Treves.

Una seconda sezione, in cui possiamo includere i capitoli quarto (*The Discovery of Vico via Sorel*) e quinto (*The Impact of Labriola and Croce*) ha il compito di delineare il contesto filosofico dell'incontro di Brzozowski con il pensiero vichiano. Nel 1904-1905, senza poter conoscere le opere giovanili di Marx, non ancora pubblicate, Brzozowski era approdato in Polonia a «un'interpretazione antideterministica, antimonetistica ed 'umanistica'» (p. 51) del pensiero marxiano che lo leggeva in significativa continuità — afferma la Lam-parska in polemica con la critica polacca — con il background della brzozowskiana «filosofia dell'atto»: Kant, Fichte, i neo-kantiani russi (Bulgakov e Berdjaev) ed austriaci (p. 50).

Nell'aprile 1906, raccogliendo probabilmente uno spunto soreliano, Brzozowski intraprende la lettura della *Scienza Nuova*; a quella data doveva essergli nota almeno l'interpretazione di Vico in chiave positivista divulgata in Polonia a partire dal 1901 da Kazimierz Kelles-Krauz (1872-1905). L'entusiasmo del filosofo polacco si accresce man mano che la lettura del capolavoro vichiano gli fornisce conferme alle intuizioni maturate nel corso dei suoi studi su Kant. Aggiornandosi sulla critica filosofica italiana più recente, Brzozowski si convince nel contempo di come persino in Italia Vico non sia adeguatamente conosciuto e apprezzato (pp. 106-107).

Nella ricezione vichiana di Brzozowski vengono ad incrociarsi l'influenza degli scritti di Antonio Labriola, con l'attenzione privilegiata da questi accordata al ruolo della creatività nella storia e all'attivismo gnoseologico, e quella di Sorel, che segnala a Brzozowski l'importanza degli elementi psicologici e dell'irrazionale nella storia (p. 101). Contemporaneamente Brzozowski legge anche Croce, del quale lo affascina non solo l'elaborazione filosofica, ma anche l'attività di critico (p. 106). Da attento lettore de «La Critica» (p. 109), egli fu di certo a conoscenza anche degli sviluppi della reinterpretazione crociana del pensiero vichiano che approderà nel 1911 alla pubblicazione de *La filosofia di G. B. Vico*.

Il saggio di Brzozowski su Vico, cui è dedicato il sesto capitolo (ne rimangono, alla Biblioteca Nazionale di Varsavia solo alcuni frammenti dell'antologia tradotti dallo stesso Brzozowski) forniva verosimilmente un'interpretazione cattolicheggiante del filosofo napoletano, interpretato in parallelo con il cardinale Newman. Da «nostro antenato in Marx», come Brzozowski lo aveva definito all'epoca della sua lettura di Labriola, Vico sarebbe per lui divenuto in questa fase, ipotizza la studiosa americana, «il precursore della teoria newmaniana dell'evoluzione del Cristianesimo» (p. 125). Essendo andato perduto lo studio monografico a lui dedicato l'autrice tenta nel settimo capitolo di delineare la ricezione brzozowskiana di Vico passando in rassegna i numerosi accenni al filosofo napoletano sparsi nell'opera del polacco.

Nel saggio *Przyroda i poznanie (Natura e conoscenza, 1907)* vengono ripresi più volte, osserva la studiosa americana, temi della filosofia di Vico, ma anche di Bruno e Campanella. Brzozowski vi afferma tra l'altro che «la teoria della conoscenza può essere concepita solo come parte di una teoria generale dell'agire umano e in collegamento con essa». Infatti «l'uomo non conosce il mondo già fatto, già esistente, ma crea il proprio mondo... pertanto il pensiero che ne ha guidato l'agire è autentico e reale, poiché egli l'ha creato. L'uomo conosce solo se stesso e la realtà che permane di quanto è al

di fuori di noi, cioè il lavoro » (pp. 146-147). In questo passo, rileva la Syska-Lamparska, affiora l'eco del principio vichiano: « veri criterium est id ipsum fecisse ».

L'ottavo ed ultimo capitolo *The criterion of Law: Vico in Brzozowski's Literary Criticism* analizza l'evoluzione della nozione del diritto nel pensiero di Brzozowski. Il punto di partenza della sua elaborazione è la riflessione sul ruolo del diritto in una società socialista, un diritto che sulla scia di Sorel è visto come il prodotto di un movimento indipendente di produttori (p. 161). Brzozowski approderà nell'ultima stesura di *Legenda Młodej Polski* a negare la visione di un diritto classista per esaltare il ruolo del diritto romano e del « senso del diritto » come principio informatore dell'identità culturale italiana. In tale discussione il filosofo polacco attinge largamente a temi della filosofia di Giannone e Vico.

Il ruolo attivo dell'uomo nella storia può venir interpretato come quello del « creatore di leggi, costruttore dell'edificio sociale » (p. 162). Tale attività normopoietica è vista in stretto collegamento con le differenti tradizioni nazionali. E questo un discorso che può essere agevolmente trasferito al piano della storia letteraria e culturale, come attesta il lavoro critico di Carducci e di De Sanctis dai quali, scrive la Syska-Lamparska, Brzozowski apprende ad operare « in senso giuridico » nel campo della letteratura (p. 167). Di De Sanctis il polacco apprezzò in particolare le riflessioni sul « senso della legge » degli scrittori italiani ed il concetto di « scrittore-legislatore », che applicò, nella propria analisi della letteratura polacca, a scrittori come Wyspianski, Zeromski, Kasproicz e Przybyszewski, distruttori di forme espressive antiquate e produttori, attraverso la propria rivolta iconoclasta, di nuove norme letterarie, di più adeguate forme di espressione della coscienza nazionale. L'analisi, di estremo interesse, degli spunti desanctisiani presenti nella critica letteraria di Brzozowski è purtroppo solo accennata.

Le pagine conclusive (pp. 174-181) del libro della Syska-Lamparska ci informano, anche qui attraverso rapidi accenni, sul lavoro di Brzozowski come critico letterario, che trovò la sua sintesi più compiuta in *Legenda Młodej Polski* (*La leggenda della « Giovane Polonia »*, Lwow, 1910). Questo studio, che costituisce la « summa » dell'opera brzozowskiana si prefigge il compito non solo di valutare complessivamente la produzione letteraria della « Giovane Polonia », il movimento che domina la cultura polacca tra Otto e Novecento, ma anche di tracciare un bilancio, da una prospettiva polacca, della cultura europea a partire dall'epoca del Romanticismo.

La lettura del libro della Syska-Lamparska, stimolante nel suo approccio innovativo all'opera di Stanislaw Brzozowski, suscita alcuni interrogativi che vanno al di là dei limiti che la studiosa americana si era prefissa. Sarebbe interessante verificare quale successo sia arriso, nella Polonia del primo Novecento, alla lettura brzozowskiana di Vico e in che modo essa possa essersi intrecciata con la lettura positivista di Kazimierz Kelles-Krauz. Brzozowski, rileva inoltre Weintraub nella prefazione, non fu l'unico tra gli esponenti della « Giovane Polonia » ad avvertire il fascino della cultura italiana; viene da chiedersi se e in qual misura, dopo la sua prematura scomparsa avvenuta nel 1911, il dialogo tra la cultura polacca e quella filosofica e letteraria italiana del primo '900 sia influenzato dalle annotazioni sull'Italia, penetranti ma necessariamente sintetiche, incluse ne *La leggenda della Giovane Polonia*. C'è dunque da augurarsi che Rena Syska-Lamparska, che lavora attualmente ad un'edizione critica dei frammenti del libro brzozowskiano su Giambattista Vico, prosegua i propri studi che lasciano intravedere sviluppi di grande interesse.

«New Vico Studies», III (1985), pp. XI-252.

Già nella sua più spessa mole, il terzo fascicolo dei «New Vico Studies» testimonia dell'irrobustirsi dell'iniziativa fortemente voluta, in particolare, da Giorgio Tagliacozzo e Donald Phillip Verene.

Nel rinnovare il sincero compiacimento per essa già espresso recensendo in questo «Bollettino» i primi due fascicoli della rivista, chi scrive non può che confermare anche le impressioni allora espresse — con attitudine del tutto dialogicamente problematica — circa le finalità e i metodi che improntano un disegno di operazione culturale non poco ambizioso. Il disegno, cioè, di dare vita a una rivista — rappresentativa di una ben più vasta linea culturale — impegnata, nel nome di Vico, nell'arduo sforzo di contrastare gli orientamenti scientifici e logicistici, a lungo fortemente egemoni nella vita intellettuale americana, in uno con la tendenza a far divenire la frammentazione epistemologica di saperi tecnicamente parcellizzati l'irrevocabile destino del mondo contemporaneo. Un disegno che, a mio avviso, può soffrire dell'irrisolta (e scarsamente tematizzata) tensione tra una preziosa riscoperta della «storia», della intima e costitutiva storicità dei processi conoscitivi e dei saperi dell'uomo e, viceversa, una rischiosa (e probabilmente più tenace) tendenza — inscritta nella pressante volontà della costante attualizzazione di Vico — a convertire l'interesse per lo storico in quello per il metastorico, facile ad approdare, a trascorrere nell'antistorico. Non è un caso, perciò, che la maggior parte dei contributi di questo fascicolo sia dedicata a una serie di paralleli tra Vico e le più svariate tematiche (la tradizione rabbinica o la storiografia novecentesca sulle mentalità collettive) o figure intellettuali (da Cassirer alla Langer, a Fryc, Hintikka o Bakhtin).

Il fascicolo si apre con la continuazione, da parte di Giorgio Tagliacozzo, *Toward a History of Recent Anglo-American Vico Scholarship, Part III: 1974-77*, dell'accurata ricognizione, avviata nei fascicoli precedenti, della letteratura critica che ha investito Vico o tematiche «vichiane» nella cultura di lingua inglese. L'utilità del suo lavoro si rivela nell'attenzione accordata sia a episodi minori, ma più di una volta non trascurabili, della recente fortuna di Vico in ambiti di ricerca e testi molto diversi, sia alla ricostruzione dei dibattiti suscitati dalle opere più influenti: negli anni considerati, ad esempio, caddero noti lavori del Pompa e del Berlin e apparvero i primi più rilevanti frutti della grande passione, anche «organizzativa», con la quale il Tagliacozzo e il Verene hanno segnato la ripresa degli studi vichiani degli ultimi anni, *Vico and Contemporary Thought* e *Giambattista Vico's Science of Humanity*.

Un appello appassionato al senso, innanzitutto etico, dell'«altro» che viene dalla storia, dell'«altro» come «altri» (la storia è il luogo assieme dell'«alterità» e dell'«altrità», si potrebbe aggiungere) si può cogliere nelle conclusioni dell'intervento di James Engell, *Leading Out Into the World: Vico's New Education*. L'autore vi sostiene l'enorme importanza odierna, ai fini di un nuovo progetto educativo, alternativo all'approccio educativo di tipo tecnico, del disegno vichiano di una «umanizzazione della conoscenza», con finalità etiche, sociali, che possa contare su di un'educazione della «imagination», di quella attività fantastica della mente creativamente intuitiva, «metaforica», che non dovrebbe mai essere soffocata anche nelle età mature degli uomini e dell'umanità, quale il migliore antidoto nei confronti di ogni forma di «obiettivismo» scientifico, epistemologico.

Lo scritto si conclude perciò rivendicando a Vico il ruolo di un sicuro «punto di partenza» per una rinnovata educazione umanistica, una «modern

liberal education», che unisca una mai spenta curiosità per la comprensione di ciò che sorpassa le angustie dei particolarismi conoscitivi alla forza morale di un'apertura verso il mondo, la storia, valicando i limiti di un rinserramento in quella «solitudine» da Vico intravista come la rinnovata barbarie del mondo moderno. Appellandosi alla «pietà» umana, Vico insegna che si esce da un destino di separatezza comunicando con gli altri, e dunque innanzitutto ripercorrendo ciò che definivo l'«altrità» (o «altruità») della storia, scoprendo in questa uomini e società diverse in un'aspirazione a un comune destino di umanità (perciò — aggiunge l'Engell — pensato da Vico anche nei termini di una «fede» in un'accomunante provvidenzialità...).

Il richiamo vichiano alla storia viene ripreso anche da Emanuele Rivero, *History as Metascience: A Vichian Cue to the Understanding of the Nature and Development of Sciences*, soprattutto ai fini di pervenire a una più solida fondazione — appunto di carattere «storico», «operativo» e «sociale», invece che meramente logico — del discorso epistemologico, secondo una linea critica già dall'autore avanzata in precedenti suoi interventi.

In una simile prospettiva, si tratta di riprendere il progetto vichiano della storia come «metascienza». Infatti «la scienza nuova scoperta da Vico era una filosofia della storia, o una storia filosofica, che aveva come scopo di descrivere la struttura generale dello sviluppo delle nazioni e di chiarificare sia la tendenza storica propria di ciascuna nazione sia l'origine e lo sviluppo delle scienze» (p. 50). Con il presente contributo Rivero intende appunto sottolineare i lineamenti principali di una tale metascienza alla luce delle nuove conoscenze accumulate in campi del sapere (archeologia, antropologia, etnologia, sociologia, storia, filologia) rispetto ai quali Vico evidentemente soffriva dei limiti della cultura del suo tempo.

Questa opera preliminare di messa in luce delle note fondamentali di tale riflessione storica sulle strutture ricorrenti dello sviluppo dei saperi e delle istituzioni degli uomini, si esplica in alcune pagine chiare ed efficaci, in particolare laddove l'autore rammenta opportunamente che in Vico sono le «nazioni», e non i singoli uomini o l'umanità intesa come un tutto, ad essere gli effettivi attori del corso storico. Il fatto che le «nazioni» — intese come sistemi culturali aperti (le cui caratteristiche derivano dal gioco e dalla penetrazione di fattori naturali e soprattutto culturali, e dall'eventuale impatto con altri sistemi culturali) — siano i reali soggetti del corso storico concorre a fare di questo un processo non lineare, ma al contrario plurale e drammaticamente aperto, secondo i caratteri di uno storicismo molto lontano da quello di impronta hegeliana. Allo stesso tempo la connessione costante individuata da Vico tra i diversi fattori di un sistema culturale (strutture e istituzioni economiche, sociali, politiche, giuridiche, o forme simboliche e linguistiche, credenze, saperi, etc.) consente di pervenire a quella fondazione storica, operativa, del discorso epistemologico — come si accennava — ha in precedenti suoi scritti collocato in una linea che vedrebbe tra i suoi più significativi rappresentanti odierni teorici quali Lakatos o Feyerabend.

Ancora alla «storia», alla storia della ragione, e anche qui con l'occhio ad alcuni esiti del pensiero contemporaneo, volge in effetti il suo sguardo Stephen H. Daniel, *Vico on Mythic Figuration as Prerequisite for Philosophic Literacy*. Per il Daniel — autore anche di un recente breve contributo su *The Philosophy of Ingenuity: Vico on Proto-Philosophy*, apparso su «Philosophy and Rhetoric» — l'importanza della meditazione vichiana sulle forme mitiche del pensiero sta soprattutto nell'indicazione di un rapporto di continuità e di rinvio tra la dimensione mitica e quella razionale, o quella filosofica, del pensiero. Ciò non significa, naturalmente, che la prima non sia dotata di una sua

peculiare individualità, di quella « logica della compenetrazione », si potrebbe dire, tra « soggetto » e « oggetto », « uomo » e « natura », entro cui si collocano, come sappiamo, le specifiche concezioni mitiche della « causalità », etc. In tale orizzonte di pensiero, in particolare, l'immediato contatto con il mondo si esprime nella necessità che il significato di ogni concetto non possa essere separato dalla sua espressione sotto forma di una figura, mentre invece il passaggio a forme simboliche dotate di maggiore potere di universalizzazione segna la lacerazione tra l'immediata adesione al « certo », di un universo insuscettibile di un discorso sulla sua « falsità », e il « vero » di un discorso freddamente razionale. Ma la prospettiva vichiana — afferma l'autore — non svalutando né separando le creative capacità intuitive originarie dell'uomo, suggerisce di riaccedere sempre ad esse come a ciò che costituisce non soltanto la genesi, ma anche il patrimonio mai esaurito di quella razionalità critica che rischia di smarrire ciò che l'ha costituita e ancora la innerva.

La serie dei contributi esplicitamente devoluti a mettere in parallelo Vico e diversi temi e autori da lui più o meno distanti si apre con il saggio di Patrick H. Hutton (studioso anch'egli non nuovo ad interessi vichiani) su *Vico's Significance for the New Cultural History*. L'attitudine a fare di Vico un « precursore » pressoché « universale » spinge lo Hutton a esercitarsi in un confronto tra il pensatore napoletano e gli storici contemporanei delle mentalità collettive con modalità che appaiono in verità discutibili. Non che — adeguatamente chiarite tutte le differenze — Vico non possa essere ricordato, ripensato, a proposito del maturare nella cultura novecentesca di un'attenzione nuova ai fenomeni delle mentalità e sensibilità collettive, in riferimento a una coerente concezione dello sviluppo delle forme « culturali » umane e più in genere del mutamento storico (e quindi anche dei modelli culturali 'bassi' e operanti nel lungo periodo). Ma, in primo luogo, è possibile che ciò debba comportare ancora una volta la ricorrente minaccia di isolarlo daccapo nella solitudine di un geniale incompreso nel suo tempo, destinato a trovare giustizia solo dopo due secoli (diventando il fondatore della legittimità di discipline e saperi nel frattempo cresciuti e maturati senza di lui...), quando poi proprio nel suo secolo — per restare al caso nostro — e non solo ad opera del presunto « controilluminismo » vichiano, veniva maturando una storiografia attenta alla storia della civiltà, spesso allargata alla più ampia storia della cultura, per non parlare dei non casuali esordi dell'antropologia culturale, dell'etnologia, delle scienze della società? E, d'altra parte, è possibile che un ripensamento sul ruolo di Vico nella complessa traccia di una storia della cultura, delle mentalità collettive, etc., debba passare per una comparazione minuta tra le sue posizioni e quelle di Huizinga, Febvre, Mandrou, Elias, Foucault e... Ginzburg (e della cosmologia di Menocchio, il protagonista de *Il formaggio e i vermi*, « un poeta nel senso vichiano » [p. 81])?

Sorpassando il ruolo di antecedente di svariate tendenze che avrebbero sfidato la triste natura cartesianamente scientificistica, intellettualistica, della più parte del pensiero moderno, Vico diviene un'alternativa radicale, ancora una volta solitaria, anche alla scissione del *Logos* che avrebbe caratterizzato in profondità le più diffuse espressioni del pensiero occidentale nella prospettiva critica di José Faur, *The Splitting of the Logos: Some Remarks on Vico and Rabbinic Tradition*.

Tale scissione si sarebbe verificata con la rottura dell'unità del *Logos*, conflittualmente separato tra una vittoriosa « filosofia », luogo dell'universalità dell'idea ormai svincolata dal legame con la parola, e una nuova « retorica » (nella quale rientrerebbe la sua formulazione aristotelica) quale insieme delle tecniche rivolte a controllare e dirigere strumentalmente la dimensione affet-

tiva degli uomini. La direzione del pensiero occidentale, e segnatamente la visione meccanicistica della natura come una freddamente oggettiva entità ontologica, sarebbe racchiusa in quella rottura originaria. La diagnosi, non nuova, manifesta i suoi elementi di novità, ma anche di maggiore discutibilità, nella indicazione, piuttosto generica, della resistenza che a tale egemonica linea di pensiero avrebbero offerto la tradizione giuridica e retorica romana e quindi la solitaria alternativa concettuale elaborata da Vico sulle sue tracce. In ciò, sia la tradizione romana (per la centralità assegnata al diritto), sia Vico (per l'idea dell'unità delle conoscenze, per la concezione del carattere costruttivo della verità, per la stessa idea di provvidenza), presenterebbero elementi di affinità considerevoli nei confronti della vera alternativa al pensiero occidentale, quella offerta dalla « tradizione rabbinica ». La scissione del *Logos* — sostiene il Faur — non si è infatti verificata in essa, e nell'ebraismo in genere (che forse varrebbe la pena di articolare nella pluralità delle tendenze e degli esiti, e degli scambi anche fitti con altre tradizioni, a loro volta da ricostruire con categorie meno onnicomprensive). Da un lato la parola di Dio viene trasmessa come legge; dall'altro la scrittura di un Dio che non cessa mai di essere parola oggetto di un compito ermeneutico (tanto che la stessa natura non cessa mai di essere un suo libro, un universo « semiologico »), invita a un'inesausta interpretazione che è libera (almeno a certi livelli del sapere rabbinico) generazione di senso, e non tecnica di reperimento di significati oggettivi secondo rigorosi canoni critici.

Questa problematica è sicuramente di grande momento per il pensiero contemporaneo, così attento ai grandi problemi dell'ermeneutica, e perciò non a caso anche incline a perlustrarne alcuni percorsi affidandosi alla guida delle « domande » di talune delle voci più profonde della cultura ebraica odierna. Ma è utile, a tal fine, cercare di ricomprendere la storia entro poche e secche categorie storiografiche e coppie concettuali e individuare assai vaghe affinità tra Vico e orizzonti concettuali così diversi dal suo?

Qui alla base probabilmente v'è un nodo critico irrisolto, neppure sufficientemente tematizzato, circa i caratteri della riflessione vichiana, che riemerge assai spesso allorché si viene a contatto con le proposte critiche in chiave « vichiana » avanzate prevalentemente sull'altra sponda dell'Atlantico, un nodo sul quale è forse opportuno soffermarsi un po' più a lungo. È indubbio che le « scoperte » maggiormente audaci e coinvolgenti che Vico produsse appaiono quelle attinenti all'orizzonte della « fantasia », del « mito », del « primitivo ». Ma ciò non significa che la riflessione vichiana non organizzò tali problemi e materiali entro un quadro e un ideale del sapere attinti per aspetti rilevanti dal pensiero razionalistico moderno e, in più di un caso, secondo chiare movenze « pre-illuministiche ». Vico non è sicuramente un « razionalista », ma non perché sia un « anti-razionalista », piuttosto perché può essere per diversi rispetti considerato un « post-razionalista ». Senza questo punto il suo pensiero non si capirebbe, anzi non ci sarebbe stato. Ciò significa anche che non appare corretto chiedere a Vico di farsi nume tutelare di tradizioni altre dalle sue, come in questo caso quella testimonianza dalla « tradizione rabbinica ». In questa la compenetrazione tra divinità, parola e mondo pone il problema di un vincolo nascosto proprio con quella logica del pensiero mitico (e con una certa idea di una verità da ricercare sempre perché in fondo proveniente da un'oscura radice teologica-ontologica che la dona) che Vico in fondo volentieri vedeva declinare nei tempi « illuminati » della sua età da lui tanto celebrati (pur se non cancellata nella generosa vena originaria circolante nel fondo delle attività conoscitive umane). Erano i tempi in cui la moderna ragione critica operava anche nelle corrosive pagine di Voltaire, e appare oggi assai ingeneroso,

oltre che assai perico- so, attribuire a Vico l'esclusiva rappresentanza di una « visione di pluralismo culturale e tolleranza » (p. 100) verso minoranze quale quella ebraica, contrapponendolo a Voltaire e alla coscienza laica dell'illuminismo europeo. Su ciò vi sarebbe altro da aggiungere; ma forse qui è piuttosto il caso di concludere con un invito al Faur a riprendere in modo più determinato il problema sollevato, affrontando uno studio accurato, per il quale non gli mancano dottrina e intelligenza critica, dell'influenza esercitata da Vico su pensatori ottocenteschi come Elia Benamozegh, tema sul quale le poche notizie che anche ora ci fornisce appaiono di grande interesse e degne di essere seguite da indagini approfondite.

Il primo degli articoli che raffrontano Vico a personalità intellettuali novecentesche è quello dedicato da Donald Phillip Verene a *Vico's Influence on Cassirer*. L'autore vi effettua una accurata, utile ricognizione delle citazioni e dei riferimenti a Vico in tutta la produzione di Cassirer, chiedendosi poi quali furono le costanti dell'immagine che del pensatore napoletano egli ebbe, quale fu l'influenza dell'autore della *Scienza nuova* sulla filosofia delle forme simboliche, quali infine le differenze rilevabili tra il pensiero dell'uno e dell'altro. Se — risponde il Verene, rifacendosi a noti suoi ripetuti interventi su tale ambito tematico — Cassirer scorse in Vico il fondatore delle *Geisteswissenschaften* e della filosofia del mito, in un'età nella quale, in questa prospettiva, può essere connesso soltanto a Leibniz da una parte e a Herder dall'altra, per il resto un'influenza su di lui della visione vichiana del fondamento « fantastico » della cultura, pure avvertibile, era tuttavia limitata dalla prospettiva « idealistica » entro la quale, a giudizio del Verene, Cassirer elaborò la sua teoria del simbolo.

David W. Black, *The Vichian Elements in Susanne Langer's Thought*, muove da domande meno pertinenti di quelle avanzate dal Verene a proposito di Cassirer, chiedendosi — pur nella consapevolezza del dichiarato disinteresse della Langer anche per un semplice approccio conoscitivo a Vico — se l'opera della prima possa dirsi in qualche modo « vichiana », ed eventualmente in quale misura. La ricognizione e individuazione di « Vichian accents », « Vichian themes » e « Vichian conclusions », pur nella presenza di « non-Vichian characteristics », non può non condurre alla poco « Vichian conclusion » che « se Vico avesse scritto un trattato sistematico di estetica e avesse potuto servirsi di un linguaggio tecnico contemporaneo, probabilmente avrebbe scritto qualcosa di simile a *Feeling and Form* » (p. 116)...

Timothy Bahti, *Vico and Frye: A Note*, riscontra più legittime ragioni per riflettere attorno a Vico e al critico letterario contemporaneo. E non soltanto per le ammissioni che di recente questi è venuto facendo circa l'importanza del pensiero del primo sul suo lavoro teorico e critico; e neppure tanto perché in questo Northrop Frye ha in qualche modo riproposto le nozioni vichiane di diverse « età » (divenute « fasi ») del linguaggio; quanto soprattutto per la singolare forza con la quale l'autore di *Anatomy of Criticism* ha riproposto come una costante del suo pensiero la teoria dei cicli entro cui situa le fasi del linguaggio o del discorso letterario. Quanto poi sia fedele allo spirito della riflessione vichiana lo sforzo di Frye di « logicizzare » tutti gli eventi considerati alla luce di una generale ipotesi sistematica e di una rigida griglia classificatoria, è problema da non sciogliere qui, e al quale del resto non mancano di alludere le pagine del contributo in questione (e sul quale chi scrive avanzò qualche osservazione occupandosi su questa rivista di un lavoro di Hayden White che risentiva in proposito di echi di Frye).

Horst Steinke, *Hintikka and Vico: An Update on Contemporary Logic*, mette invece a confronto con Vico le principali linee della ricerca logica di

Jaakko Hintikka, a partire da un esplicito riferimento che questi fa al pensiero del filosofo napoletano laddove ne discute il principio del *verum-factum*, sostenendo il carattere persistentemente ambiguo della distinzione tra le conoscenze pertinenti al mondo fisico e quelle relative al mondo sociale prodotto dall'uomo. Già a questo proposito rileva l'autore, si manifesta da parte di Hintikka quell'interesse per la dimensione creativa e processuale delle costruzioni conoscitive umane e per l'elemento della problematica apertura al reale che caratterizzano la sua teorizzazione delle procedure conoscitive e logiche in chiave, ad esempio, di « game of seeking and finding » o di « possible-worlds semantics », e che rendono possibile un rapporto di complementarità-affinità tra la sua riflessione filosofico-logica e quella vichiana.

Hwa Yol Jung, *Vico and Bakhtin: A Prolegomenon to Any Future Comparison*, raffronta infine il filosofo italiano e il teorico della letteratura russo sui terreni della filosofia del linguaggio (centro dell'antropologia filosofica dei due autori e luogo di riflessione sulla stretta compenetrazione tra linguaggio e corpo); della genealogia del sociale (la concezione della natura linguistico-dialogica dell'umano muove ambedue verso una « logica della correlazione », che non prevede, ad es. nel linguaggio del mito, una dimensione categoriale del pensiero che ne consumi ed espella gli elementi di insopprimibile alterità); della epistemologia delle scienze umane (caratterizzata in ambedue dall'opposizione allo scientismo, sulla base di un'affine distinzione tra scienze della natura e scienze umane).

Il confronto tra « sorprendenti » affini interessi ed esiti teorici di personalità intellettuali sviluppatesi indipendentemente l'una dall'altra trova la sua legittimazione, ad avviso dell'autore, proprio nel principio vichiano secondo il quale — come detta la traduzione inglese del par. 144 della *Scienza nuova del 1744* — « Uniform ideas originating among entire peoples unknown to each other must have a common ground of truth ». Ma è evidente che Vico si riferiva dichiaratamente al problema delle « uniformità » rilevabili tra le civiltà di « nazioni » separate le une dalle altre. Le « uniformità » tra la riflessione vichiana e quella degli autori più svariati della nostra contemporaneità, invece, appartengono ormai allo stesso (pur se non del tutto omogeneo, naturalmente) orizzonte di un'unica « nazione » culturale. Entro di questo, allora, esse da un lato in molti casi appaiono ben poco « sorprendenti » (e di per sé non testimoniatrici del « vero »), in quanto, ad esempio, riportabili a diffuse espressioni di quegli orientamenti antiscientistici ai quali guardano con particolare interesse gli studiosi di « New Vico Studies » (nel caso degli ambienti frequentati da Bakhtin è appunto documentabile una significativa presenza di Cassirer); dall'altro debbono essere perciò il più possibile contestualizzate, in fedeltà all'altissima lezione « storicistica » che costituisce il legato più prezioso lasciato da Vico alla contemporaneità.

Che il discorso storiografico su Vico possa divenire veicolo — forse meglio che la ricognizione del catalogo delle affinità con pensatori contemporanei — anche di una riflessione che investa problemi teorici del presente (in questo caso la teoria etica contemporanea) è mostrato dalle pagine, che qui in ultimo si prendono in esame, di Nancy S. Struever, *Rhetoric and Philosophy in Vichian Inquiry*.

Facendo interagire la lettura dei due recenti libri di B. William, *Ethics and the Limits of Philosophy* e di M. Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, tali pagine costituiscono in effetti una critica assai serrata alle tesi sostenute in questo secondo lavoro. Ad esso — che comunque credo resti un episodio significativo della più recente letteratura critica su Vico in lingua inglese — la Struever, sulla scorta della sua nota competenza di studiosa del

pensiero rinascimentale, rimprovera innanzitutto un'assai carente ricostruzione e visione della storia della retorica, e in particolare appunto di quella dell'età del Rinascimento. La vicinanza alle tendenze critiche del Kristeller e del Baron, nonché del Rice, contribuirebbero poi a una delineazione riduttiva ed erronea del rapporto tra la retorica umanistica e il pensiero di Vico. L'indubbia continuità di questo rispetto alla prima verrebbe infatti appiattita in una ripresa del filone retorico-pedagogico maggiormente intriso di intellettualismo ottimistico, e quindi volontarismo pedagogico, che il lucido autore della *Scienza nuova* sostituì invece — nota la Struever — con una complessa e realistica visione delle tortuosità delle situazioni storiche e dei rapporti tra volere e agire. La Struever rovescia così le tesi del Mooney, sostenendo per un verso che va nettamente separato il Vico teorico di una retorica 'pedagogica' dallo spregiudicato analista della vita sociale e storica (in ciò piuttosto discepolo di Machiavelli e Montaigne che degli umanisti « ciceroniani » cari alla scuola del Baron), per altro verso, invece, che anche il caso di Vico induce a scorgere la cooperazione, o compenetrazione, piuttosto che il conflitto, o la separazione, nella storia congiunta di retorica e filosofia.

Non è il caso di intervenire in questa sede sull'argomento se non per segnalare, oltre che la fondatezza di più di un argomentato rilievo della Struever, anche l'elemento che diversi dei punti in discussione otterrebbero probabilmente migliore luce dall'essere studiati secondo un approccio al pensiero di Vico maggiormente diacronico (e che non dimentichi come la non dismessa funzione « pedagogica » dei sapienti-retori resti in sostanza limitata, nella *Scienza nuova*, ai tempi « illuminati » contemporanei a Vico).

Per tale carattere di ampia e franca discussione critica di un lavoro storiografico (pur con l'assunzione parziale di un taglio « attualizzante » attraverso il ricorrente confronto con il libro del Williams), ho ritenuto di presentare per ultimo questo contributo, facendogli in qualche modo adempiere alla funzione di passaggio alla ricca, assai preziosa, sezione di « Reviews and Abstracts » che corredata anche questo fascicolo di « New Vico Studies ». Ad essa seguono due ulteriori, più brevi, sezioni di « Reports » e « Bibliography ». Questa ultima (compilata da Anna Nelli) è un utile supplemento alla *Bibliography of Vico in English 1884-1984* curata da G. Tagliacozzo, D. Ph. Verene e V. Rumble.

ENRICO NUZZO

ANTONIO VERRI, *Presenza di Vico. Confronti e paralleli*, Lecce, Milella, 1986, pp. 249; WILLIAM WARBURTON, *Scrittura e civiltà. Saggio sui geroglifici egiziani*, a cura di A. Verri, Ravenna, Longo Editore, 1986, pp. 171.

La grande passione per Vico nutrita da Antonio Verri è ben nota agli studiosi di cose vichiane, e particolarmente ai lettori di questo « Bollettino », sul quale egli ha pubblicato diversi suoi significativi contributi, e sul quale si è cercato di seguire i frutti della sua assidua operosità sul terreno degli studi sul pensatore napoletano o a questi comunque facenti riferimento. Infatti, la passione vichiana di Verri non anima soltanto le sue numerose pagine sulla fortuna sette-ottocentesca di Vico e sulla letteratura critica odierna a lui pertinente, ma informa le sue ricerche maggiormente impegnative attorno ad autori settecenteschi dalle tematiche spiccatamente « vichiane ». Rousseau, Bonboddo, Warburton — oggetto delle più consistenti indagini di Antonio Verri — sono pensatori che si affaticarono, come Vico, attorno alle questioni

delle espressioni comunicative, linguistiche, culturali, di mondi primitivi o arcaicamente distanti dalle compiute forme della civiltà moderna: pensatori per i quali, quindi, continua a risultare storiograficamente legittimo porsi nella prospettiva critica di un confronto non esteriore tra le loro posizioni e quelle di Vico.

Anche le ultime fatiche del Verri rispondono a questo articolarsi della sua passione vichiana. Il libro *Presenza di Vico* anzi lo rappresenta visibilmente nella stessa struttura compositiva. La prima parte, infatti, dedicata alla « Presenza di Vico », presenta gli ultimi risultati dell'opera di documentazione sugli sviluppi della letteratura critica su Vico che l'autore persegue con costanza da almeno un ventennio (e che la *Premessa* si incarica di ricordare nei suoi salienti contributi), nel mentre la seconda, « Confronti e paralleli », raccoglie appunto quattro contributi destinati ad altrettante comparazioni tra Vico e Rousseau, Warburton, Monboddo e Michelet. Di questi i primi tre (*Vico e Rousseau filosofi del linguaggio*, *Vico e Monboddo* e *Vico e Warburton*) sono già apparsi su questo « Bollettino », mentre il quarto, *Vico e Michelet* — come indica la *Premessa* — è inedito. Pure gli scritti che figurano nella prima parte non risultano del tutto nuovi: infatti il secondo di essi, *Studi vichiani. 1968-85*, riproduce in sostanza il terzo già pubblicato, con il titolo *Vico oggi*, in « Quaderno filosofico », 1984, 10-11, pp. 119-154). Essi vengono comunque ora disposti organicamente, opportunamente introdotti, come chiusi da « Considerazioni finali ».

Il filo che lega questi ultimi contributi era già chiaramente visibile nel libro del 1979 su *G. B. Vico nella cultura contemporanea* (che chi scrive ebbe occasione di recensire su questa rivista), come in altri successivi interventi dell'autore. Tale filo è quello che consente di esaminare gli studi vichiani degli ultimi venti anni circa alla luce della loro più generale, non nuova, partizione entro due principali « indirizzi » critici, che il Verri conviene di denominare l'uno « italiano », l'altro « straniero » (anche se prevalentemente « angloamericano », o « americano », come egli aggiunge). Questo criterio di organizzazione del discorso — pur non esente da qualche rischio di rigidità — è stato adottato anche da altri studiosi che hanno esaminato la fioritura di studi vichiani dei più recenti anni (molto meno, però, nell'ultimo, vasto, e come sempre estremamente accurato, fino ad essere « esauriente », lavoro di aggiornamento bibliografico e critico dovuto all'esperta, equilibrata, mano di Andrea Battistini, apparso nel 1986 nel volume collettaneo *G. Vico. Poesia, Logica, Religione*). A partire da esso, comunque, il Verri cerca di individuare le caratteristiche comuni, oltre che le differenze, che emergono dagli studi vichiani contemporanei: caratteristiche idonee a costituire un'immagine dell'ultimo Vico restituitoci dalla critica, se non nitida, senza ombre, almeno tratteggiata in modo che ne risaltino quei profili sui quali con maggiore interesse si è esercitata l'attenzione critica degli studiosi contemporanei. Rispetto a tale immagine, infine, il Verri non manca qua e là, con sommessata cautela, ma non senza esprimere sue ferme convinzioni, di fare venire alla luce le scelte critiche più congrue al suo personale gusto di interprete.

Interrogandosi sulla novità e fruttuosità delle indagini promosse entro i due principali orientamenti di cui si è detto, il Verri, dunque, ribadisce — in un assetto però problematico del discorso — la convinzione che la tendenza degli studi « stranieri », o « americani », presenti una nota di genuina e feconda freschezza assente nelle indagini, più rigorosamente filologiche, ma accademicamente compassate, di scuola « italiana ».

Verri ritiene infatti che la nostra storiografia a « un confronto con la contemporanea produzione straniera se rivela la nostra maggiore esperienza in

questo campo », tuttavia fa desiderare un « qualche soffio di rinnovamento che pur nello scompiglio che provoca, porta tuttavia sempre un'aria di freschezza » (p. 43).

Essa ha dato luogo a ricerche storiche e filologiche « sottili ed erudite, rivolte a dissodare gli aspetti più disparati del pensiero vichiano » e a tenere lontano questo « tanto da un suo presunto isolamento, quanto da fuorvianti accostamenti », ma a patto di una forte « settorialità » delle indagini che pone spesso « l'esigenza d'una sintesi che conferisca unità » a una « raccolta imponente di dati e di riflessioni » (p. 62, 45).

Viceversa l'altro indirizzo, alla cui promozione ha tanto contribuito il programma del Tagliacozzo di dare voce all'esigenza di ripensare e riproporre l'unità del sapere anche nel mondo contemporaneo, ha prodotto talvolta confronti e parallelismi che « possono apparire sforzati o storicamente poco giustificati », ma che « risultano sempre però fortemente stimolanti e ricchi di prospettive nuove », senza scadere a « vacua esercitazione accademica » o a « dilettantismo erudito » (pp. 47-48, 46).

Dietro infatti l'operazione critica che conduce a vedere in Vico — con espressioni già usate dal Tagliacozzo — « non il precursore ma il pioniere di molti modi di pensare del nostro tempo » di orientamento antiscientista, v'è l'« esigenza di natura teoretica » di cogliere, al di là dei « condizionamenti storici », « una comunanza o un contrasto di vedute » anche « fra pensatori di epoche diverse che si travagliano tuttavia intorno ai medesimi problemi » (pp. 64 e 66).

Non è facile reintervenire su un argomento sul quale è in qualche modo « in sua causa iudex » chi sia chiamato a discorrerne su questo « Bollettino »: cioè su una delle oggettivazioni maggiori (accanto alla collana di « Studi vichiani » e alla ardua impresa dell'edizione critica delle opere di Vico) dell'attività — che Pietro Piovani ha lasciato legata alla sua lezione di operoso rigore — di quel « Centro di Studi Vichiani » che costituirebbe quasi il polo istituzionale dell'« indirizzo italiano » (quando non « italo-napoletano ») nelle rappresentazioni degli studi vichiani che procedono appunto per tali grosse partizioni.

In verità, per cominciare, è sempre bene mai dimenticare che simili partizioni non possono che assolvere a una funzione al più classificatoria e non vanno eventualmente troppo irrigidite. Lo stesso « indirizzo straniero » (per non parlare di quello « italiano ») presenta posizioni critiche assai articolate, come del resto Verri non manca di rilevare, ad esempio anche in queste pagine ripercorrendo i testi del Pompa accanto a quelli del Berlin, del Pons, del Verene, o del Grassi. E a proposito di quest'ultimo, ad esempio — alla recente traduzione italiana della cui opera su *Heidegger e il problema dell'Umanesimo* il Verri ha dedicato anche una distesa recensione (segnalata in questo fascicolo nell'« Avvisatore Bibliografico ») è indispensabile, prendendo in esame la produzione critica « straniera » degli ultimi anni su Vico, tenere conto anche dei numerosi e validi contributi venuti dalla storiografia tedesca, e in una direzione ermeneutica per lo più diversa da quella tracciata dal Grassi.

E tuttavia Verri non ha torto in fondo nel riconoscere un certo tono, « spirito comune », da un lato nella produzione su Vico di impronta « americana », dall'altro nella produzione che si rifà a una « maniera » di studi più tradizionale, o, se si vuole, « accademica ». E non si ha neppure torto, probabilmente, nel paventare più in genere un pericolo di « freddezza », per così dire, nelle compassate tecniche di discorso di una ricerca « accademica » fedele al suo compito di estremo rigore, un pericolo di freddezza che chi cerca di fare

opera di indagine critica « scientifica », più di una volta, credo, ha avvertito, se non ha smesso di ripensare al senso non esteriore del proprio lavoro, al di là del problema della sua accoglienza nel concluso mondo della comunità degli studiosi e delle loro procedure di discorso e comunicazione.

Ma il problema allora — che sarebbe bene tematizzare dunque più apertamente e rendere oggetto primario di discussione — è quello, ancora una volta, del significato e delle funzioni della ricerca storiografica: se essa, in sostanza, debba e possa farsi più direttamente portatrice di determinate istanze del presente, o se debba accontentarsi della speranza di fruttificare nel presente magari per il solo fatto di contribuire a costituirne la memoria, senza la quale esso non potrebbe avere senso del futuro. Ma allora, a costituire l'identità del presente, senza cui non si dà progetto di intervento, apertura al futuro, non è detto che giovi maggiormente un passato tendenzialmente ricondotto, ridotto, al presente per farsi magari veicolo, arma, di lotte, anche culturali, che avrebbero probabilmente maggiori possibilità di vittoria se combattute « in proprio ». E siamo sicuri, infine, che il caldo afflato della ricerca simpatetica, annullando la distanza, l'« alterità » dell'« altrui » indagato, non ci impoverisca eticamente oltre che conoscitivamente, e in ultimo anche nel nostro interesse verso l'orizzonte additato da Vico, cioè la storia? Ciò detto, resta tuttavia la giustezza di un invito — a cui proprio la lezione vichiana richiama — a non disperdere le ragioni « civili » dell'indagine sulla storia dell'uomo, anche ad animarne magari la 'dimessa' pazienza di un lavoro storiografico che, d'altro canto, tante volte in verità ci accade di vedere sotto gli occhi inferiore a una minima misura di rigore e invece frettolosamente imprevistato...

Se Verri non nasconde il proprio apprezzamento per gli interventi meno preoccupati di vincolare la ricerca su Vico a criteri filologici di storicizzazione del suo pensiero, e più capaci invece di audace innovatività, egli si preoccupa anche, come si accennava — in conformità a un certo stile nel fondo « conciliatorio » del suo argomentare — di indicare i tratti comuni che emergerebbero dall'insieme degli studi vichiani odierni. Tali tratti a suo giudizio sono: « totale storicità della natura umana; scarso conto dei presupposti metafisici, che stanno alla base del suo pensiero; momento gnoseologico colto più nell'applicazione pratica e concreta della *Scienza nuova* che nella formulazione teoretica del *De Antiquissima*; accentuazione laica e immanentistica dell'operare della Provvidenza; rivendicazione del carattere pionieristico del suo pensiero nel campo delle discipline storiche, sociali ed estetiche; rivalutazione degli studi umanistici [...]; opposizione a scientismo e logicismo del suo e del nostro tempo; invito a considerare l'uomo nella pienezza delle sue capacità » conoscitive (p. 68; ma anche *passim*).

Forse taluni di questi tratti non sono poi tanto comuni alla più parte della storiografia contemporanea sul pensatore napoletano. Comunque mi pare senz'altro da valorizzare, in questo libro, l'opportuno appello alla cautela critica nei confronti degli orientamenti interpretativi che conducono a configurare alcuni di tali tratti degli studi vichiani. In particolare mi pare che Verri abbia pienamente ragione quando invita a non sottovalutare nella ricostruzione del pensiero di Vico il « momento metafisico », « la consistenza ontologica » della natura spirituale dell'uomo, o, anche, gli elementi di « continuità » tra il *De antiquissima* e la *Scienza nuova* (pp. 125, 129); altra convinzione dell'autore, peraltro espressa problematicamente, è che l'autore della *Scienza nuova* testimoni rilevanti tratti di arretratezza nell'informazione culturale accanto a elementi di grande novità (secondo la tesi cara a Paolo Rossi).

Più opinabili — a mio parere — sono invece altri lineamenti della per-

sonale lettura di Vico che emerge da queste come già da altre precedenti pagine di Verri. In particolare nello scritto inedito su *Vico e Michelet* che conclude il volume — ma che riprende tesi e argomentazioni già espresse dall'autore nel libro del 1984 su *Vico e Herder nella Francia della Restaurazione* — viene sostenuta una lettura della riflessione vichiana della storia (che sarebbe stata timorosa delle « forze dissolvitrici dell'intelletto » e pessimistica al punto di essere pervasa da uno « spirito quietistico, se non fatalistico »: cfr. pp. 231-232) che la divarica più del dovuto da quella del Michelet. E sia chiaro che mi pare del tutto condivisibile l'attitudine critica a marcare nettamente le differenze tra i caratteri della concezione vichiana della storia e quelli che venivano emergendo nella « filosofia della storia » micheletiana (quali « razionalismo e democraticismo, spirito polemico contro la fede tradizionale », « prometeico amore per la libertà », etc.: cfr. p. 235), pur all'interno di una ricostruzione critica che tende ad evidenziare come lo storico francese rimanesse in qualche modo fedele a una forte vocazione vichiana anche all'interno di una movimentata traiettoria di pensiero.

La stessa apprezzabile attitudine ha accompagnato altri confronti che Verri ha nel passato effettuato tra l'autore della *Scienza nuova* e svariati pensatori settecenteschi, perfino a rischio — ha sostenuto Gustavo Costa in un'attenta recensione dell'ultimo lavoro di Verri su Lord Monboddo — di sottovalutare gli elementi della presenza di Vico circolanti nella cultura scozzese settecentesca.

Tale atteggiamento consente comunque a Verri di impostare correttamente il tema del raffronto tra Vico e Warburton nell'ultima fatica da lui dedicata all'autore de *The Divine Legation of Moses*.

Si tratta, in questo caso, di un'opportuna iniziativa culturale. Il volume, infatti, aperto da un'ampia *Introduzione*, presenta la traduzione in italiano della sezione IV del libro IV della *Divine Legation of Moses Demonstrated*: in sostanza, cioè, quella parte dell'opera del fecondo scrittore di Newark che (dopo che già il libro I era stato oggetto della « libera » traduzione parafrastrica di E. de Silhouette, con il titolo *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique*) Léonard des Malpeines tradusse nel 1746 in francese, e in effetti sintetizzò e riscrisse, con l'eloquente titolo di *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*.

Fu una traduzione, come si sa, assai importante per i successivi sviluppi della riflessione sul linguaggio, e più in genere sulle origini della civiltà, in area francese (ché in effetti l'opera di Warburton che riscosse maggiore fortuna in Inghilterra fu *The Alliance between Church and State* del 1736), e il cui testo è bene anzi leggere direttamente quando si voglia studiare tali sviluppi. E a tal fine, difatti, da qualche anno soccorre in modo eccellente la bella edizione di tale *Essai* curata e annotata (con rinvii storico-filologici di encomiabile ricchezza) da P. Tort (Paris, 1978) e preceduta da due stimolanti saggi di J. Derrida, *Scribble (pouvoir/écrire)* e dello stesso P. Tort, *Transfigurations (archéologie du symbolique)*. Ma la traduzione dovuta a des Malpeines richiede poi allo studioso, per i suoi caratteri di incompletezza e arbitrarietà, anche un'opera di costante comparazione con l'originale. Anche questo ormai è più facilmente accessibile, da quando, dal 1978, dell'edizione di *The Works* (stampata per la prima volta in 7 volumi tra il 1788 e il 1794) si dispone di ben due riproduzioni anastatiche.

A tali opportunità di rilettura e ripensamento della produzione di Warburton si aggiunge, dunque, questa utile traduzione in italiano (dovuta alle fatiche comuni di Antonio Verri e Gaetano Cascavilla) delle sue più influenti pagine.

I criteri che risultano adottati per la traduzione — di resa quanto più possibile « fedele » dell'originale — appaiono nella sostanza fortemente condivisibili, anche se sarebbe stato preferibile che venissero totalmente e chiaramente enunciati. La scelta, infatti, di mantenere gli usi, consueti ai tempi della pubblicazione del testo, del corsivo o delle maiuscole (molto meno della punteggiatura, naturalmente) non mi sembra una concessione a un vezzo erudito, ma, al contrario, piuttosto indice di una volontà di rispetto di quella identità stilistica di un testo lontano che il lettore moderno — tanto più lo studioso esperto che si volge a simili frequentazioni di lettura — è bene non veda troppo dispersa dall'uso, più di una volta eccessivo e disinvolto, dei criteri di modernizzazione. Si pensi soltanto alla funzione didascalica cui miravano tali usi nell'organizzazione della scrittura, e qui in un autore che fa oggetto della sua riflessione il rapporto tra pensiero, linguaggio e scrittura. Quanto poi alla scelta di presentare anche le note di un testo costruito con l'essenziale supporto di una sovrabbondante dottrina e informazione erudita, essa era evidentemente indispensabile. E anzi — pur non essendo naturalmente strettamente richiesto da un'edizione quale quella curata da Verri — questa avrebbe sicuramente guadagnato di utilità se avesse previsto un apparato delle note che presentasse e continuasse il lavoro critico tanto bene avviato dal Tort, contribuendo a sciogliere molti dei problemi della identità e attendibilità delle fonti citate, e più in genere dei riferimenti effettuati dallo scrittore inglese.

Per gli studiosi di Vico si rivela poi particolarmente prezioso un simile lavoro di controllo e chiarificazione di note che, in ogni caso, già da sole, nell'originale, testimoniano della consistenza delle fonti (almeno classiche) comuni tanto a Vico che a Warburton nell'affrontare tematiche similari. E sappiamo bene, ormai, quanto il processo di innovativa riflessione fosse ampio e profondo, già prima del Casaubon, attorno alla questione dei geroglifici (e delle pitture messicane, etc.), da importanti studi recenti: penso soprattutto, dopo l'organico libro della David su *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, al denso intervento di Paolo Rossi apparso in *Le sterminate antichità* e poi assunto in *I segni del tempo* e al fine saggio di Gianfranco Cantelli, *Pitture messicane, caratteri cinesi e immagini sacre*, ora anche in appendice al suo volume (sul quale si dovrà tornare adeguatamente su questa rivista) *Mente corpo e linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*.

Ritornando adesso anch'egli sulla questione del rapporto tra Vico e Warburton, Verri conferma le equilibrate conclusioni già espresse nel citato saggio sui due pensatori ora accolto nel volume *Presenza di Vico*. Mettendo decisamente da parte il facile quanto infecondo gioco delle labili congetture, tanto più le superate dichiarazioni nicoliniane dei « primati » di Vico (e della sua sostanziale impermeabilità alla tradizione empiristica inglese), Verri riconduce anch'egli giustamente la comunanza di molti elementi tematici e problematici, come la stessa concordia o similarità di svariate soluzioni e costruzioni concettuali, alla partecipazione a « un'affine situazione storica », nella quale un'opera di svecchiamento di antichi miti o moduli concettuali (a partire dal tema dell'inarrivabile sapienza degli antichi) si legava a una crescente acquisizione del valore della storicità dei fenomeni, almeno (in Vico e Warburton) di quelli umani. Con il che pure Verri contribuisce a calare più profondamente Vico nel tempo suo, in quel Settecento — come si vede, almeno non tutto preda dei furori dell'« astrazione » cartesianeggiante — dal quale vorrebbero svincolarlo una volta per tutte i fautori di quelle letture attualizzanti di Vico la cui feconda innovatività pure egli consentaneamente segnala.

In effetti fu vicenda assai complessa, e non da addossare tutta sulle spalle di singoli pensatori isolati, la faticosa, contrastata, conquista moderna della « storicità » dei fenomeni umani, cioè di tutti i fenomeni costruiti linguisticamente dall'uomo. Che è, quest'ultimo, uno degli aspetti più significativi tra le sottili comunanze concettuali tra Vico e Warburton (ma anche qui, come l'esigenza di una filologica « storicità » ci ammonisce a fare, si possono individuare antecedenti comuni, come in primo luogo il « costruttivismo » hobbesiano: e sul rapporto tra Hobbes e Warburton ha insistito con argomentate indicazioni il saggio assai denso, fino ad essere talvolta irto, di G. L. Lombardo, *Competenza simbolica e modelli politici artificiali: la filosofia della religione di William Warburton*, in « Studi settecenteschi », 1982-83, 3-4, si vedano specie le pp. 151 sgg.).

La conquista della storicità passò, infatti, anche per autori — come, nelle loro differenze, Vico e Warburton — che si incaricarono di rispondere, partendo da convinzioni genuinamente ortodosse, alle più dissacranti tesi degli autori libertini, assumendo nel loro disegno e nell'organizzazione concettuale del loro discorso non poche delle loro più corrosive vedute. Ritornando ancora sul dotto vescovo anglicano, il Cantelli notava giustamente che « non era d'altra parte la prima volta che le tesi più nuove e audaci, patrimonio tradizionale di un atteggiamento irriverente e dissacratore, trovassero la loro più corretta giustificazione sul piano della ricerca storica e la loro più equilibrata e sistematica esposizione nelle opere di un autore che considerava l'indipendenza del giudizio e la spregiudicatezza dell'analisi critica gli strumenti più efficaci per difendere le verità religiose di cui era sinceramente convinto (cfr. G. Cantelli, *Tematiche libertine nell'opera apologetica di William Warburton*, nel volume collettaneo *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, 1981, p. 397). Orbene, autori come Vico e Warburton tentavano di rispondere proprio sull'infido terreno dei rapporti tra religione e società, tentando di reperire le soluzioni sul piano della storia, pure esso in ragguardevole misura imposto dagli avversari, come, più in genere, dall'assetto delle grandi controversie teologiche seicentesche.

Proprio sul piano di una originale orchestrazione concettuale della questione del rapporto tra religione e potere nella direzione della costituzione di una « scienza politica delle religioni », il Lombardo, nel saggio sopra citato (cfr. p. 121), ha anzi posto la « chiave di lettura » di tutta l'opera warburtoniana. A questo invito Verri non si mostra insensibile, richiamando anch'egli a tenere presente l'intero contesto nel quale si situano le tematiche e pagine del vescovo anglicano poi più frequentate e seguite nell'ambiente illuministico francese (cfr. ad es. pp. 12 e 18). E tuttavia Verri preferisce poi confermare in sostanza più tradizionali, limitative, vedute critiche circa la consistenza dell'intera produzione, o anche delle opere maggiori, dello scrittore di Newark. Dinanzi al carattere « artificioso » e « inconsistente » di gran parte delle sue tesi, alla « eccentricità tortuosa » del suo pensiero, veramente innovative e felici si rivelano proprio le pagine della sezione sui geroglifici, tanto che « in effetti il tempo ha convalidato l'intuizione di des Malpeines, che lo portò a scegliere la parte più viva dell'opera di Warburton, liberata dal pesante armamentario erudito e dalle astruse teorie teologiche del tempo » (pp. 14, 19, 43). In tali pagine — sostiene Verri — si rivelano gli aspetti « illuministici » della *Divine Legation*, quegli aspetti cioè, ben consistenti, per i quali esse « si collocano facilmente nell'ambito del pensiero illuministico, col quale non contrastano che ben poco, e di cui accettano una forma di religiosità che si potrebbe dire deistica » (pp. 20 e 32). « In Warburton » anzi — incalza Verri — « c'è tutta la chiarezza del secolo dei Lumi », tanto che le sue dottrine nel campo

delle scienze umane « risultano più rivoluzionarie e audaci di quelle di Vico, di Condillac e di Rousseau » (pp. 44 e 45). È una proposta critica accattivante. Ma che rinvia di sicuro a due ineliminabili, ardui, compiti di meditazione critica: per quanto riguarda più da vicino Warburton, rinvia daccapo a una considerazione di come operò questa attitudine alla « chiarezza » metodica e concettuale sull'intero dispiegarsi della sua opera; per quanto riguarda l'assunzione moderna della « storicità », rinvia a uno studio più approfondito di quanto operò per essa, magari inconsapevolmente, la « chiarezza » di uno sguardo capace di fissare la storicità dei fenomeni anche perché, con « moderna » razionalità, in grado di vederli dispiegarsi dal semplice al complesso (il che costituisce un'altra sfida storiografica e teorica a certe troppo facili « presenze di Vico » odierne sulle quali ci ha documentato il Verri).

ENRICO NUZZO