

RECENSIONI

GIAMBATTISTA VICO, *Autobiografia. De nostri temporis. De antiquissima. Scienza nuova.* - A. Verri. Napoli, il Tripode, 1989: 161; *Principi di Scienza nuova.* - F. Nicolini. Milano, Mondadori, 1992: 547; *La Scienza nuova.* - P. Rossi. Milano, Rizzoli, 1993: 750; *Il metodo degli studi del nostro tempo.* - B. Loré. Firenze, La Nuova Italia, 1993: 185; *On Humanistic Education (Six Inaugural Orations 1699-1707).* - D. Ph. Verene. Ithaca-London, Cornell University P., 1993: 172; *La Science nouvelle (1725).* - P. Raynaud. Paris, Gallimard, 1993: 432.

Di questi sei esemplari testimonianti il vivissimo interesse odierno per gli studi vichiani, ben due edizioni - quelle milanesi - si presentano sotto forma di ristampa anastatica. Ed entrambe della *Scienza nuova* secondo l'edizione del 1744: quella nicoliniana apparsa originariamente nella silloge delle opere vichiane edita da Ricciardi nel 1953, e quella curata da Paolo Rossi nel 1977 per la Rizzoli. Entrambe in forma tascabile, ed entrambe rigorosamente immutate rispetto alle versioni originali. L'operazione restituisce così due capisaldi della tradizione vichiana, certo attualmente reperibili con estrema difficoltà, ma con rammarico del lettore non mette ugualmente a disposizione aggiuntivi strumenti di consultazione. L'edizione del Nicolini, per esempio, utilizza naturalmente nelle note riferimenti a pagine e luoghi compresi nell'intero volume della collezione ricciardiana, introvabile al pari di questo, e quindi sostanzialmente non raffrontabile. Seppure siano stati eliminati i capitoli dell'introduzione del curatore che si riferiscono a queste parti mancanti. Entrambe le edizioni un omaggio al lavoro di Fausto Nicolini, quasi in parallelo alle ristampe anastatiche di quei pregevoli e fondamentali - ma ormai introvabili - lavori dello studioso in corso di edizione per l'Istituto per gli Studi Storici.

Nicolini si occupò dell'opera vichiana del '44 fornendone quattro edizioni: negli anni 1911-1916 uscivano i tre volumi della *Scienza nuova giusta l'edizione del 1744, con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite, e corredata di note storiche* per la Laterza, con l'introduzione, cioè, delle correzioni terze e quarte in aggiunta alle prime e seconde. In più di un'occasione Nicolini ebbe a pentirsi di questa prima edizione e nel 1931, in avvertenza alle *Fonti e riferimenti storici della seconda Scienza Nuova* confessa: «Direi tutto il male che penso di quel mio lavoro giovanile», soprattutto per la presenza di «un mastodontico commento, che nella seconda edizione è stato totalmente soppresso». Nel 1928 se ne pubblicava un'editio minor in due volumi - la «seconda edizione» - con una scelta di varianti, sempre per la Laterza ma per la collana degli «Scrittori d'Italia», nell'ambito della quale usciva anche un'edizione del 1942, ancora in due volumi, con l'aggiunta di sessantuno postille inedite - quelle degli esemplari napoletani -; infine, questa edizione del 1953, l'ultima, composta dopo il *Commento storico alla seconda Scienza Nuova* (1949-1950), nella quale vengono integrati quattro capitoli soppressi dal Vico nella definitiva redazione. Un'elegante edizione - preceduta da una storia cronologica della fortuna del Vico e seguita

in appendice delle parti sopresse, cioè l'avvertenza del Vico al lettore, la Pratica della scienza nuova e i due Ragionamenti sulle leggi delle XII Tavole e sulla legge regia di Triboniano - completa degli scritti autobiografici, di parti degli scritti anteriori alla *Scienza nuova* e di quelli minori, che in tale ristampa anastatica non vengono restituiti.

Di questa finale, e più composta trascrizione del Nicolini, rappresenta idealmente l'integrazione e la prosecuzione quella curata da Paolo Rossi. Quest'edizione degli anni '70, infatti, si avvale essenzialmente di quella pubblicata da Nicolini nel '53, accogliendo e segnalando di volta in volta le varianti a questa stampa compilate dall'edizione milanese curata nel 1957 da Francesco Flora. Pur condividendo la divisione canonica del suo predecessore in sezioni e capitoli, vengono eliminati i titoli non direttamente vichiani e viene arricchito l'apparato di note. Interessante la bibliografia, assolutamente ragionata, che fa da aggiornamento in quegli anni alla *Bibliografia crociana* e al contributo della Donzelli del 1973; e inutile ci pare ricordare la famosa introduzione sulla cultura italiana e sul giudizio di arcaicità della filosofia di Vico.

Ristampa parziale propone, invece, l'edizione parigina della Gallimard, dal momento che mette a disposizione del lettore vichiano l'esemplare della *Scienza nuova* 1744 (ma, ahimè, copertina e frontespizio recitano 1725!) secondo la versione francese offerta nel 1844 da Cristina Trivulzio, principessa di Belgioioso, priva però della ricca introduzione premessa al lavoro originale. Il titolo integrale, qui semplificato, si leggeva *La Science nouvelle par Vico, traduite par l'auteur de l'Essai sur la formation du dogme catholique* (Paris, Renouard) e rappresentava la prima nuova traduzione francese dopo «un, più che traduzione, travestimento francese» (B. CROCE-F. NICOLINI, *Bibliografia vichiana*. Roma-Napoli, 1947-1948: 54) - com'ebbero a definirlo Croce e Nicolini - operato nel 1827 da J. Michelet e poi ristampato ben cinque volte. Non solo, ma questa ottocentesca versione francese denuncia comunque un punto di rottura con la versione che della *Scienza nuova* offrì il Ferrari - e che rimase versione pressoché ufficiale dal 1836 al 1859 - che prevedeva uno spoglio incompleto di alcune tra le varianti dell'edizione 1730, fino a quella curata dal Doubine nel 1953 per Nagel.

La prefazione a questa novella riedizione è di Philippe Raynaud, che brevemente inserisce l'opera vichiana all'interno del panorama delle altre produzioni del filosofo, e contribuisce a fare di quest'edizione uno strumento divulgativo agevole ma forse un po' fermo rispetto al fermento di studi francesi sul Vico.

Di stampo diverso gli altri tre volumi vichiani, dei quali il primo per ordine cronologico di pubblicazione propone, dopo un'introduzione generale del curatore su temi vichiani, brani scelti dalla *Vita*, dal *De ratione*, dal *De antiquissima* - entrambe tradotte nuovamente dal latino - dalla *Scienza nuova* del 1744 (che per refuso compare come 1774), ricavati massimamente dall'edizione Cristofolini del 1971, pur tenendo presente - come viene detto solo nella nota bibliografica - le edizioni Ferrari, Abbagnano, Flora, Rossi e sempre quella del Nicolini del 1953.

Nella sobria collana dei «Classici della Pedagogia» de La Nuova Italia compare, invece, questa bella edizione del *De ratione*, opportunamente corredata di testo latino a fronte, di un nutrito apparato di note, e di un'originale e interessante introduzione sul percorso scolastico del giovane Vico e sul suo difficile rapporto con l'istituzione-scuola, con attenzione verso le vicende accademiche del napoletano. Il travaglio e la discontinuità degli studi intrapresi dal Vico si offrono quale lente d'ingrandimento per scrutare analiticamente il suo rapporto con la parola e per arrivare ad affermare che «il complesso intreccio *dicere* - *facere* che nella sostanza governa nel *De ratione* la riflessione metodologica, spin- ge l'Autore verso una concezione del vero *naturaliter* diversa rispetto a quella

cartesiana, ed ancora più arnauldiana, che sia capace insomma di recuperare all'ambito del vero la totalità del *facere*, e, di conseguenza, del *dicere*» (XLIII).

Elegante ed efficace la traduzione italiana, dettata al curatore da una basilare ed esplicita premessa teorica, che cioè «il modo autentico di rendere attuale il pensiero vichiano consiste in primo luogo nel rigoroso rispetto del suo dire».

L'interessante iniziativa editoriale in area anglosassone affianca, invece, la pubblicazione delle opere vichiane in edizione critica curata dal Centro di Studi Vichiani, che tra l'altro proprio nel 1992 offre a mo' di sussidio ai lavori in corso una ristampa anastatica della *Scienza nuova* secondo l'edizione del 1730 (*Principi d'una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* (1730), Napoli 1991, a cura di M. Sanna e F. Tessitore); ristampa che solleva tra l'altro il problema del continuo rifacimento vichiano dell'opera a partire dalle postille autografe presenti nei basilari esemplari napoletani.

La nuova traduzione inglese delle sei orazioni inaugurali è inserita in un generale programma di traduzione in lingua inglese delle principali opere di Giambattista Vico nel quadro d'intesa con la Cornell e la Cambridge University Press, nonché con il contributo del Centro di Studi Vichiani. Usa, infatti, come testo la versione latina stabilita, curata e annotata da G.G. Visconti nel volume I, edito nel 1982, della collana dell'edizione critica delle opere di Vico stampata a Napoli per i tipi di Morano. Recca, quindi, come sottotitolo esplicativo, *from the Definitive Latin Text, Introduction, and Notes of Gian Galeazzo Visconti*. La traduzione è curata da G.A. Pinton e A.W. Shippee ed è alleggerita, rispetto alla versione italiana, del commentario e arricchita solo delle note di citazione dei testi classici e umanistici, essendo di fatto destinata ad un pubblico più ampio. Un lavoro di traduzione attento e ragguardevole che prevede per ogni Orazione un iniziale «summary» preso a prestito dall'edizione dell'*Autobiografia* curata da Fisch e Bergin nel 1944 e che dispone di una densa introduzione firmata da D.Ph. Verene, la cui attenzione verso temi vichiani è testimoniata dai molti e pregevoli lavori sull'argomento. Il lavoro introduttivo si sofferma sui temi forti delle singole orazioni, utilizzando come elemento comune la predisposizione vichiana verso un concetto di Educazione non cartesiano per essenza, ma ispirato alla retorica greco-latina e all'umanesimo rinascimentale. La riscoperta dell'ideale di umanistica educazione del Vico delle *Orazioni* è, secondo Verene, una risposta all'odierno mondo scientifico e tecnologico, «in which the quest for certainty and method has become a substitute for the search for truth» (I). Non è difatti al modello educativo vichiano che il mondo moderno guarda, quanto a quello offerto da Descartes e Leibniz.

MANUELA SANNA

STEPHAN OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*. Napoli, Guida, 1992: 166 («Quaderni vichiani» n. 20)

Questo libro è fondamentalmente costruito a partire da due esigenze solo apparentemente contraddittorie: da un lato elaborare una sintesi storiografica dell'opera e del pensiero vichiani in forma di strumento divulgativo ed informativo ad uso dell'area culturale tedesca (l'edizione originale del libro, infatti, è apparsa nel 1989 nella collana dei tascabili del noto editore Kohlhammer di Stoccarda), dall'altro riformulare in una maniera, per così dire, monografica e unitaria un complesso di interpretazioni che, fin dalla fine degli anni '70 - come ha, peraltro, documentato questo «Bollettino» in numerose recensioni e schede - hanno fatto scorgere nel lavoro teoretico e storiografico di Stephan Otto uno

dei monumenti di maggiore interesse ed originalità nel quadro della letteratura critica vichiana dell'ultimo ventennio.

Come è esplicitamente dichiarato, fin dalle prime righe, il libro vuole, innanzitutto, contribuire a diradare l'oscurità di un oblio al quale, in Germania, Vico non è stato ancora sottratto. Si tratta, peraltro, secondo uno dei centrali schemi interpretativi di Otto, di un oblio che ha fatto considerare Vico quasi come uno sconosciuto, non soltanto in Germania. Infatti, secondo lo studioso tedesco, la distanza che ci separa da Vico non è stata ancora del tutto colmata, per due essenziali motivi: uno, per così dire, esterno a Vico, l'altro interno al suo stesso pensiero. Da un lato, cioè, le radici umanistiche e rinascimentali della filosofia vichiana vengono ben presto ricoperte dal fin troppo rigoglioso fiorire del criticismo, prima, e dell'idealismo poi; dall'altro si pone il problema della non facile decifrabilità del pensiero vichiano, il quale «nasconde nel suo contesto e subtegge idee che sono di gran lunga in anticipo sui tempi» (p. 36).

L'origine primaria del ricorrente *topos* «Vico filosofo solitario» è da individuare, secondo Otto, nella complessità delle trame concettuali e nel non facile accesso al linguaggio del filosofo napoletano. Comunque, nel fatto che Vico citasse e conoscesse Leibniz, che delineasse anch'egli i contorni di un «metodo geometrico» connesso all'immaginazione e basato sull'idea di «congruenza», che pensasse, infine, alla possibile sintesi di immaginazione e ragione, lo studioso tedesco scorge il netto capovolgimento di quel *topos*. Vico non è «il povero grande solitario Napoletano, il pensatore ai margini dell'Europa (...); la sua tesi fondamentale della struttura ideale della mente produttrice di congruenze, sostenuta dalla forza formativa dell'immaginazione (...) dimostra che Vico sa pensare insieme in una sintesi geometrica l'antitesi di Descartes e Gassendi, l'antitesi di 'spirito' e 'carne'» (pp. 55-56). Alla luce di queste generali coordinate – e all'interno di una struttura del volume articolata in tre parti, rispettivamente dedicate alla biografia, all'opera e all'eredità del pensatore napoletano – Otto traccia il percorso di fondo lungo il quale si muove il grande compito filosofico di Vico; quel compito che solo è in grado di collocare il filosofo in una situazione, ad un tempo, di sintonia con la sua epoca e di grande distanza da essa: la «ricerca della forma ideale della mente umana». Una siffatta ricerca – osserva a più riprese Otto – non è volta a separare o a contrapporre, bensì a conciliare razionalità ed immaginazione. In tale direzione di significato bisogna collocare il punto focale della *Scienza nuova*: la definizione ed elaborazione – già peraltro delineata nel *Liber metaphysicus* (e qui lo studioso tedesco riprende ed affina una sua vecchia tesi sulla continuità speculativa tra il Vico del *De antiquissima* e quello maturo della *Scienza nuova*) – di una «metafisica della mente umana». Si tratta – precisa subito lo studioso dell'Università di Monaco – di una metafisica del tutto particolare, lontana, cioè, da quelle tipologie che solo mezzo secolo più tardi Kant avrebbe sottoposto a radicale critica, giacché essa «è sin dall'inizio una metafisica della mente umana storica» (p. 13).

Quest'ultimo profilo interpretativo si lega significativamente ad un altro punto cruciale della originale lettura di Otto: Vico diventa estraneo alla sua contemporaneità proprio perché il livello «metafisico» del suo pensiero è capace di attingere la «connessione» tra l'evidenza storica e la razionalità, quello cioè che soltanto l'età della ragione avrebbe iniziato a pensare. In questo senso va interpretata – sostiene l'A. – l'affermazione che si può leggere nell'*Autobiografia*, in quel punto in cui Vico «scuopre altri principi storici della filosofia, e primariamente una metafisica del genere umano». Solo una tale metafisica è in grado di mettere in campo una deduzione, ad un tempo, storica e sistematica, filologica e filosofica, delle scienze e del sapere umani.

Come si può vedere, dunque, la chiave di lettura privilegiata in questo libro è molto lontana, per non dire apertamente critica, da tutti quei tentativi che hanno, in un modo o in un altro, cercato di attualizzare Vico ad ogni costo, come anche da buona parte della letteratura contemporanea che solo di rado è stata in grado di mettersi «sulle tracce del Vico metafisico e sistematico» (p. 31). Prendendo le distanze dal giudizio di Horkheimer — che Otto considera fuorviante e all'origine di una non lieve incomprensione del pensiero di Vico — secondo il quale il nucleo della *Scienza nuova* risiederebbe più nella ricerca empirica che nella costruzione sistematica, l'A. insiste nel sottolineare la centralità del profilo teorico della filosofia di Vico. Tale profilo si muove lungo il doppio versante della *retorica*, che consente l'accesso al mondo linguistico, delle immagini e della comunicazione, e della *geometria sintetica* che permette di cogliere le similitudini sia nelle figure che negli schemi del pensiero. Si tratta — precisa opportunamente lo studioso tedesco — di contenuti teorici e di procedure metodologiche che giungono a Vico dal mondo antico e dalla cultura rinascimentale e che il filosofo napoletano trasfigura e perfeziona fino a far diventare la *retorica* e la *geometria* le «scienze costruttive della *Scienza nuova*, che non è assolutamente empirica, bensì procede in modo costruttivo ed articola così una metafisica della mente umana storica» (pp. 37-38).

Definire «storica» la metafisica di Vico significa per Otto (che in tal modo, a mio avviso, attenua alcune precedenti formulazioni troppo «antistoricistiche» della sua interpretazione della filosofia vichiana) non limitarsi ad una mera presa d'atto del possibile nesso tra razionalità ed empiricità — cioè al canone centrale che ha caratterizzato le interpretazioni troppo rigidamente prassistiche del nesso *verum-factum*. C'è qualcosa d'altro e di più radicalmente speculativo che qui entra in gioco e che caratterizza il punto cardine su cui ruota la tesi centrale del lungo lavoro di ricerca di Stephan Otto: anche la metafisica vichiana della mente rientra a pieno titolo in un possibile modello di filosofia trascendentale. «La metafisica di Vico è una metafisica delle strutture di produzione e di azione del pensiero, e in quanto tale (...) una metafisica costruita in modo filosofico — trascendentale che vuole rendere possibile nelle scienze un agire che rinviene la verità» (p. 75).

Questa interpretazione filosofico-trascendentale del pensiero di Vico ha fatto molto discutere in Germania e nel più ampio contesto degli studi vichiani europei (di questa discussione il «Bollettino» ha cercato di dar costantemente conto; ma cfr. adesso il volume che raccoglie gli atti del convegno *Vico in Italia e in Germania*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, pubblicato dall'editore Bibliopolis nel 1993). Ora, in questa monografia su Vico, il punto di vista trascendentale non soltanto viene definitivamente articolato e complessivamente argomentato, ma ancor più chiarito, anche in risposta a qualche perplessità che, ad esempio, poteva riguardare ancora una volta lo stringente nesso tra metafisica della mente e azione umana storico-empirica. Il vero, fondamentale passo innanzi compiuto da Vico rispetto a Cartesio sta proprio nella capacità di affiancare alla certezza dell'io penso la certezza dell'azione storica, ma anche quella del sapere e della scienza. La struttura trascendentale della mente assume, in questo senso, non certo il valore di una entità sostanziale, bensì quello di una funzione produttiva di realtà. Qui sta il senso più radicalmente innovativo dell'assioma della convertibilità di *verum* e *factum*, che in tanto può valere in quanto poggia sulla portata epistemologica e metodologica del rapporto di *commisurazione* (altra parola chiave del lessico che caratterizza la tesi interpretativa di Otto) tra *critica* e *topica*, tra determinazione del vero e suo rinvenimento nelle forme storiche del *verosimile*. Da questo punto di vista, allora, la metafisica di Vico non è

assolutamente riducibile ad una teologia del «vero eterno». «Il *topos* del rinvenimento del verosimile che ha origine dalla retorica, viene da lui tradotto in un progetto trascendentale, derivato dalla costruzione geometrica (qui Otto fa innanzitutto riferimento al *Liber metaphysicus*), del rinvenimento di verità che fungono da misura» (p. 77). Appare chiaro, dunque, che con la metafisica della mente Vico non si limita soltanto alla possibilità del ritrovamento della verità – cioè quel che Dio ha originariamente creato – ma fonda, attraverso il sistema del sapere delineato nella *Scienza nuova*, la legittimità teoretica e conoscitiva del fare umano: da un lato, la verità metafisica e, dall'altro, la verità effettivamente creata.

Ancora una volta, dunque, Otto interpreta l'assioma di convertibilità *verum-factum*, sia nel senso storico-contingente di una «conciliazione tra platonismo e cristianesimo», sia nel senso speculativo di dar vita a un principio di «compatibilità di una metafisica dell'eternamente vero con una filosofia trascendentale del produrre creativo» (p. 90). È proprio questa prospettiva metafisica che consente di valorizzare al massimo l'enorme quantità di materiali (lo studioso tedesco ricorre alla suggestiva metafora della «cava di pietra» in cui si possono scegliere i pezzi che si ritengono utilizzabili) offerta dalla *Scienza nuova*: materiali e suggestioni, ipotesi e linee di ricerca, principi e idee per il linguista, per lo storico, per il sociologo, per il filosofo. E, tuttavia, se la teoria del linguaggio metaforico, o il concetto di corso e ricorso, o l'ipotesi dell'origine delle istituzioni, restano come momenti isolati e separati e non vengono tenuti insieme dalla prospettiva filosofica, non si riuscirà mai a penetrare fino in fondo il vero compito che Vico assegna alla sua nuova scienza. «L'interesse sociologico, letterario e storico per Vico è facile da legittimare; un accesso filosofico a Vico si legittima in quanto filosofico solo se mette a nudo quella prospettiva in cui Vico ancora colloca anche la sua *Scienza nuova*» (p. 34). L'aspetto metodico e quello speculativo-filosofico si tengono dunque insieme: la *Scienza nuova* risponde certo ad una esigenza tutta moderna di unificazione metodica del sapere, ma tale unificazione è resa possibile proprio dall'idea di metafisica della mente umana. «Per questa metafisica la filosofia di Vico rimane vincolata alla ragione, per quanto ad una ragione non astratta e priva di rappresentazione, che bensì trova nella conoscenza di natura e storia come anche nelle scienze dell'uomo la rappresentazione ogni volta propria» (p. 67).

Otto non trascura, tuttavia, di sottolineare un ulteriore centrale aspetto della filosofia di Vico che, ancor più, mette in evidenza la sua modernità. La ricerca vichiana della «forma ideale della mente» mette al riparo il suo pensiero tanto da ogni astratto riduzionismo intellettualistico e razionalistico, quanto da ogni supposto antirazionalismo pre-romantico. Il grande merito di Vico è stato quello di aver pensato ed elaborato la sintesi di razionalità e immaginazione. «La mente è in tutte le sue facoltà, in quelle intellettuali come in quelle sensibili, forza attiva e produttiva, sia che crei immagini e si esprima in un linguaggio metaforico, sia che inventi metodi del pensiero e della scienza: questo è l'ingegnamento fondamentale di Vico» (pp. 45-46). La centralità di una categoria come quella dell'*ingenium* – alla quale Otto dedica significativa attenzione – sta a segnalare proprio la possibile conciliabilità tra la ragione e quelle «facoltà sensibili dello spirito che sono aperte all'esperienza storica». «La forma ideale dello spirito acquista i suoi contorni allorché memoria, immaginazione e fantasia, in quanto forze formatrici dello spirito, costituiscono una unità con la ragione ingegnosa» (p. 53; ma sull'*ingenium* Otto ritorna giustamente anche nel capitolo dedicato alla lingua e alle *Institutiones Oratoriae*, cfr.: 104 sgg.). Vico riesce a dare – secondo l'opinione di Otto – quella adeguata risposta al dibattito lasciato

aperto da Cartesio e Gassendi sui rapporti e i limiti tra ragione e sensibilità. Perciò, opportunamente, grande spazio viene dato nel libro alla teoria vichiana degli *universali fantastici*. L'inesauribile «cava di pietra» formata dai materiali che instancabilmente Vico raccoglie e seleziona nelle ricerche sulla poesia mitica e sulla genesi della sapienza poetica, consente, alla fine, di mettere in campo una «straordinaria tesi filosofica», che è quella secondo cui anche la fantasia può attivare una funzione assimilabile a quella astraente dei concetti e cioè di ricondurre e commisurare l'elemento singolare storico-sensibile a una sintesi universale, mostrando nei fatti la possibilità della connessione tra ragione e sensibilità, intuizione e conoscenza. «Vico conferisce all'immaginazione la funzione di una forza formativa cooperante in ogni conoscere; qui ha la propria sorgente la sua tenerezza per le cose della percezione sensibile e dell'esperienza storica – e in ciò egli, dopo Kant e dopo la fine del neokantismo, è di nuovo moderno. Di nuovo moderno è il suo progetto della forma ideale della mente, in cui l'immaginazione intuitiva non è sottomessa alla cognizione conforme all'intelletto, bensì in esse entrambe, con pari diritto, possono mettere in gioco la loro forza formativa» (p. 57).

Sono ancora molti e di uguale interesse i punti del libro che meriterebbero di essere segnalati per il valore ermeneutico di alcune proposte di lettura, anche quando esse possono suscitare qualche elemento di discussione: mi riferisco, in particolare al rapporto Vico-Kant (pp. 49, 62-63, 107 sgg.), a quello Vico-Leibniz (p. 55), alla tesi della continuità tra il pensiero del Vico maturo e quello del *De antiquissima* (pp. 17, 22, 60, 66), al nesso tra Geometria e Retorica (pp. 37 sgg., 69 sgg.), alla concezione vichiana del diritto (pp. 93 sgg.), a quella del linguaggio (pp. 101 sgg.). Quel che, piuttosto, importa sottolineare è l'invito dello studioso tedesco a ritrovare e a seguire il filo connettivo di un modulo interpretativo che privilegi non più soltanto una ermeneutica «storico-comparativa», ma si sforzi di far emergere quel principio filosofico-trascendentale di fondazione del sapere e della scienza che, secondo Otto, bisogna spesso sforzarsi di riportare alla luce, al di là e al di sotto della stessa apparente evidenza dei testi. Anche se la contrapposizione tra analisi storico-comparativa e interpretazione, per così dire, filosofico-speculativa, può apparire troppo rigida e forse neanche necessaria – là dove l'elemento della giusta e corretta ricostruzione storica di testi e contesti non prevarichi o comunque attenui la forza dell'originalità teoretica della determinazione vichiana dei principi –, non v'è dubbio che abbia ragione Otto nel considerare ormai tramontati alcuni schemi interpretativi che hanno troppo insistito sulla stilizzazione tipologica d'un Vico studiato solo o quasi a partire da confronti con altri pensatori (specialmente otto-novecenteschi). Così, ad esempio, non è sostenibile una immagine di Vico filosofo dell'irrazionale o precursore dell'intuizionismo lirico e sentimentale. Il filosofo napoletano, osserva Otto, è un vero e proprio «pensatore del metodo», di un metodo certo non assimilabile a quello cartesiano, e tuttavia definito e pensato alla luce della connessione tra esperienza e giudizio, tra topica e critica. Perciò, argomenta Otto, l'interpretazione dell'assioma filosofico-trascendentale del *verum-factum* non può essere limitata al riconoscimento che tutto ciò che l'uomo produce è per lui stesso vero e conoscibile. In quell'assioma si delinea un profilo «razionalistico» che, da un lato, prospetta una «moderna filosofia dell'autolegittimazione dell'uomo al cospetto della Provvidenza» e, dall'altro, indica la funzione di un procedimento metodico che vuole integrare in una «metafisica della mente umana ogni considerazione sulla natura come anche la riflessione su lingua, mito, diritto e storia, per fondare tutti i campi del sapere a partire da questa metafisica non-cartesiana» (pp. 47, 65). La Provvidenza – senza che questo per Vico costituisca elemen-

no di discussione del dogma cristiano – diviene, così, anche la espressione di un ordine ideale che si manifesta nella storia, si pone quasi come un «fattore regolatore della *Scienza Nuova* (...), una regola di diritto ideale, vera e al contempo operazionalizzata in senso genetico e storico» (p. 131).

Alla luce di questa centrale chiave ermeneutica, Otto legge i momenti essenziali della ricerca vichiana: mito, linguaggio, diritto, storia, società. Così, a proposito della filosofia del diritto vichiana (che Otto analizza attraverso una puntuale ricognizione dei testi, innanzitutto del *De uno*), si afferma che essa rende visibile la significativa connessione tra la metafisica del vero eterno e la filosofia della storia. Il diritto diventa un vero e proprio luogo di mediazione tra metafisica e storia, e la «natura storica» dell'ordine politico-giuridico che si manifesta nella «natura comune delle nazioni» diventa il momento di *certificazione* storica dell'idea vera del diritto, cioè della sua *misura* ideale. L'esplicitazione concreta del principio filosofico della convertibilità *verum-factum* si mostra con la stessa valenza che esso era venuto assumendo sul piano del rapporto tra filosofia e filologia, al quale, sul piano del diritto, corrisponde quello tra *ragione* e *autorità* (cfr.: 93 sgg.). Il medesimo impianto interpretativo è individuabile alla base delle pagine che Otto dedica alla teoria vichiana della lingua, le quali non trascurano, in primo luogo, di evidenziare il punto focale del ruolo (non meramente empirico, ma essenzialmente metodologico-gnoseologico) della retorica. «La storia delle idee della cultura, che Vico costruisce nella *Scienza nuova* (...) si attiene a questa disposizione di figure del linguaggio e testimonianza in tal modo l'intenzione del retore Vico di portare in una commisurazione 'parola' e 'cosa', espressione linguistica e realtà storica» (p. 101; ma sul linguaggio cfr. anche le pp. 124-125). È solo grazie a questo procedimento che Vico può, nel corso della sua opera, costruire una vera e propria *storia della cultura*, anche se non nel senso – attribuito da Otto a Max Horkheimer – storico-empirico, ma in quello di una «sintesi» dei principi normativi dell'umanità sulla traccia del «filo conduttore delle creazioni linguistiche dei popoli».

Quali che siano i punti di distacco o di vicinanza tra Vico e Kant (a tale problema Otto dedica un paragrafo, mettendo a confronto il Kant del saggio sulle *Congetture* e il Vico della *Scienza nuova*; ma un ulteriore interessante ed originale momento di confronto è individuato da Otto nella differenza che egli intravede tra l'estetica vichiana e quella kantiana, cfr.: 127 sgg.), e prescindendo dal giudizio la soluzione kantiana della «dialettica» tra natura e cultura rispetto alla forza fondativa e unificante della metafisica vichiana della mente, non v'è dubbio che Vico si presenti come «filosofo delle sintesi», le quali in tanto sono possibili in quanto operate alla luce dei veri principi. La sintesi di *verum* e *certum*, quella tra ragione e autorità, tra filosofia e filologia, tra diritto ideale e positivo, sono da Vico ritenute possibili «sulla base di un concetto limite di verità infinita, che deve stare all'origine di ogni rinvenimento finito della verità». Proprio perché, ad avviso di Otto, Vico riesce a tenere insieme natura e storia grazie al principio sintetico della sua metafisica della mente, egli non può in alcun modo essere assimilato al modello dell'«alternativa postidealistica di natura o storia». L'originaria e «principiale» *vis veri* manifestantesi nel *conatus* dà alla metafisica vichiana quella funzione di *misura* che può, deve valere sia per il mondo naturale che per quello storico. «Nel 'fungere da misura' del vero eterno Vico vuole sapere ancorati i principi della natura nel tempo e i principi della storia temporale» (p. 109). Lungo questa linea di lettura si dispone anche l'interpretazione che Otto dà della «dipintura» e, in particolare, della sfera che viene tenuta in equilibrio dalla donna che rappresenta la metafisica e ciò proprio per rafforzare il convincimento che la *Scienza Nuova* vuole volgersi al mondo naturale nella sua unitarietà e articolazione di natura e storia.

Come si può vedere, dunque, il senso dell'interpretazione filosofico-trascedentale – della quale Otto si è, in modo argomentato, fatto paladino – non va nella direzione di una messa in discussione del valore dirimente della *Scienza nuova*, di ciò che essa significa sul piano della comprensione del mondo storico-sociale e della costruzione tutta moderna di una vera e propria «storia delle idee». Tuttavia, questa storia resterebbe poco comprensibile se non fosse costantemente sottoposta all'istanza fondativa della metafisica e all'equilibrio che essa mostra di mantenere tra «l'ordine naturale e la legge temporale ordinatrice della storia». Un equilibrio che da altro non deriva se non dall'assioma trascendentale della convertibilità di *verum* e *factum*. Si tratta, comunque, di un assioma – tiene a precisare Otto – che non è assolutamente riconducibile a modelli di astratta inferenza teleologica, né, tanto meno, di deterministica deduzione sostanzialistica. Ad attenuare, secondo Otto, qualsiasi interpretazione della concezione vichiana della storia in chiave riduttivamente finalistica, sta proprio l'uso del concetto di *possibilità*, il fatto cioè che Vico affronti la materia storico-empirica facendo uso di un «concetto modale regolativo del vero storico». Riproponendo una ipotesi interpretativa del Badaloni, Otto insiste molto sul ruolo della modalità nell'ambito della ricerca propria della storia delle idee. La «storia ideale eterna», allora, «contiene le leggi della possibilità della storia effettiva nel suo corso in tre fasi 'secondo luoghi, tempi e varietà'; in quanto idea vera e possibile, essa rende pensabile proprio il fatto che le cose (...) effettivamente 'così dovettero, debbono e dovranno andare'» (p. 132).

Paradossalmente – così si articola la parte conclusiva del volume – proprio la assoluta originalità della proposta filosofica vichiana, la dimensione indipendente di un pensiero metodicamente e teoreticamente fondativo, impediscono una piatta attualizzazione di Vico, cioè una attualizzazione che si contenti soltanto di paralleli e comparazioni. L'attualità di Vico va allora individuata essenzialmente a partire dal suo pensiero fondamentale, dalla deduzione, cioè, «dell'unità di filosofia, scienza e arti da una chiarificazione filosofico-trascedentale del vero principale posto come concetto limite» (p. 141). Questo significa che l'attualità filosofico-trascedentale di Vico non è da leggere nel senso di un mero ricondurre il filosofo napoletano a precorrere Kant e gli sviluppi del kantismo. Il tentativo vichiano di fondazione critica del sapere storico colloca la *Scienza nuova*, al tempo stesso, *prima* e *dopo* Kant, *contro* Kant e *con* Kant: «con Kant, per quanto riguarda l'apertura di un orizzonte di verità trascendentale, contro Kant, per quanto concerne la certificazione di una verità trascendentalmente chiarificata nella storia e attraverso di essa» (p. 143).

GIUSEPPE CACCIATORE

GINO BEDANI, *Vico Revisited, Orthodoxy, Naturalism and Science in the 'Scienza Nuova'*. Oxford etc., Berg, 1989: X-298.

Si tratta di un libro che affronta la complessità tematica del discorso filosofico della *Scienza nuova* privilegiando, però, il rapporto filosofia religione, perno dell'interpretazione del Bedani, sempre attento a cogliere le implicazioni sul piano dell'ortodossia dei problemi teoretici del capolavoro vichiano. In questa chiave di lettura si inserisce anche la costante attenzione alla letteratura critica sull'argomento, sia nei suoi contributi alla conoscenza della situazione culturale della Napoli di Vico, ma soprattutto per le prospettive offerte ad una interpretazione in chiave naturalistica dell'opera vichiana.

La presenza di una dimensione religiosa nel pensiero del Vico è general-

mentre accettata dagli studiosi, divisi, però, sul significato da attribuire alle dottrine vichiane in relazione o in contrasto con i principi della chiesa cattolica e in genere del cristianesimo. Già Croce, nella sua classica monografia, aveva indicato l'aporia teorica creata dalla distanza intercorsa tra la volontà di credere del Vico e il significato «oggettivo» della sua filosofia, scartando decisamente l'ipotesi, che pur circolava già nella seconda metà del XVIII secolo, di una deliberata oscurità sotto cui celare idee religiose a dir poco eterodosse. Lo stesso Croce, però, nel 1946 rivide, in parte, le sue posizioni dopo la scoperta del Nicolini di un'esemplare della *Scienza nuova* del 1730 contenente alcune postille manoscritte che indicherebbero, in diversi luoghi particolarmente «oscuri», interpolazioni del censore ecclesiastico Giulio Torno. Indubbiamente astuta è la scelta del Bedani nell'utilizzare i risultati di decenni di ricerche, come quella appena menzionata sui rapporti di Vico con il suo censore ecclesiastico, che hanno segnato significativi momenti della ricerca storiografica, anche se non poco peso giocano nell'approccio dell'autore la tesi preconstituita di un Vico eterodosso. Il Bedani, infatti, pur rifiutando la contrapposizione tra fautori e denigratori della religiosità del Vico, si muove nel solco di una tradizione di studi tesa a dimostrare la difficoltà e la contraddizione di Vico a restare entro i binari dell'ortodossia religiosa, data la natura stessa dall'ambizioso progetto vichiano di fondare una nuova scienza dell'umanità. Lungo i sei capitoli del libro si snoda la vicenda umana e intellettuale del filosofo, in una Napoli ricca di fermenti innovativi ma anche stretta entro le maglie di una cultura religiosa retriva (pp. 5-32). È, secondo l'autore, nell'ambito della ricerca vichiana sul tema delle origini che si fa più evidente e problematica la tensione tra le idee di Vico e le posizioni tradizionaliste. Nel secondo capitolo, dedicato al linguaggio, al mito e alla poesia (pp. 33-73), la spiegazione naturalistica dell'origine del linguaggio si unisce ad una interpretazione in chiave mitico-poetica delle produzioni letterarie delle società arcaiche. L'accostamento tra Omero e Mosè, la possibilità d'interpretare quest'ultimo come espressione della rozza età barbarica del popolo ebraico, rendono incompatibili le idee vichiane non solo con l'interpretazione cattolica della ispirazione scritturale, ma anche con la posizione dello stesso Vico a proposito della divina «onomathesia» di Adamo (p. 50). Difficoltà di natura non solo esegetica, quanto una più generale filosofia naturalista, spingono Vico alla separazione epistemologica di «ingegno» e «razionismo», sulla quale il Bedani fonda gran parte della sua interpretazione del discorso vichiano sulle origini, e il Bedani sottolinea l'importanza dei meccanismi e gli istinti di conservazione predominanti nei periodi di vitalità creativa, tipici delle «origini» delle società, tutte prese dalle umane «necessità» e «utilità» - e in tal senso vanno anche considerate le prime creazioni religiose e istituzioni umane - vagliate nel terzo capitolo (pp. 75-111). Ed è ancora una volta sul terreno delle origini che è possibile constatare la distanza delle posizioni vichiane da quelle della tradizione cristiana; le difficoltà incontrate a sostenere la cronologia biblica con lo schema evolutivo della civiltà, la teoria dell'«arramento ferino» e la nascita puramente umana delle religioni sono, secondo il Bedani, fattori capaci di indebolire gli obiettivi empirici della ricerca vichiana senza, però, pregiudicare la sostanza teorica della *Scienza nuova*. La vichiana riconciliazione tra vero e certo viene intaccata nella sua componente storica, più che sul piano filosofico, a causa dei continui aggiustamenti con i dettami della tradizione religiosa. Il quarto capitolo (pp. 113-160) è dedicato alle idee giuridiche basate sul legame del diritto positivo con l'*ideal law* e l'autore affronta il problema del diritto nella sua genesi storica in contrasto con una presunta legge naturale eternamente valida. L'istanza di storizzazione salvaguarda Vico dal pericolo di cristallizzazione entro un astratto sistema di diritto naturale e sintetizzata nell'afferma-

zione che l'«autorità» è parte del «vero» interpretata, sulla scia del Fassò, come dimostrazione della necessità logica e razionale del diritto storico, inteso come concreta realizzazione dell'istanza universalistica presente nel diritto naturale. Nel quinto capitolo (pp. 161-212) l'A. affronta lo sviluppo della epistemologia vichiana in relazione alla scienza storica. Partendo dalla contestazione della classica formulazione che vede nella applicazione del principio del *verum-factum* alla ricerca storica una immediata svalutazione dell'indagine scientifica della natura, il Bedani contrappone alla astratta scienza matematizzante cartesiana la concretezza di un metodo storico che adoperi procedure sintetiche, induttive, in grado di sostituire alle rigide e sterili procedure dei dogmatici la ricca creatività propria delle modificazioni della mente umana, in un felice connubio tra naturalismo e storicismo. Ed allo «storicismo naturalistico» del Vico è dedicato il sesto ed ultimo capitolo (pp. 213-274) dove la provvidenza gioca il ruolo centrale; nella prospettiva del Bedani, infatti, essa non è riconducibile all'attività divina della teologia finalizzata al compianto di obiettivi moralmente buoni e desiderabili poiché si limita a garantire la sopravvivenza del genere umano mentre alle concezioni vichiane concorrono fonti protestanti, pagane e, come dice il Bedani, *generally suspect* (p. 223) ampiamente utilizzate dal Vico. Le tesi sostenute a proposito dell'incompatibilità tra filosofia vichiana e religione – e non solo cattolica – si riconfermano anche alla luce della teoria dei cicli storici, con i suoi inevitabili ricorsi, che non supera le implicazioni naturalistiche anticristiane implicite in tali concezioni. «*The cyclical view of history is inherently naturalistic. This further explains why Vico's providence, the force which guides the pattern of operations in his 'ideal eternal history', is so far from the Christian conception of providence*» (p. 253).

L'insistere lungo tutto il libro su una presunta doppipezza del Vico risulterebbe in sé poco stimolante, in questa sede, se non fosse che tale approccio, con i legittimi problemi sollevati, finisce per condizionare pesantemente l'andamento del saggio. Ci si dovrebbe interrogare, allora, e seriamente, anche sul livello di infingimento adottato dal Vico, e non solo nei suoi scritti ma nella vita privata e nelle sue stesse vicende intellettuali. Ad esempio saremmo curiosi di sapere cosa lo spingeva ad esclamare (nella lettera del 25 ottobre del 1725 al padre Giacomo) dinanzi a delusioni intellettuali e disavventure professionali «Sia per sempre lodata la Provvidenza, che, quando agli infermi occhi mortali sembra ella tutta rigor di giustizia, allora più che mai è impiegata in una somma benignità». In più di un'occasione, del resto, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a volontarie dimenticanze, sorprendenti in uno studioso così scrupoloso verso i contributi degli studi critici, dovute forse al fatto che avrebbero complicato il procedere di argomenti abilmente selezionati *ad hominem*; e valga per tutti la questione del rapporto, non certo secondario, tra grazia e libero arbitrio (pp. 143-151) dove vengono ignorate le discutibili, ma non certo trascurabili, pagine scritte nel 1915 dal Gentile dedicate al passaggio *Dal concetto della Grazia a quello della provvidenza* (in ID., *Studi vichiani*. Firenze, 1968: 143-161).

ROBERTO MAZZOLA

JOHN MILBANK, *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico (1688-1744)*. I: *The Early Metaphysics*, Lewiston (NY), Queeston etc., Mellen, 1991: X-331. II: *Language, Law and History*. Lewiston (NY), Queeston etc., Mellen, 1992: X-281.

Il primo dei due volumi dell'impegnativo lavoro del Milbank è dedicato alla produzione vichiana precedente il *De uno* ed in particolare al *De antiquissi-*

ma. La metafisica vichiana è, comunque, il vero e proprio perno teorico dell'intero sforzo esegetico e teoretico di un'opera che, per approfondimento testuale, critico ed ermeneutico, merita la dovuta attenzione degli studiosi di Vico anche se qualche dubbio iniziale può suscitare l'intento dichiarato, sin dalle prime battute (p. 2), di voler fare di Vico un campione del pensiero contro-riformista, la cui coerenza si muoverebbe tutta entro le coordinate del pensiero Baroque e Catholic (in senso nel testo, nel senso di universale). In questa prospettiva un ruolo decisivo è affidato al principio del *verum-factum*, di cui l'Autore fornisce una interpretazione attenta, non solo, ai precedenti teologici, ma anche all'inserimento nel dibattito filosofico coevo di un tema tutt'altro che «residuale» nella stessa cultura filosofica moderna. In particolare, in relazione all'ontologismo occasionalista vengono sottolineate le affinità e la conseguente apertura alla dimensione religiosa del pensiero del filosofo napoletano. Il Milbank non manca di confrontarsi con le posizioni emerse dalle ricerche e dal dibattito suscitati dai nuovi indirizzi e stimoli suggeriti dai noti contributi del Mondolfo; anche se più forte appare la sua propensione ad accostarsi ad indirizzi di ricerca che nell'ultimo decennio hanno in vario modo sottolineato l'esigenza (basti pensare al recente libro del Funkestein, segnalato in questo «Bollettino» XXI, 1991: 216) di una lettura dell'opera vichiana alla luce delle tendenze e degli orientamenti presenti nel dibattito filosofico ed ermeneutico contemporaneo che trovano nel principio del *verum-factum* una delle chiavi di volta della matrice teologica dell'intera filosofia moderna. Il Milbank, ricercando le cause dell'originale itinerario vichiano, cioè di una modernità aliena da sogni matematizzanti, ne indica le fonti in una sintesi creativa di metafisica cristiana e tradizione umanista. L'articolazione dei sei capitoli del libro chiarisce lo spessore filosofico intorno a cui ruotano i temi affrontati: *Homo Creator before Vico* (pp. 9-76); *Verum-Factum as First Truth* (pp. 77-116); *The Generation of the Word* (pp. 117-150); *Participation in the One* (pp. 153-227); *The Vision in God* (pp. 229-259); *The Scope of Rhetoric* (pp. 261-325).

L'autore offre nell'introduzione e nelle conclusioni al volume una guida alla lettura secondo alcuni dei motivi ermeneutici ispiratori del suo lavoro tesi, a nostro avviso, all'allargamento del principio del *verum-factum* da criterio gnoseologico ed epistemologico ad una sua più radicale operatività a sfondo essenzialmente etico. Il *verum-factum*, infatti, nella chiave di lettura del Milbank, acquista il suo pieno significato solo in quanto *verum-factum-bonum* e ciò è reso possibile dall'inserimento dell'assioma vichiano all'interno delle complesse problematiche dell'*homo creator* così come sono emerse in quasi due millenni di pensiero occidentale polarizzato «between intellectual dogmatism and intellectual scepticism; between human freedom and divine determinism, and finally between stoic-platonist rationalism and empiricism-utilitarianism». Secondo il Milbank queste antinomie sono state risolte dal pensiero cristiano in età moderna con la filosofia del Cusano, che riconduceva la teoria dell'*homo creator* alla fede nella creazione *ex nihilo*. Vico, nel nuovo contesto della critica al cartesianismo, riprende i temi della filosofia del Cusano, in un felice equilibrio di innovazione e tradizione, grazie allo sviluppo di temi e problemi della teologica e della metafisica cristiana. L'*homo creator* del Milbank è partecipe dell'atto creativo divino ed è vero e proprio nucleo teorico per: a) la sostituzione del principio del *verum-factum* al *cogito*; b) considerare le basi trinitarie del *verum-factum bonum* e del *factum* come trascendentale (in senso scolastico); c) effettuare la comparazione della conoscenza divina del Creato e di quella umana della matematica; d) porre in relazione il *verum-factum* con i principi dell'ontologia occasionalista; infine, la centralità del *verum-factum-bonum* per la comprensione della retorica vichiana accentua la dimensione etico-politica del *facere* umano. Già da questa sommaria esposizione

delle linee essenziali del libro, emerge come sia estremamente importante una lettura del *verum-factum* che esuli completamente da interpretazioni in chiave esclusivamente gnoseologica o epistemologica scevra da divisioni interne, più o meno artificiose, dello sviluppo della filosofia vichiana, secondo schemi penalizzanti questo o quel periodo o aspetto. Il Milbank enfatizza la dimensione teologica e metafisica maturata nella riflessione filosofica «giovanile» fondamento di una indubitabile nonché originale coerenza interna di tutta la speculazione successiva. Nei capitoli centrali del volume, vero e proprio commentario al *Liber metaphysicus*, il parallelismo tra creazione divina ed umana, si estende dalla matematica produttrice e creatrice partecipe del conoscere e del fare divino comprensibile all'uomo solo grazie alla similitudine tra la completa intelligenza (*intelligere*) della realtà naturale da parte di Dio a quella dei prodotti delle *artes* da parte degli uomini. La teoria della conoscenza vichiana si giustificerebbe, quindi, secondo le categorie di un «costruttivismo intellettuale» presente nella tradizione cristiana, da Agostino a Tommaso, da Eckhart a Cusano, ispirato all'analogia tra *verbum mentis* divino ed umano ben lontano dall'esemplarismo platonico; in una prospettiva ontologica e logica essenzialmente monistica subordinata ad una metafisica essenzialmente trinitaria. Nella teologia trinitaria è, infatti, possibile ritrovare lo schema mentale in grado di unificare reale ed ideale nelle scienze umane assumendo il *factum* nella concretezza del mondo storico quale ente trascendentale (alla stregua del *verum* e del *bonum* della scolastica medievale) e non quale riflesso di una idea antecedente ed eterna di stampo platonico. Entro queste coordinate l'Autore colloca l'irriducibilità del principio vichiano alla teoria della conoscenza platonica e la contemporanea presa di distanza dalle interpretazioni della filosofia di Vico in chiave hegeliana o kantiana. Contro quest'ultima prospettiva di lettura, in particolare, l'Autore sottolinea il suo dissenso, a più riprese e in serrato confronto polemico, in particolare con S. Otto, dall'interpretazione del *verum-factum* come *a priori* della conoscenza storica non dissimile da quella epistemologica del mondo naturale. Il Vico del Milbank è, dunque, erede ma anche innovatore della metafisica cristiana perché, grazie ad una attenzione tutta umanistica per la vita civile e le creazioni umane, in particolare per il linguaggio che stimola Vico ad una riflessione metodologica autonoma da costrizioni di scuola, la sua filosofia sfocia in una apertura verso la modernità abbandonando i temi classici della metafisica classica; infatti: «Vico's metaphysics does not begin with the traditional question, - What kind of things are there in the world? - Both in 'De Antiquissima' and in 'De uno' he first posits an infinite being, which as infinite mind comprehending an infinite rational order, is also an infinite science in the sense of an organised body of knowledge. He then derives from God, not, in the first place, the sum of finite beings, but the sum of restricted human sciences» (p. 261). La ricerca filosofica non sfocia in una subordinazione alla teologia delle scienze umane, così come il metodo vichiano non si appiattisce *tout court* sulle indicazioni gnoseologiche del *Liber*, perché il mondo umano in tutte le sue produzioni, sia teoriche sia pratiche, resta ancorato ad una concreta dimensione storica testimone delle trasformazioni della mente umana. La specificità di contenuti e di metodo presenti nel *De Ratione* o nelle *Institutiones Oratoriae* stimola il Milbank ad un approfondimento degli scopi filosofici della retorica, considerata dal Vico come vera e propria propedeutica filosofica in grado di unire *poesis* e *praxis* a partire dalla centralità del linguaggio. Una unità da perseguire non solo nel campo dell'attività conoscitivo-costruttiva, ma anche, e forse soprattutto, con l'arte della convivenza civile, di politica, intesa quale unione tra conoscenza ed etica, dove alla ragione, bene dell'intelletto per la sfera teorica, corrisponda l'*honestas* della sfera sociale e civile.

L'applicazione e la specificazione delle premesse metafisiche ha nel secondo volume, dedicato al linguaggio, al diritto e alla storia, il suo naturale sbocco e ciò non solo per una esigenza di completezza esegetica dell'Autore bensì come vero e proprio invito ad una verifica del modello ermeneutico vichiano che resta perno centrale anche delle pagine, dell'ultimo capitolo, dedicate a sottolineare i motivi del suo dissenso dalle interpretazioni idealistiche e trascendentalistiche del principio del *verum-factum*. Infatti, attraverso il serrato confronto con i sostenitori dell'interpretazione gnoseologica-epistemologica il Milbank offre un saggio del possibile uso della triade *verum-factum-bonum* quale perno della proposta vichiana di una scienza della società in grado non solo di stabilire le leggi storiche ma anche di guidare l'umanità nel suo faticoso e rischioso cammino.

Nel primo capitolo, attraverso una suggestiva analisi dei principi che muovono la teoria vichiana sull'origine e natura del linguaggio, il Milbank inizia il suo percorso attraverso le «selve» del *Diritto universale* e delle tre redazioni della *Scienza nuova* con l'intento dichiarato di superare la sterile contrapposizione fantasia/ragione attraverso la ricostruzione dell'analisi semiotica condotta da Vico dell'umanità primitiva. La scoperta del mondo umano come universo di significati culturali socialmente prodotti sin dalle origini del genere umano trova, nello studio comparato delle tradizioni dei diversi popoli e dei loro linguaggi, il fondamento della comune natura degli uomini nella essenza creativa del linguaggio. Nella elaborazione della sua filosofia del linguaggio il Vico del Milbank lungi dal separare la storia sacra da quella profana ingloba l'una e l'altra, all'interno della tradizionale distinzione tra ebrei e gentili, grazie alla funzione originaria assegnata al linguaggio di mediare tra mente e corpo capace di riconciliare la tradizione pagana con quella biblica. Alla similarità dei percorsi storici, corrispondenti, infatti, la differenza tra popoli separati culturalmente da diverse modalità linguistiche che sono all'origine anche della falsità della religione pagana che si può considerare come un errore del linguaggio religioso dei pagani incapace di conservare l'originario rapporto con la divinità trasformata in metafora della realtà naturale e delle invenzioni umane. Un linguaggio religioso che nelle sue trasformazioni col passare del tempo sarà sempre più dominato dalla metonimia e dalla sineddoche con una pericolosa tendenza alle generalizzazioni e al determinismo. Invece, le istituzioni civili e religiose degli ebrei conservano un giusto rapporto con il divino attraverso un continuo interrogarsi sulla parola di Dio che, nonostante l'essenza poetica e metaforica anche del loro linguaggio, gli impedisce di inclinare verso il politicismo. Il valore paradigmatico assunto dal popolo ebraico in ampie sezioni del *Diritto universale* resta ricco di conseguenze e centrale nel pensiero vichiano nonostante che la sua presenza, nella *Scienza nuova*, tenda a diminuire, infatti, «the Ebrew language of monotheism, in preserving metaphoric tension from the beginning, is ultimately protected against these errors. After the incarnation of the word, and after the adsorption of the antique philosophical and legal inheritance, there exists the possibility of an advance towards the social acme which consists in the balance of philosophy and philology and in the widest exercise of carity. Hence the real linguistic contrast in the later Vico is not between antiquity and modernity, but rather between the 'two cities', now grasped as two different 'literary republics'» (II: 113).

Il Milbank proseguendo nella sua indagine articola ulteriormente l'approccio già in precedenza seguito soffermandosi sulla filosofia giuridica vichiana dominata dalla centralità della tradizione romana; e, come la superiorità degli ebrei era stata il risultato di un corretto dialogo con Dio, così la preminenza del diritto romano nasce dalla costante connessione tra diritto civile e diritto naturale garantito dalla capacità ermeneutica propria del legislatore. Infatti, gli anti-

chi interpreti del diritto romano hanno sempre fatto ricorso ad una «topica giuridica», in grado di portare alla luce le implicazioni razionali ed etiche delle leggi già esistenti. Questa tensione verso la *ratio aeterna* caratterizza, inoltre, l'azione giuridica nell'applicazione ai singoli casi dove emerge il fine morale e politico intrinseco del diritto romano con la progressiva estensione di significato dell'equità civile sino al limite della sua coincidenza con l'equità naturale realizzata infine dalla giurisprudenza cristiana, che sola realizza la piena umanità. Per Vico come per i giureconsulti romani la natura del diritto si coglie attraverso un continuo lavoro ermeneutico per adeguare i mezzi ai fini e si connota come filosofia pratica che «per giovare al gener umano, deve sollevare e reggere l'uomo caduto e debole, non dee convellergli la natura né abbandonarlo alla sua corruzione». Inoltre, il Milbank sottolinea il ruolo della religione cristiana, essenziale nell'economia generale del pensiero giuridico di Vico anche dal punto di vista storico, perché riporta il diritto alle sue origini religiose arginando lo scetticismo dei suoi interpreti ultimi e impedendo, così, la definitiva caduta entro una nuova forma di barbarie interpretativa. Si tratta, inoltre, di un principio religioso animato da uno spirito profondamente umanitario. La proclamata unità del genere umano in Cristo e la convinzione che solo la persuasione e il consenso e non la violenza e la coercizione debbano regolare tutti gli aspetti economici e giuridico-politici della società cristiana sono alla base del giudizio vichiano sul ruolo del cristianesimo nella storia.

La ricerca di Vico sulla natura del diritto non si ferma alla proclamazione dell'unico principio e fine del diritto universale e non approda ad un diritto naturale assoluto ed eterno o a priori. Egli è in grado, attraverso un'appropriata ermeneutica giuridica, di accertare storicamente il contenuto variabile del diritto all'interno dei singoli contesti socio-storici che condizionano l'azione umana cosicché «l'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina con il senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità ed utilità, che sono i due fonti del diritto naturale delle genti». Al di là della pluralità delle accezioni del diritto naturale in Vico - il Milbank ne indica quattro - esso non perde la caratteristica di essere analisi dell'esperienza giuridica assunta come tormentata ricerca dell'eterna misura dell'utile operata dal Juris-prudente in nome di finalità generali con lo scopo di moderare gli interessi egoistici. Già il Fassò rilevò come nella terminologia vichiana della *Scienza nuova* l'espressione «diritto naturale delle genti» resti «a designare tutta la storia, veduta, come già il diritto, quale realizzazione del vero nel certo, provvidenziale processo della razionalità nella vita degli uomini» (*Vico e Grozio*. Napoli, 1971: 94) e le pagine del Milbank ci sembrano confermare il ruolo dinamico, anche se relativo, giocato dalle categorie giuridiche vichiane, di *dominium*, *libertas*, *tutela* nella ricostruzione dello svolgimento storico-giuridico dell'umanità come anche la natura non ipotetica del «diritto ideale eterno», in un certo qual modo embrione della «storia ideale eterna», quali espressioni entrambi del concorso dell'uomo all'intelligente volontà divina: «The divine *ordo* or history is not a logical constraining of human history to an inexorable pattern, but rather the perfect, infinite achievement of all mediation between idea and fact, law and society, which constrains all finite mediation in the sense that every particular event which is freely chosen aims to exhibit a beauty and truth of adjustamente which conforms to the divine order and remains open to its influence» (II: 171). Il Milbank si sofferma approfonditamente sul metodo storico vichiano offrendo una sua interpretazione epistemologica-ontologica del principio del *verum-factum* ritenuto fondamentale per la comprensione sia del circolo ermeneutico sia della «scientificità» della proposta storiografica vichiana basata sulla distinzione tra il contenuto di un

resocconto storico e la natura logica dei «presuppositions which are responsible for making it in the kind of account that it is» (II: 199). L'accentuato carattere razionale dell'indagine vichiana non implica, però, la natura deduttiva della sua nuova scienza. Infatti, lo storico potrà, grazie alla nuova arte critica proposta da Vico, interpretare razionalmente i «fatti umani, la storia», secondo una sequenza logica, ideale e causale e nel compiere il doppio movimento dal presente al passato e viceversa dell'infinito corso di una «storia ideale eterna» teo-teleologicamente orientata metterà a punto gli imperativi pratici in grado di evitare la catastrofe dell'umanità.

ROBERTO MAZZOLA

FRANCESCO BOTTURI, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*. Milano, Vita e Pensiero, 1991: 512.

Quest'opera vasta e densa di dottrina intende studiare il pensiero vichiano seguendo il «filo conduttore privilegiato» della «filosofia pratica». Ma dal momento che, inoltrandosi la trattazione, sempre più emerge che in Vico il sapere pratico non ha e non può avere una sua autonomia, sia pure virtuale, rispetto alla prospettiva teoretico-speculativa della «nuova scienza» da lui dischiusa (a p. 457, n. 145, si giunge ad ammettere, di fatto, un loro «identificarsi»), ecco che si viene a creare un certo squilibrio tematico tra le probabili intenzioni di partenza, miranti a una trattazione *sub specie particulari*, e le evidenti condizioni di arrivo, ormai coinvolte in un tipo di interpretazione totalizzante. Ad apertura del saggio, si afferma che «la sapienza è un tema senz'altro unificante» per l'intero tragitto speculativo vichiano, e che il percorso prescelto dalla *filosofia pratica* vuol saggiare ermeneuticamente come Vico «recepisce la crisi di pensabilità dell'agire e dell'essere storico ed apre ad un ripensamento delle condizioni ultime di possibilità dell'operare umano, che, contro le riduzioni sia dell'intellettualismo etico sia dello scetticismo pragmatico, si sviluppa nella duplice direzione del fondamento metafisico e della specificità della razionalità pratica» (pp. 10-11). È proprio questa «specificità» la cosa da discutere, visto che nel pensiero vichiano maturo l'operare umano è solo materia di quel *certum*, a cui il *verum* filosofico conferisce forma e senso. Di ciò sembra essere ben consapevole Botturi, che giunge a prospettare il rapporto tra il vero e il certo in termini di «circolarità ermeneutica» (p. 227). E tuttavia, contemporaneamente, viene scissa una tale prospezione o problematizzazione consentanea con l'impostazione vichiana, in una serie di capitoli, che tengono separata la «dimensione epistemologico-metafisica» da quelle – di per sé incapaci a sussistere, senza la riconversione nella prima – caratterizzate rispettivamente come «retorico-poetica» e «giuridico-politica» (attinenti, cioè, a quei modi dell'umana «comunicazione» che sono il linguaggio e le forme del civile convivere). Non dovrebbe trattarsi, secondo noi, di un semplice riscontro di «interazioni», bensì della chiarificazione – differenziata ma unificante – di un compatto impianto filosofico (fermo restando che, come regola generale, il compito dell'ermeneutica non è certo quello di *discerere membra*). Non ci si meraviglia, concludendo il suo lavoro, Botturi giunge a riscontrare in Vico una dualità strutturale irrisolta, un mancato effettivo ricongiungimento del certo col vero, della «sapienza volgare» con la «sapienza riposta», che in qualche modo rimangono giustapposte: «Sembra ... che silenziosamente convivano nel pensiero di Vico due schemi metodologici, che rispondono ad istanze diverse, così come sono diverse le ragioni speculative di provenienza. L'uno piuttosto debitore del senso empirico del sapere filologico e pratico umanistico, che Vico pensa di poter rac-

cordare direttamente ad uno sperimentalismo di tipo baconiano; l'altro, invece, erede dell'intellettualismo platonizzante e del deduttivismo razionalista. I due modelli non sono come tali contraddittori, ma l'unità e la coerenza della dottrina gnoseologica esigerebbe una loro più precisa reciproca determinazione. Ma a ciò fa ostacolo la difficoltà ... che Vico obiettivamente incontra nel definire il rapporto tra particolarità sensibile ingegnosamente unificata e universalità della conoscenza intellettuale; o, se si preferisce, tra universale fantastico e universale intellettuale» (p. 475). Anche le fonti filosofiche a cui Vico attinge non vengono in questo studio «riciclate» alla maniera vichiana, ma in qualche modo individuate nel dettato del pensatore napoletano, e poi non ricomposte nell'unità sincretica di quell'orizzonte mentale. Esse sarebbero precipuamente: a) per quanto riguarda la dimensione epistemologico-metafisica, un retaggio marcatamente platonizzante (neoplatonismo, mediato da quello rinascimentale e ficiniano; Agostino, con ripresa cartesiana; cartesianesimo malebranchiano); b) per quanto concerne la dimensione retorico-poetica, rilevante al punto che il pensiero vichiano giunge a strutturarsi come una sorta di «retorica filosofica» che mette a fuoco «le regole della spontanea eloquenza secondo cui si esprime e si dispone la storia umana» (p. 468), la «tradizione umanistico-barocca» («l'ideale umanistico della 'sapienza' ha infatti nel linguaggio, ed in particolare nell'ingegnoso linguaggio poetico, il suo centro unificante le forme dell'umano, dall'etica alla pedagogia, dalla religione alla politica, dalla filosofia alla scienza», p. 5); c) riguardo infine alla dimensione giuridico-politica, o etico-giuridica, una complessa commisurazione di tre elementi (tradizione romanistica; aristotelismo etico-politico; giusnaturalismo moderno, assunto come cemento per una più forte e più risolutiva ricerca dei fondamenti).

Secondo noi, il valore di quest'opera non sta tanto nel «prevalente interesse speculativo» che l'ispira, quanto in una serie non indifferente di puntualizzazioni di lettura, concernenti l'intero corpus vichiano, dalle *Orationes* all'ultima redazione della *Scienza nuova*. L'aspetto «filologico», insomma, ci sembra paradossalmente più importante e più persuasivo di quello «filosofico», tanto che quest'ultimo si può considerare come una cornice un po' ingombrante, da rimuovere per poter apprezzare appieno il padroneggiamento dei testi vichiani, i richiami o le differenziazioni intertestuali, l'imponente spaziare su una aggiornatissima letteratura critica, di cui Botturi dà prova. Procederemo dunque attraverso le quattro ampie sezioni del libro, mettendo in risalto più i singoli apporti ermeneutici, che l'intelaiatura concettuale che si sovrappone a queste proficue «ricognizioni testuali e storiografiche». Il primo capitolo, sotto il titolo *Ideale della sapienza ed epistemologia del vero*, cerca di fissare la particolare reazione di Vico, il suo cosciente e differenziato recupero «platonico», di fronte all'incombente «crisi della coscienza europea». Nello stesso tempo sottolinea, nelle *Orationes*, non soltanto l'insorgenza del *timet nosce*, del «ritorno a sé», ma il delinearsi di un quadro programmatico di «sapienza» come «unità forte tra momento speculativo, pratico e linguistico», capace di superare ogni antitesi tra vita attiva e vita contemplativa: è questo l'aspetto di ripresa «umanistica», destinato a rimanere una costante in Vico, pur nei successivi approfondimenti tematici e speculativi. L'alternativa tra «critica» e «topica», tra vero secondo il modello cartesiano e verisimile secondo il modello umanistico, tra discipline apodittiche e discipline probabilistiche, spinge Vico a prescegliere e a potenziare l'«implicazione etico-politica dell'esercizio topico», visto che «ciò che la critica non è senz'altro in grado di salvaguardare, epistemologicamente e antropologicamente, è il momento pratico, morale e sociale della sapienza» (p. 55). L'eloquenza, in Vico, è sempre da riconnettere a questo suo ideale di sapienza. Così anche, per altro verso, la prudenza. Lo statuto epistemologico, ancora debole nel *De*

verum factum, nel senso che non si è raggiunta una plausibile integrazione del verisimile (pratico) nel vero (teoretico), trova nella formula del *verum factum* il primo valido fondamento, che apre una nuova dimensione al di là dell'opposizione tra vero cartesiano e verisimile topico umanistico (p. 73). Botturi invita a reinserire il *verum factum* nel quadro di «una ripresa della partecipazione metafisica tipica del neoplatonismo cristiano, che definisce in termini di analogia il rapporto tra sapere umano e sapere divino» (p. 74). Senz'altro da segnalare, le pagine sulla diversità delle «forme metafisiche» vichiane dagli universali aristotelici (pp. 76-82; sottolineata l'affinità con Ficino), sul serpeggiante malebranchiano, sulla teoria metafisica del punto-conato, da inserire in un quadro neoplatonico di «passaggio dall'unità divina al molteplice creato» (p. 93). Il criterio del *verum factum* analogicamente fondato, messo a cimento con le esigenze della topica umanistica, rende possibile la concezione del «sapere poetico» (forma e metodo della sapienza, colta nel suo momento genetico) e dell'*ingenium* (sintesi fondamentale tra vero metafisico e fatto empirico). La metafisica vichiana dell'ingegno, come apertura verso la capacità umana dell'*inter-legere* e del *cogitare*, deve essere ricollegata, per *differentiam*, al grande contesto dei teorici barocchi (Peregrini, Gracian, Tesaurio): «l'ingegno (in Vico) è *facoltà antropologica* di quel «cogitare» metodologico con cui si identifica la natura del pensare umano, che ha nel «*verum factum*» la sua espressione epistemologica» (p. 121).

Il secondo capitolo, dedicato alla *Sapienza poetica*, studia la genesi della dottrina dell'universale fantastico, e più in generale della poesia come «*guisa primaria della metafisica della mente*». Indubbiamente interessante risulta la puntualizzazione circa la terminologia adoperata da Vico per esprimere la natura e la funzione del linguaggio aurorale, la sua «struttura logica» («favola, mitologia, allegoria, etimologia»). Chi tratta del linguaggio in Vico, dovrebbe ben riflettere su questo particolarissimo «metalinguaggio» vichiano. Dovrebbe conoscere, ad esempio, che «allegoria» o *diversiloquium* vale per «significazione»; che «etimologia» sta per *vera narratio, veriloquium*, «traccia dell'accaduto e non arbitraria invenzione»; che il «genere fantastico» ha come sua legge che «la relazione dei simili è strutturata secondo una *analogia di attribuzione*», secondo cioè una «identità di predicabilità» e non una «analogia di proporzionalità»: che in base allo scorrimento dei tropi il linguaggio passa dalla «proprietà» di quello poetico all'«improprietà» di quello concettuale e astrattivo; etc. (pp. 134-141). Botturi ritiene, se abbiamo ben capito, che la prospettiva vichiana della logica poetica derivi in sostanza da un «ripensamento» della dottrina retorica della *inventio* e dell'*ingenium*. Ora però, nel suo trascorrere da «sapienza volgare» a «sapienza riposta», la metamorfica mente umana deve invertire gli universali fantastici in universali logico-astrattivi. Se la mente è costitutivamente ingegnosa (in tale direzione va in ogni caso la sua «sapienza»), come può operare una tale «contrazione»? Non cade, Vico, in una grave «ambiguità epistemologica», frutto di «incoerenza» e di «incertezza» (p. 200)? Queste critiche verranno riprese, come già abbiamo detto, a conclusione dell'opera.

Gli altri due capitoli, *Sapienza come giustizia e Comunicazione della sapienza*, tematizzano quell'ermeneutica del *certum*, che dai fondamenti del «diritto universale» si allarga infine all'intero campo della «storia ideale eterna». Dopo aver puntualizzato il rapporto tra *factum* e *certum* (quest'ultimo non convertibile col *verum*, ma «parte» di esso, secondo una «partecipazione difettiva» fondata sulla particolarità e sulla determinatezza, e dunque sull'«autorità»), dopo aver chiarito il nesso filologia-filosofia in termini di ermeneutica, si passa ad un ampio esame del *Diritto universale*, nella prospettiva di una «sapienza pratica» ora trasformata in «arte giurisprudenziale». La giurisprudenza romana fornisce a

Vico l'esemplarità di un «metodo topico», all'opposto del giusnaturalismo: ora la *ratio* si integra con l'*auctoritas*, e la *philosophia* si congiunge con la *historia* e con la *prudentia*.

Botturi insiste, forse giustamente, sul fatto che «il diritto naturale porta in sé l'idea del vero eterno ed implica l'affermazione di Dio» (p. 240), prospettiva secondo lui riconducibile a una persistenza malebranchiana (unione della mente a Dio; partecipazione, per tramite divino, di una metafisica esigenza di «ragione» come universale «ordine»; conseguente necessità di una legge di giustizia come riverbero dell'ordine eterno). Il «diritto naturale» (*aequum bonum*) è «la presenza attiva dell'eterno vero nell'utile empirico per la mediazione della mente umana» (p. 247), essendo gli uomini fatti «ad communicandum cum aliis tum rationem et verum, tum utilitates». Mentre gli animali non possiedono che un puro *motus* fisico, gli uomini hanno un *conatus* della mente, cui è sottesa la libertà (p. 251, in una nota assai valida nella quale si sottolinea la persistenza fino alla *Scienza nuova* di quella prospettiva conativa aperta dal *De antiquissima*). Il conato come dominio sull'«amor di sé» è da mettere in correlazione alla condizione dell'Adamo corrotto, e a una forma di sapienza che si fa latente, immergendosi nella sensibilità (idolatria, divinazione). Il «diritto divino» delle origini si fonda sul *timor Dei* (lo *ius* fa tutt'uno, anche secondo etimologia, con *lous*). Religione, diritto e poesia costituiscono il nucleo originario di ogni umana civiltà: questa è la struttura fondamentale, rispetto alla quale quelle successive non sono che «metamorfosi». Vico tenta una sintesi nuova di *ius naturale*, *ius gentium* e *ius civile*, per cui «lo specifico del diritto naturale delle genti consiste nella sua ciclicità» (p. 290). Si può puntualizzare così tutto il distacco che separa il *ius naturale gentium* di Vico dalle dottrine di Grozio, Selden, Pufendorf, e in genere dall'atteggiamento giusnaturalista (pp. 291-327).

Ma, una volta fatta emergere la *humanitas* dal tempo oscuro e dall'erramento ferino, come prospettare la «comunicazione della sapienza»? Il *pudor*, il *metus*, il *conatus*, la «dinamica di autosubordinazione dei giganti al mito di Giove da essi stessi prodotto», aprono un quadro metaforico di socialità e di storia, all'insegna del conflitto. Vico introduce il pensiero della conflittualità nel «modello aristotelico» della teoria politica (p. 363). Più in profondità, egli identifica la struttura portante nella «dualità entro l'unità» (p. 368), mentre l'elemento coibente è dato dal «senso comune», capace di fissare l'incertissimo libero arbitrio in schemi di comportamento sociale, che formano la «sapienza volgare», a livello sia di diritto naturale delle genti che di corrispondente «vocabolario mentale» (il linguaggio delle origini, il mito). Si fissa così l'*incipit* di una «storia ideale eterna», rivelatrice di una «provvidenza», che Botturi prudenzialmente interpreta come «trascendenza immanente», impregnata com'è non soltanto di vero eterno, ma anche di concreto e mutante rapporto all'utile (sezione «Azione o provvidenza»: 434-449). Sull'evolversi del corso storico, incombe la «barbarie della riflessione», da intendere come «rifiuto di accondiscendere al senso comune». «La possibilità di autocontraddizione della natura umana appartiene esclusivamente all'età della «ragione spiegata»» (p. 453), potendosi qui verificare una tale «disgregazione sociale», che come estremo provvidenziale rimedio non può prodursi altro che il «ritorno a una situazione socio-economica primitiva», capace di ridare humus alla morente «nazione». L'alternativa alla catastrofe è il mantenimento, attraverso una duplice arte «critica» e «diagnostica», di un certo equilibrato «stato di perfezione» o *akmé*. Dice Botturi: «nella dottrina dell'*akmé* si trova raccolta tutta la visione sapienziale che Vico ha della storia» (p. 460). Solo che questa dottrina, presente nella prima, a) non è riproposta nella seconda *Scienza nuova*; b) appare incompatibile con la prospettiva — riconducibile non a Polibio o Pomponazzi, ma a

Platone e Aristotele, e dunque prettamente «citetica» e «metafisica»: cfr. al riguardo, il nostro *Uomini di stercio e di nitro*, in questo «Bollettino» XX (1990), in particolare: 57-70 - dei «ricorsi» e delle concomitanze cicliche, introdotta già nel testo del 1730 e poi riaffermata nell'ultima e definitiva redazione dell'opera (dove invece scompaiono le poche pagine di «Pratica della Scienza nuova», tentate nell'impubblicato e poi ristrutturato manoscritto del 1731). Il problema dell'inquadramento di una «filosofia pratica» correlativa alla *Scienza nuova*, anche dopo gli studi di Fisch, di Pons, e soprattutto di Nuzzo, ci sembra ancora - nonostante quest'ultimo, assai impegnato e stimolante contributo, di cui siamo debitori a Botturi - una questione *sub iudice*.

MARIO PAPINI

RICCARDO CAPORALI, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*. Bologna, il Mulino, 1992: 290.

Al tema della «politica» in Vico l'autore del volume in esame ha da tempo dedicato una particolare attenzione. In un accurato studio del 1983 (*La politica in Vico. Note sugli attuali orientamenti storiografici*, «Il pensiero politico» XVI, 1983, 1: 3-18, segnalato in questo «Bollettino» XIV-XV, 1984-85: 392) si soffermava sulle recenti scelte teorico-storiografiche, rilevando come il «nuovo corso» degli studi vichiani, benemerito per aver filologicamente riportato la riflessione sul filosofo napoletano alla cultura ed alla politica del suo tempo, mostrava, tuttavia, non poche ambiguità interpretative. Sul piano metodologico generale, l'incontro di ricostruzioni storiche e «categorie» filosofiche se presentava minori problemi per la lettura del primo Vico, faceva, però, esplodere difficoltà insuperabili nell'interpretazione delle opere maggiori ed in particolare della *Scienza nuova*. Maturava, infatti, la tentazione di presentare quelle opere come momento «difensivo» e «restaurativo» (la via praticata dal Giarrizzo) o di prospettare il passaggio da un impegno ideologico-politico ad una riflessione teoretica generale fortemente animata ed ispirata dalla politica. È stata quest'ultima la direzione percorsa dal Badaloni e, soprattutto, dal De Giovanni: al Vico «intellettuale politicamente impegnato», succedrebbe il Vico moderno filosofo della politica. Da tale impostazione storiografica sorgevano, a giudizio del Caporali, reali difficoltà, al punto che una diretta indagine sulla politica della *Scienza nuova* è ancora sostanzialmente da fare: «Tra la politica colta attraverso le influenze del tempo (indagine storiografica che, pur avendo prodotto acute e brillanti interpretazioni, corre sempre sul filo di una delicata *binarietà*) e le sintesi teoretiche (troppo generali e *fluttuanti*), c'è probabilmente l'esigenza di uno spazio intermedio di ricerca che specie per la *Scienza nuova*, tenda ad una ricostruzione interna della problematica politica» (pp. 7, 18). È questa l'esigenza teorica che ora regge le dense pagine che il Caporali dedica al tema della *sapienza e politica in Vico*, tenendo una nuova ricostruzione d'insieme, alla luce anche di alcune considerazioni già presentate in un contributo del 1986 (*Modernità di G.B. Vico*, «Il Centauro» 1986, 16: 49-65, segnalato in questo «Bollettino» XVII-XVIII, 1987-88: 349). Il luogo tematico scelto per la lettura della «politica» vichiana è dichiaratamente la storia di Roma cui - come è noto - la storiografia ha finora guardato con gli strumenti dell'analisi filologica, giungendo a riconoscere nell'autore della *Scienza nuova* il primo storico moderno della Roma arcaica, secondo la celebre definizione del Mazzarino. La direzione di indagine assunta dal Caporali ha, invece, deliberatamente scelto di utilizzare il modello romano in funzione della *filosofia di Vico*; ha, cioè, voluto ricostruire dal punto di vista teorico i suoi

principi che «i diversi assetti della sua storia di volta in volta finiscono per testimoniare e segnalare. La direzione di ricerca che qui s'è tentata è proprio questa: che la compiutezza del corso di Roma - dalla 'feccia di Romolo' alla repubblica, all'impero - rappresenti un punto strategico delle riflessioni vichiane sulla politica» (p. 8). Qui il discorso mostra una delle sue tesi centrali. Per tale impostazione l'adottato modello romano consente di confrontare le diverse fasi della riflessione vichiana, tradizionalmente poco comunicanti sul piano della politica, e di soddisfare, perciò, a quel proposito già dichiarato dall'autore nel contributo sopra richiamato del 1983, ora nuovamente accolto. Privilegiare, infatti, la storia di Roma consente di avviare «un confronto tra le prime prove di Vico - quelle che solo impropriamente si definirebbero 'giovanili' - e per le quali si sono più volte ricercati almeno gli incunaboli di un pensiero politico - e la filosofia politica dell'*opus maius*, là dove si definiscono i percorsi articolati e complessi di una riflessione più sotterranea, più mediata ed astratta sulla 'natura' dell'ordine civile» (p. 9). Non a caso, il filo conduttore della ricerca si volge, in esplicita polemica, a sottolineare da un lato le difficoltà della lettura cattolica, impegnata in un'«immediata e diretta sovrapposizione alla *Scienza nuova* della griglia teoretica che regge il *Diritto universale*», con la conseguenza che «risolta nel *Diritto universale* la teoria, alla *Scienza nuova* non resta che l'originalità della pratica; là la filosofia, qui la filologia; là la metafisica, qui la storia» (pp. 148, 149); dall'altro, a confutare i residui della lettura neoidealistica, incapace di cogliere nella *Scienza nuova* un «mutamento complessivo dello orizzonte sistemico, uno sconvolgimento globale dei piani teorici e dei metodi della ricerca, quale nessuna dislocazione teleologica delle opere di Vico potrà mai restituire alla sua effettiva dimensione integrale» (p. 152). A queste considerazioni il Caporali giunge con una riflessione assai ricca e suggestiva, attraverso un'analisi acuta dei principali scritti vichiani. Nella tentata ricostruzione, la riflessione di Vico su Roma è esaminata lungo tutta la sua ricca, complessa esperienza intellettuale, dalla unitaria declinazione concettuale di *sapienza* e *politica* dei primi scritti fino al *De rebus gestis Antonii Caraphaei* (pp. 15 sgg.) alla riaggregazione originale di alcuni nuclei tematici (dinamica delle *forme di governo*, funzione politico-giuridica di Roma ed «approdo escatologico» della sua storia) nel *Diritto universale* (pp. 69 sgg.), per giungere con la *Scienza nuova prima* a testimoniare la modificazione di piani e materie di riflessione: «Metafisica e fenomenologia del diritto slittano dal centro della riflessione teorica: un 'altro sistema', un diverso 'diritto naturale' si delinea dalla scoperta dei 'principi' di una nuova scienza sulla 'natura delle nazioni'» (p. 152). Sul piano interpretativo non mancano anche osservazioni originali sulla *modernità* di Vico. L'esame del modo specifico di impostare le declinazioni di *ideale* e *reale* a proposito della storia romana ne proietta l'immagine al centro del mondo moderno, lontano dai modelli della tradizione umanistico-rinascimentale, «la mette in condizione di penetrare la *superiorità* di quel mondo (le categorie forti che ne fanno un'età radicalmente diversa, il tempo dell'«umanità dispiegata»), ma anche, insieme, le sue irriducibili tensioni costitutive e autofondative, precluse invece allo sguardo delle forze intellettuali *engagées* perché rivolte al moderno nei termini più solari e lineari del progetto da perseguire, dell'obiettivo politico e culturale» (pp. 10-11). Da questo punto di vista, la proposta di una rilettura *politica* della Roma vichiana può inferire un nuovo colpo all'immagine di un Vico estraneo al suo tempo, alla modernità della circostante filosofia europea. Non a caso, ai caratteri di «modernità» si collega l'individuato binomio *sapienza-politica* in cui emergono le motivazioni che reggono l'uso vichiano della storia romana, i tratti di un percorso complesso che lega dialetticamente Stato e società, «ordine» e «conflitto», *ratio iuris* e «forza». Si tratta in

sostanza del problematico rapporto tra il divenire umano e la *mens*, destinato, non senza profonde ambivalenze, a riproporsi nella riflessione sulle relazioni tra *teologia* e *politica* all'altezza della *Scienza nuova* cui il Caporali dedica nella «Conclusione» pagine particolarmente interessanti e meritevoli di qualche approfondimento.

Nella misura in cui la *scienza nuova* diventa «luogo» di attivazione di una «teologia civile ragionata della divina provvidenza» e, insieme, di una «filosofia dell'autorità» che, lontano dalle tradizionali interpretazioni, guarda alla provvidenza come ad un *ordine* interno, ad una vera e propria *misura* dell'arbitrio, la teologia in Vico si fa politica: «Se si guarda l'intersezione dalle postazioni dell'autorità, il teologico non esce dal politico, è parte integrante delle sue mediazioni, di quei *livellamenti* che fanno l'unità concreta, *in atto*, del soggetto e del tempo, della *libertà* e dell'*autorità*, della *ragione* e del *corpo*. Interiorizzata la *sapientia*, la differenza civile si sottrae all'esteriorità del fondamento e si pone come centro ontologico dell'umanità. Il ricorso, allora, indica la *persistenza* dell'*autoritas*: l'imprescindibilità del politico e la sua impensabilità al di fuori di se stesso, delle sue stesse categorie formali e autofondative. La mediazione politica tiene insieme gli *estremi* degli uomini, li accresce dalla comune radice, li riscalda al fuoco del *sensus*» (p. 253). Il farsi politico della teologia non implica la distanza del corso storico da un ordinamento esterno superiore e presupposto. Tuttavia, come la *forma* dell'*autoritas* non è estranea al mondo della vita così la stessa teologia politica non è semplicemente identificabile con la trascendenza dell'autorità divina. La modernità di Vico sta, infatti, soprattutto nella secolarizzazione del diritto che non rappresenta una tappa più avanzata del processo di maturazione storica della *ratio*, ma, piuttosto, un momento significativo di «accertamento» della trasformazione del tempo storico tradotto in un particolare livello di sintesi tra *coscienza* e *forza*. E, tuttavia, la raggiunta «adeguazione» tra ragione umana e diritto non può autorizzare ad annullare quel processo di continuità, *possibile* manifestazione della provvidenza che mette sempre in discussione ogni legittimazione della vita storica: «Ma la mediazione è a sua volta *immediata*, priva di certezze eterodirette, condannata per sempre all'ambiguità e alla vista dell'abisso, al rischio del baratro. Dal *cosmos* al *facere*, dalle boriose *pre-tensioni* del Soggetto al plurale degli uomini, dal *Logos* alle *ragioni*: è l'inquietà modernità' di Vico, è il passaggio più alto e moderno del Vico politico» (p. 253). Perciò, la curvatura teorica assunta dal discorso del Caporali aiuta a superare la discussione sulla *politicità* e/o *apoliticità* del Vico, giustificata dalle premesse teorico-storiografiche della critica primonovecentesca, aperta dai notissimi giudizi del Ferrari e del Croce. La riflessione sulla «filosofia politica», emersa nella *Scienza nuova* alla luce dell'esaltato modello di Roma, assume i caratteri propri di una modernissima *filosofia* giuridica, radicata, cioè, sul complesso significato (giuridico) della *istituzione* che offre a Vico interessi «sociali» traducibili in un'intonazione politica più o meno esplicita. La riflessione filosofica sulla *ragione* come *ragione civile* diventa, quindi, la premessa di ogni *politicità* e *socialità*, cosicché l'esito «politico» va colto più come conseguenza che come causa (cfr. P. PIOVANI, *Della apoliticità e politicità di Vico* del 1976, ora in *Id.*, *La filosofia nuova di Vico*. - F. Tessoro. Napoli, 1990: 159). A confermare queste implicazioni le pagine del Caporali, sensibili a molti, noti giudizi del Piovani sulla Roma vichiana (cfr. spec. le pp. 8, 10, 32), contribuiscono direttamente quando consentono di approfondire le ragioni della distanza del filosofo napoletano dall'*astratta ratio* cartesiana. Come ha bene notato il De Giovanni, se Cartesio rappresenta l'ultimo tentativo, prima della nascita dello Stato moderno, di edificare un «equilibrato» mondo nel quale *soggetto* e *sapere* sono insieme distinti e

«mediati» dalla forma della *macchina* estesi a Stato, Vico esprime la crisi degli «equilibri automatici», la pluralità dei *saperi*, ponendo, così, il problema di come mantenere, *conservare* il tempo storico all'altezza della *humanitas* (cfr. B. DE GIOVANNI, 'Corpo' e 'ragione' in Spinoza e Vico, in *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, Napoli, 1981: 163). La novità è nella forte, decisiva inserzione della *politica* come luogo che decide della possibilità che si dia storia, «che i 'particolari' rendano fluidi i propri rispettivi confini». La storia è rifondata sui tempi ed i momenti *incerti* della politica, tradotta nella storia delle *multitudini* che è storia di rifondazioni imprevedibili, di complicate ricomposizioni. L'identità del corso storico espressa nella *forma* di «teologia civile ragionata della Provvidenza divina» è un problema sempre aperto per un mondo non garantito dalle *crisi* (cfr. B. DE GIOVANNI, *op. cit.*: 163, 156). È l'abbandono definitivo della storia lineare e progressiva, giacché lo stesso nesso tra *storia* e *crisi*, tra «ordine» e «conflitto» non può più essere decifrato all'interno del tradizionale schema di *filosofia della storia*. Per tutto ciò, Caporali può giustamente concludere che «considerate per tanto tempo un deposito antico e prezioso della filosofia della storia, le pagine migliori di Vico continuano forse a interrogarci e stimolarci dalle domande ancora impellenti di una nuova e inquietante filosofia della politica» (p. 254).

FABRIZIO LOMONACO

JOHN D. SCHAEFFER, *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Durham - London, Duke University P., 1990: IX-182.

Non è la prima volta che lo Schaeffer si cimenta nel confronto con temi vichiani, e particolarmente con l'ambito tematico sviluppato in questo libro. Infatti, dei sei densi capitoli che lo compongono, l'A. stesso ci ricorda che il terzo capitolo, *Orality and 'Sensus Communis' in Vico's Early Writings on Rhetoric*, costituisce l'ampliamento di un articolo pubblicato in «*Philosophy and Rhetoric*» nell'estate del 1981; il quinto capitolo, «*Sensus Communis' in Vico and Gadamer*», riprende, con lievissime modifiche, un articolo comparso nei «*New Vico Studies*» del 1987; infine il sesto capitolo, *Vico and Derrida on Language*, e ancora il terzo capitolo, attingono parte del loro materiale da un articolo pubblicato nei «*New Vico Studies*» del 1984.

Quello che certamente costituisce una novità non è tanto, o non solo, l'inserimento di parziali argomentazioni nel contesto più ampio e disteso quale è quello di un libro, ma la tesi forte che sostiene ed imbriglia queste analisi precedenti, dando coesione ad un percorso che conduce fino ad alcuni nodi della riflessione contemporanea. La tesi forte si afferma secondo un procedimento a struttura quasi spiraleforme, fondato sulla reiterazione. Se ne può, forse, avere un primo autentico accenno laddove l'A., nella parte introduttiva, riconoscendo il suo debito nei confronti di due testi fondamentali per la tradizione degli studi anglosassoni su Vico, vale a dire M. MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric* (1985), e E. GRASSI, *Rhetoric as Philosophy* (1980), si affretta però ad aggiungere che «questo libro, comunque, differisce da quelli di Mooney e Grassi nel fatto che tenta di specificare il *sensus communis* come un concetto che mette concretamente in relazione il pensiero di Vico con la tradizione retorica» (p. 5) e che tale concetto è da lui inteso come essenzialmente orale. Ecco il punto su cui si poggia la decisa e robusta curvatura del libro, non solo la centralità del senso comune, né solo il suo legame duplice con l'etica e la retorica, ma il rimando all'oralità come suo elemento essenziale e distintivo, oltre che fecondissimo.

Dal ruolo che ricopre l'oralità nella tradizione retorica prima di Vico comincia appunto la trattazione, con il primo capitolo, *Orality and Writing in the History of Rhetoric*. Viene assunta come punto di partenza la distinzione suggerita da G. Kennedy (*Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton N.J., 1983) tra «retorica primaria» e «retorica secondaria»: la prima tesa all'elaborazione e all'uso di tecniche di discorso, la seconda finalizzata alla sistemazione di queste tecniche a scopi didattici, e suscettibile di quel processo definito da Kennedy di «deteraturizzazione» che trasforma la retorica in tecnica di composizione letteraria. Di qui è possibile stabilire un'ulteriore differenza tra un modo del pensiero essenzialmente legato all'oralità ed un altro invece essenzialmente legato alla scrittura. La dialettica tra queste due modalità agisce all'interno di tutta la storia della retorica, e non solo, a volte cristallizzandosi in opposizione e traducendosi infine, in età moderna, in dominio della seconda sulla prima.

L'A. ci conduce, esaminando le peculiarità e i caratteri originari della cultura orale, quali il legame con il suono e la sua transitorietà, la natura aggregativa piuttosto che analitica, conservativa ma non univoca, il suo nesso con la prassi, ad individuare la scrittura come elemento nato al suo interno che ne costituisce la sistematizzazione. Ma il contrasto non tarda ad aprirsi; quel contrasto tra i Sofisti e Platone, e i Platonici, che ancora «operava nella cultura occidentale al tempo di Vico e continua oggi. (...) Esso implica polarità che controllano gran parte della filosofia occidentale: parole contro cose, democrazia contro aristocrazia, persuasione contro dimostrazione, poesia contro matematica e (...) oralità contro visualismo (...)» (p. 15). Si prosegue lungo questa traccia, all'interno della tradizione retorica greca prima, con Aristotele come ulteriore tassello innovativo, di quella romana poi, cui l'A. attribuisce una coerente disciplina educativa che riconcilia la tensione apertasi tra modi di pensiero legati all'oralità e modi di pensiero legati alla scrittura. La retorica romana, a cui il Vico principalmente attinse, fu dunque essenzialmente orale, civile e ludica, almeno fino al primo Impero; con il periodo cosiddetto della «seconda Sofistica» si conobbe invece l'affermarsi della «deteraturizzazione» all'interno della retorica. Da questo momento in poi l'A. vede incontrarsi, a volte fondersi, a volte scontrarsi i due elementi della retorica, con un ritorno al modello romano nel Rinascimento, ed una inversione di tendenza con il Ramismo e la scuola di Port-Royal. L'invenzione e la diffusione della stampa conclusero il processo di interiorizzazione della scrittura, conducendo sulla soglia della condanna unanime della retorica da parte dell'Illuminismo. Soglia sulla quale, tuttavia, ci si imbatte in Vico. E qui l'indagine, rimarcata l'anomalia costituita appunto dal Vico, si sposta all'interno della civiltà e della cultura napoletane coeve (nel secondo capitolo: *Oral Arenas in Vico's Naples*) che a questa anomalia fecero da contesto e da terreno di crescita. Più precisamente, erano l'Università e i tribunali a costituire i luoghi di maggiore vivacità culturale, di una cultura però che ancora largo spazio riservava all'oralità e alle pratiche della retorica primaria, e che all'interno di queste due istituzioni fronteggiò gli attacchi della razionalità di matrice cartesiana.

Nel tracciare le linee di questo panorama l'A. ci fa incontrare la figura dello Shaftesbury, filosofo inglese morto a Napoli nel 1713. Proponendoci un'acuta analisi del concetto di senso comune shaftesburyano, oscillante tra naturalezza ed educazione, legato così fortemente al senso morale e al gusto da non riuscire ad andare oltre il limite di un sentimento individuale, egli però lascia la sensazione di un'operazione un po' pretestuosa, legata solo debolmente all'ipotesi di un incontro avvenuto tra il Vico e lo Shaftesbury; operazione da una parte tesa, sembra, a far finalmente sbalzare il tema del senso comune nella teoria vichiana, dall'altra ad introdurre un nodo concettuale relativo a questo tema che sarà

ripreso più oltre. È comunque, questo, uno dei pochissimi punti del libro in cui la forza della linea conduttrice si avvicina alla forzatura.

Dunque «al tempo in cui Shaftesbury era a Napoli Vico stava lavorando al problema del *sensus communis* come concetto giuridico fondato sulla educazione retorica» (p. 46). Fu precisamente il dibattito sulla riforma legale che si svolse a Napoli in quegli anni a costituire l'immediato retroterra della nozione vichiana di senso comune. Il problema che Vico si poneva era quello della fusione del diritto naturale con il diritto consuetudinario; «il *sensus communis* divenne il terreno concettuale sul quale Vico desiderava costruire una visione sintetica del diritto, ma la sua idea a proposito ebbe inizio con la pratica retorica, ed egli cominciò a sviluppare quest'idea nei suoi scritti retorici, non giuridici» (p. 54).

L'analisi allora prosegue, nel capitolo terzo, sulle pagine delle *Istitutiones oratoriae* e del *De nostri temporis studiorum ratione*, proprio al fine di osservare da vicino le basi retoriche del senso comune vichiano. Nel primo degli scritti citati, abbattendo il limite tra metafora retorica e metafora poetica, fondendo nella metafora verità e bellezza, Vico, sempre condizionato da un modello di rappresentazione orale e particolarmente da quello offerto dalla retorica romana, giunge ad un'accezione del termine *sensus* che porta in sé il duplice significato di sensazione e di comprensione intellettuale. La teoria del senso comune presente nel *De ratione* si sviluppa su queste basi, e viene a costituire un concetto che è insieme guida del giudizio pratico e dell'eloquenza. In sintesi, «negli scritti di Vico sulla retorica, il *sensus communis* emerge come la base epistemologica della persuasione. Esso è ciò che connette la mente dell'oratore alla sfera pubblica (...). Il *sensus communis* è interiorizzato oralmente ed espresso oralmente» (pp. 78-79).

Nello spostare poi la propria attenzione dagli scritti retorici alla *Scienza nuova*, nel quarto capitolo, l'A. affronta immediatamente le celebri *degnità* relative al senso comune (XI, XII e XIII) e di questo il carattere di giudizio pratico legato alla comunità, per riconoscere subito, nel concetto vichiano di « dizionario mentale », il filo che unisce questo momento della trattazione del senso comune con il significato retorico del termine precedentemente esaminato. La teoria della metafora e delle origini del linguaggio presente nel secondo libro della *Scienza nuova*, che ha come oggetto la sapienza poetica, conferma questa lettura. « Il linguaggio comincia non con il parlare, ma con l'ascoltare degli uomini. Il loro primo atto linguistico non è costituito dalla parola ma da un'operazione ermeneutica, l'interpretazione del tuono » (p. 87). Gli « universali fantastici », prime grandiose metafore forgiate dagli uomini, sono riconducibili, per affinità, alla teoria barocca della metafora ampiamente ripresa da Vico nell'ambito dei suoi scritti retorici.

Altro luogo della *Scienza nuova* particolarmente significativo per l'A. è quello relativo all'analisi del graduale accesso al potere della plebe a Roma; qui la mobilità sociale mostra evidentemente il suo nesso con l'eloquenza, in quanto quest'ultima rende il mutamento comprensibile, vi conferisce senso.

Vico dunque con la sua teoria del senso comune ha unificato pensiero poetico e pensiero filosofico, fondandola, secondo la tradizione umanistica, nella retorica. E proprio la relazione tra poesia e filosofia costituisce un punto centrale del criticismo contemporaneo; al suo interno, l'A. sceglie le posizioni teoriche di Gadamer e Derrida per portare alla luce, attraverso il confronto con la nozione vichiana di senso comune, nodi e problemi del pensiero attuale, e per riaffermare, di questa nozione, l'inesaurita fecondità.

Quanto a Gadamer, è egli stesso a fornire le prime coordinate di questo discorso, indicando, nel suo *Verità e metodo*, il senso comune come una delle

radici della propria ermeneutica, e riferendosi a questo proposito esplicitamente e diffusamente a Vico e a Shaftesbury. «Ma Gadamer non opera all'interno della tradizione retorica. Piuttosto egli cerca di condurre l'ermeneutica all'interno della tradizione filosofica greca, e tenta di condurvi insieme il *sensus communis*. Tuttavia il *sensus communis* è davvero troppo condizionato dalla tradizione retorica per essere trasferito totalmente in un altro ambito intellettuale, così Gadamer tenta di portare nella propria ermeneutica quegli aspetti del *sensus communis* di cui ha bisogno, frazionandolo contemporaneamente in parti separate, distruggendone la trattazione olistica che ha ereditato da Vico. L'effetto di questa divisione è quello di rendere la sua ermeneutica debole nel suo approccio alla verità e nella sua pertinenza alla società come un tutto» (pp. 100-101).

È proprio ricorrendo al concetto shaftesburyano di senso comune che Gadamer ha «individualizzato» il «giudizio senza riflessione» di Vico, eliminandone il nesso con il «diritto naturale delle genti» e spostandolo invece sul piano di una teoria del gusto. Ed è proprio questo tipo di operazione che ne rende la teoria vulnerabile alle critiche di Habermas, che l'A. esamina da vicino sempre mantenendo Vico come terzo, ideale, interlocutore.

Di Derrida poi, nell'ultimo capitolo, viene esaminata la teoria della metafora e la sua decostruzione. Essa muove dall'interno della modalità metaforica dell'Illuminismo, essenzialmente visiva, accollandosene in realtà questo carattere insieme alla supposizione della metafora come atto concettualmente consapevole, non riuscendo in tal modo a liberarsi dal «sospetto» nei confronti della metafora stessa. Vico invece, lo si è visto, grazie ad una base essenzialmente orale e non visiva, diacronica, ermeneutica, riesce a fornire una teoria della metafora organica e «funzionale».

A conclusione di una densità argomentativa che qui si è potuto solo accennare, l'A. propone dunque la nozione vichiana di senso comune come potenziale antidoto al rischio di relativismo che minaccia Gadamer e Derrida come larga parte del pensiero contemporaneo. «Vico ci rammenta che la nostra civilizzazione è costruita su di un *sensus communis* essenzialmente orale, collettivo e pratico, e ci sfida a ridisegnare la storia culturale dell'Occidente all'interno della sua tradizione retorica piuttosto che delle tradizioni della filosofia greca o del razionalismo illuminista» (p. 160).

MONICA RICCIO

DONALD PH. VERENE, *The New Art of Autobiography. An Essay on the Life of Giambattista Vico Written by Himself*. Oxford, Clarendon P., 1991: 253; GIAMBATTISTA VICO, *Autobiografia*. - F. Nicolini (rist. anast. Firenze, 1947). Bologna, il Mulino, 1992: 358.

Le vicende compositive ed editoriali della *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, della cosiddetta *Aggiunta* e delle due prime edizioni della *Scienza Nuova* si intrecciano in una trama di corrispondenze cronologiche, di incroci tematici e di interferenze testuali talmente fitta da rendere inscindibili i momenti redazionali di queste opere, accomunate anche sul piano teorico da quella omogenea ipostasi filosofica collegata alla visione «eroica» della storia dell'umanità e dell'individuo, da cui scaturisce l'intero edificio del pensiero vichiano.

Tuttavia, mentre intorno al capolavoro la biografia critica è ricchissima, essa attenzione è stata riservata dagli studiosi, almeno nel passato, all'autobiografia del filosofo. L'opera è stata per lo più letta come documento di una vita vagliata, cronaca di eventi esterni e risonanze affettive connessi con la produzio-

ne maggiormente nota ed innovativa del napoletano e con le traversie che ne accompagnarono la pubblicazione, resoconto biografico ed aneddotico delle tappe più significative della formazione culturale anomala ed emblematica d'un intellettuale del Settecento.

Una interpretazione ovviamente limitativa, cui non sono stati estranei gli stessi Croce e Nicolini, autorevoli editori dell'*Autobiografia* pubblicata nella collana laterziana degli «Scrittori d'Italia» nel 1929 in versione più ampiamente annotata rispetto alla precedente del 1911, e quindi riproposta dalla casa editrice Bompiani nel '47 in un volume arricchito da quattordici «Medaglioni» illustrativi nei quali il Nicolini delinea l'intera vicenda biografica di Vico. Volume da tempo esaurito, la cui ristampa anastatica è ora meritoriamente offerta al pubblico per iniziativa dell'Istituto per gli Studi Storici (Napoli, 1992).

Sulla caratura filosofica del testo dell'*Autobiografia* insiste invece lo studioso inglese Donald Verene, denunciando la scarsità di contributi critici e la sostanziale incomprensione di cui l'opera è stata oggetto: «Negli ultimi dieci anni sono pervenuto all'idea che l'*Autobiografia* è l'opera più sottovalutata di Vico. Non esiste su di essa come testo filosofico nessuna interpretazione, né è stato scritto alcun libro di commento in qualsiasi lingua (...) è un'opera dimenticata: letta da ogni studioso di Vico, interpretata da pochi e non analizzata da nessuno come parte della sua filosofia. L'*Autobiografia* di Vico non è stata male interpretata: non è stata interpretata affatto» (p. 2).

Riconosciuta l'alta qualità dei saggi di studiosi del calibro di Gustavo Costa (il cui articolo pubblicato su «Italian Quarterly» nel 1980 illustra la genesi della *Vita* radicandola nel dibattito settecentesco tra i letterati italiani e francesi), o di Andrea Battistini, che nella recente edizione mondadoriana dell'opera vichiana ha esaminato la ricostruzione memoriale del pensatore napoletano nella prospettiva di testo retorico, qualificato da una insidiosa «interiorizzazione» del processo autobiografico e pertanto assimilabile alle coeve esperienze di scrittura di Rousseau, Da Ponte o Alfieri, l'A. si impegna a sostenere e verificare la tesi della natura filosofica dell'*Autobiografia*, individuando ed affrontando una serie di quesiti nodali relativi al rapporto tra statuto autobiografico e testo filosofico.

Il primo nucleo problematico identificato dal Verene è riassumibile nella questione se la *Vita* vichiana sia «parte della sua stessa filosofia, una forma della sua versificazione?»; in altre parole, se Vico trasferisca la scoperta dei principi che sovrintendono alla vita di una nazione illustrati nella *Scienza nuova* in un ambito più particolare, applicando tali principi alla vita dell'individuo. Secondo il Verene la risposta non può che essere positiva: Vico carica di un senso filosofico la propria storia biografica, leggendo in essa quel «total order of causes» (p. 46) che regola le vicende della Storia universale.

Il secondo quesito verte più specificamente sulla verifica da parte del filosofo del metodo genetico, attuata ripercorrendo le tappe evolutive del suo stesso pensiero e dei suoi scritti. In tal modo egli approda ad un rinnovamento del protocollo autobiografico: «Nell'opera di Vico c'è una nuova arte autobiografica che è basata sulla percezione di se stesso come storico filosofico che può narrare nel corretto ordine le cause del suo sviluppo intellettuale» (p. 3).

D'altronde la stessa contestazione vichiana del *Discours* cartesiano è indubbiamente connessa alla volontà dell'autore di accentuare la valenza filosofica, lo spessore intellettuale e l'originalità d'impostazione della sua *Vita*, che, in quanto «applicazione o estensione» della *Scienza nuova*, esemplifica un concetto cardine del capolavoro: l'idea di «mythos». Infatti, sebbene Vico come molti autobiografi si attenga ad una sequenza progressiva della narrazione, il suo non vuol essere un semplice resoconto cronologico ma una operazione ben altrimenti complessa,

collegata al primo atto umano di narrazione; dunque, poiché per il pensatore napoletano il «*mythos*» è sempre «*vera narratio*», dietro al racconto della sua *Vita* c'è la comprensione dell'origine e della natura della narrativa.

Sulla scorta delle considerazioni del Verene è possibile pertanto guardare all'opera autobiografica di Vico da una prospettiva meno ovvia e ristretta, poiché la *Vita*, nell'offrirsi ad un'analisi che ne indaga e definisce il carattere filosofico in quanto applicazione e verifica dei principi elaborati nella *Scienza Nuova*, è al tempo stesso un esempio di innovativa e raffinata operazione «artistica», in quanto Vico esercita qui, nella concretezza della scrittura creativa, il «mito» di sé come soggetto e materia dell'atto affabulatorio.

RITA VERDIRAME

«New Vico Studies» VII (1989): VIII-193; VIII (1990): X-197; IX (1991): V-193.

I «deterati», e tanto più i «filosofi» – si sa – sono particolarmente bravi a trovare motivi di legittimazione teorica delle proprie manchevolezze. Comunque, provare a rendere conto ancora una volta a un tempo di diversi «volumes» dei «New Vico Studies» può presentare – accanto all'evidente pecca di una carente puntualità – almeno il vantaggio di seguire meglio, con uno sguardo di assieme, le linee di evoluzione o applicazione di una direzione di discorso fin dal principio indirizzatasi senza esitazioni verso la strenua rivendicazione della fertile attualità del pensiero vichiano nella congiuntura culturale contemporanea.

Di tale generale prospettiva di discorso, i due «editors» dei «New Vico Studies», Giorgio Tagliacozzo e Donald Phillip Verene, si può dire che rappresentano emblematicamente due concordi momenti o scansioni: da un lato appunto la caparbia attribuzione al filosofo napoletano di una funzione decisiva di sostegno e orientamento nei confronti delle correnti di pensiero più innovative e feconde nell'odierno panorama culturale, specie americano; dall'altro, a sorreggere tale funzione, una risoluta interpretazione dell'opera vichiana nell'univoca chiave di una netta rivalutazione – di intransigente segno anti-razionalistico (e dunque anti-cartesiano, anti-illuministico) – delle dimensioni «fantastiche» e «mitiche» della produzione culturale umana. La prima linea di discorso è indotta pertanto a perseguire tenacemente e allargare senza soste la rivendicazione dell'odierna risolutiva funzione fondativa e terapeutica del pensiero vichiano, in ultimo ponendolo specialmente a favorevole confronto con le più recenti direzioni, «anti-fondazionalistiche» (o «anti-fondamentalistiche»), come sarebbe più corretto rendere, se il termine non rischiasse di assumere altre connotazioni estranee al lessico filosofico) e «post-moderne», della riflessione contemporanea. La seconda invece, con maggiori interessi «filologici», per un verso è diretta ad approfondire, o ribadire, l'interpretazione di Vico di cui si è detto, per altro verso anche a reintrodurre le novità delle posizioni vichiane in una tradizione «umanistica» (e qui la lezione degli interventi di Grassi appare spesso particolarmente influente) attenta ai profili inventivamente immaginativi, ingegnosi, metaforici, retorici, della conoscenza e del linguaggio.

Nella prima direzione, ma del resto secondo una movenza già da lui profilata in precedenza, Tagliacozzo nei suoi ultimi contributi (*Giambattista Vico: Neglect and Resurrection*, VII: 1-17, e *The Study of Vico Worldwide and the Future of Vico Studies*, VIII: 20-37) concentra la rivendicazione dell'attualità di Vico nell'accordargli decisamente soprattutto la funzione di rappresentante e correttore allo stesso tempo delle tendenze «antifondazionalistiche» affermatesi

vivamente nell'odierna cultura filosofica americana, non ciò attribuendogli il ruolo del precursore, anzi del fondatore, non più, o non soltanto, degli esiti «anti-moderni», ma addirittura di quelli «post-moderni» del pensiero contemporaneo.

Con lo sguardo rivolto in modo assolutamente preminente alla situazione della cultura filosofica americana, nel primo scritto Tagliacozzo ripercorre il tema a lui assai caro, e nel quale sente orgogliosamente implicata in primissima persona la sua biografia intellettuale, delle ragioni della «dimenticanza» e poi invece della «risurrezione» del «suo» Vico. La prima ragione che ha condotto a trascurare Vico è stata l'egemonia della tendenza razionalistica da Descartes fino, addirittura, a oltre la metà del nostro secolo (e qui, evidentemente, una deformante ottica «americana», conduce a trascurare tutte le potenti tendenze critiche che dall'età romantica hanno condotto un serrato processo già all'«intelletto» e poi alla stessa «ragione»). La seconda ragione è da reperire nell'estrema carenza di traduzioni dell'opera di Vico nelle lingue filosoficamente rilevanti nella cultura occidentale tra '700 e '900. Conseguenza di tali ragioni, e a sua volta causa ulteriore di ignoranza di Vico, fu la ben scarsa, e al più formulistica, presenza di questi nella cultura accademica non italiana, dai manuali di storia della filosofia ai corsi universitari. Era necessario pertanto che si rimuovessero entrambi le principali cause, e quindi quelle da esse derivate, perché si avesse un ampio interesse verso Vico, tale poi da favorire l'elaborazione di una forte interpretazione di assieme del suo pensiero.

Un primo fattore della recente «resurrezione» di Vico (che Tagliacozzo pone a partire dal 1969...) è stato la disponibilità di una traduzione inglese della *Scienza nuova*, avvenuta nel 1948. Un secondo e un terzo fattore pertengono ambedue strettamente alla biografia dell'autore... L'uno implica la memoria delle influenze esercitate sui suoi approcci a Vico e soprattutto sulla sua elaborazione di «a historical-taxonomic-genetic chart or 'Tree of knowledge'» (p. 9); l'altro l'elenco dei suoi numerosi titoli di stimolatore e organizzatore di studi vichiani. Ma quella progressiva resurrezione non sarebbe stata possibile se non fosse intervenuto un profondo cambiamento da un «paradigma filosofico razionalistico e fondazionalistico» a uno viceversa «anti-razionalistico e anti-fondazionalistico» (cambiamento emblemizzato nell'apparizione nel 1979 del lavoro di Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*). Ora, secondo quanto riafferma Tagliacozzo, non soltanto la filosofia di Vico ha in comune con il paradigma antifondazionalista una serie di elementi: anticartesianesimo (e ripudio di una fondazione apriorica della conoscenza); rigetto di una filosofia che pretenda di pervenire a una verità metastorica; interesse per l'ermeneutica e la centralità del linguaggio; oltre che apertura della filosofia all'intero campo delle scienze umane. Di più, la filosofia di Vico - sia per il più largo uso delle sue categorie ermeneutiche (che possono investire anche le discipline scientifiche), sia per l'unità sistematica assicurata al pensiero dal principio del *verum-factum* - può aspirare a superare le difficoltà dello stesso antifondazionalismo, derivanti in sostanza, si può dire, dalla natura decostruttiva del proprio operare.

Questo convincimento è ribadito nel secondo dei due scritti, che si compone di due parti. Nella prima viene operata una ricognizione della vastissima fortuna degli studi vichiani registratisi da una ventina d'anni in tutto il mondo: ricognizione utile soprattutto per avere informazioni sulla mappa degli studiosi che in aree culturali «periferiche», per quanto attiene alla ricerca su Vico, attendono a questa da non molti anni, a volte ancora in una fase preparatoria della loro attività di indagine. Nella seconda Tagliacozzo si avventura in qualche azzardata ipotesi circa la futura fortuna del pensiero di Vico, la quale a suo parere

potrebbe essere ancora più radiosa se, venuti meno gli impedimenti che egli chiama di «ideological nature» (con l'avvento di una filosofia a indirizzo «antifondazionalistico», o «postmoderno»), venissero completamente meno anche quelli di «non-ideological nature», quelli, cioè, che hanno a che fare soprattutto con la scarsa diffusione di Vico nella cultura accademica e nei manuali di filosofia. Onde il suggerimento addirittura di «introdurre nelle storie della filosofia un capitolo finale (possibilmente intitolato: «la filosofia post-moderna e Vico») dove andrebbero evidenziati i «meriti» detenuti dalla filosofia vichiana a cospetto dei limiti della «filosofia postmoderna»...

La piena assunzione di Vico a rappresentante di massimo spicco di un'organica linea di pensiero «antifondazionalista», «postmoderno», caratterizza svariati degli interventi che si leggono nei fascicoli qui recensiti dei «New Vico Studies», accentuando la curvatura «postmodernista» impressa al riconoscimento dell'«attualità» di Vico già segnalata da chi scrive su questo «Bollettino» in pagine di recensione di precedenti contributi di quella rivista. Ma più in genere tra gli studiosi d'oltreoceano interessati al pensiero vichiano pare avere preso diffusamente piede l'idea che esso – magari non più solitario perché inserito in una «tradizione filosofica italiana» di autonoma vocazione «ermeneutica» – risulti nella sostanza assai affine agli esiti «deboli» o comunque «postmoderni» della filosofia contemporanea. Per la diffusione che tale linea interpretativa va assumendo tra i vichisti d'oltreoceano, e per l'esigenza di non appesantire eccessivamente queste pagine di recensione, sarà opportuno ritornare nell'argomento in altra sede. Nelle presenti pagine mi limiterò pertanto solo a una presentazione di quei contributi – e in particolare di quello assai interessante in proposito di Rockmore – che investono più da vicino il tema della natura «antifondazionalistica» e «postmoderna» della filosofia vichiana. Senza dimenticare però di segnalare già qui anche diversi interventi che – sotto forma di estesi «Review articles» o «reviews» – perseguono in questi fascicoli dei «New Vico Studies» lo stesso intento critico: ponendo il pensiero vichiano a confronto o con i più recenti esiti della riflessione di autori come Rorty (J.D. SCHAEFFER, *Vico and Rorty*, IX: 100-110), Toulmin (E.E. JACOBITI, P. HUTTON e M. CELLERINO, *Between the vita activa and the vita contemplativa: Toulmin's Cosmopolis and the Return to (some) Vichian Concepts*, nello stesso volume: 77-99), o lo stesso MacIntyre (sul quale si vedano le pagine ancora di Schaeffer, in VIII: 85-95), ovvero con le tendenze «post-moderne», «deboli», del panorama dell'attuale ricerca filosofica in Italia, ritenuta anche erede di una peculiare «tradizione filosofica italiana» di ispirazione «ermeneutica» o addirittura «nichilistica»... (cfr. il testo su cui interviene N.S. STRUEVER, *Vico in Post-Modern Italian Philosophy*, VIII: 56-61, o le pagine di H. WHITE su *Vattimo's «Weak» Thought and Vico's «New» Science*, *ibid.*: 61-68).

Nell'insieme di questi interventi viene sostanzialmente condivisa la veduta che, in profonda affinità con le attuali tendenze «post-moderne» e «antifondazionalistiche», nell'opera vichiana l'emergere – anzi il ri-emergere (nella misura in cui il «post-moderno» si riappropria di smarrite radici del «pre-moderno») – dell'interesse prioritario verso la dimensione del particolare, del temporale, dello storico, si lega a una rappresentazione relativistica, ed «estetistica», di una storia privata di significato metafisico e teologico, e, sul piano conoscitivo, ad una concezione puramente «fittoriale», «estetica», di un sapere privato di ogni fondamento «forte» (e al quale non può non corrispondere, allora, una forma di discorso nella sua sostanza di natura «retorica»). A parte la questione della fondatezza filologica di una simile linea critica (dalla quale chi scrive dissente radicalmente), appare chiaro quali pericoli comporti l'immersione del pensiero

vichiano nella corrente del disincanto «postmoderno» per coloro – come Tagliacozzo e chi gli è vicino nella sua impresa – a cui interessi non solo un Vico immesso nella linea, anzi finalmente riconosciuto essenziale antecedente, della più lucida e agguerrita speculazione contemporanea di tenore 'decostruttivo', ma anche un Vico il quale sappia dare risposte 'costruttive', in qualche modo sistematicamente 'totalizzanti', agli esiti scetticamente relativistici di tale speculazione. Tralasciando qui la questione di quanto sia «desiderabile» (anche per chi si riconosca in talune eredità «moderne» piuttosto che in presunte acquisizioni «postmoderne» della condizione contemporanea), oltre che «praticabile», un compito sistematico della filosofia di tipo «totalizzante», si capisce bene quanto all'assunzione di questo compito nuoccia l'immagine di un pensatore pienamente «post-moderno», e quindi strutturalmente «debole»; o l'oscillazione tra tale immagine, e, per converso, quella di un filosofo ancora fissato alla ricerca di saldi fondamenti del sapere, e sicuri significati della storia, e quindi, daccapo, irretito nei pesanti retaggi della «modernità». Una via di uscita almeno da tentare implicherebbe innanzitutto perlomeno una solida chiarificazione preliminare dell'uso di categorie quali «post-moderno» e «antifondazionalismo», che paiono troppo spesso adoperati in tale contesto pressoché indifferentemente, e quindi richiederebbe di verificare se eventualmente si dia una forma per così dire «debole» (connotata almeno da un approccio non «apriorico») di teoria della «fondazione» della conoscenza (della quale partecipi Vico) tale da non contraddire lo spirito dell'«antifondazionalismo» contemporaneo. Se una teoria del genere sia configurabile (e a proposito di Vico); se sia poi, eventualmente, qualificabile in termini almeno di un «antifondazionalismo debole» in grado di sopperire agli effetti della «debolezza» di un sapere «post-moderno» privo di ogni capacità fondativa di conoscenza e valori; se, infine, l'eventuale configurazione di un tale spazio di «teoria antifondazionalistica» non collida con lo spirito di serena assunzione della debole «in-fondatezza» del sapere umano assunto come proprio contrassegno dai teorici del «post-moderno»; ebbene, queste sono tutte questioni poi aperte dinanzi a chi sia interessato a una simile prospettiva di riflessione.

Ora è almeno su un arco di questo ordine di problemi che interviene con apprezzabile consapevolezza il testo di Rockmore a cui si faceva riferimento (T. ROCKMORE, *A Note on Vico and Antifoundationalism*, VII: 18-27): un testo appunto interessante se non altro per lo spessore delle domande teoriche che pone sul terreno epistemologico.

Innanzitutto l'autore propone il tema dell'«antifoundationalism» a proposito di Vico in modo non banalmente ripetitivo: sia nel senso di non ripetere stancamente il luogo comune dell'opposizione totale di Vico a Cartesio, impegnandosi viceversa a cogliere anche gli elementi di affinità tra le due posizioni; sia nel senso di provare a individuare anche i limiti che, dal punto di vista delle esigenze della riflessione epistemologica contemporanea, può comportare una posizione di tipo «antifondazionalistica», quale quella vichiana, nella sua pretesa però di pervenire a «principi universali ed eterni» (p. 27), sia pure sulla base di un approccio non apriorico, ma induttivo, a un principio primo di verità.

Inoltre, non per quanto afferma, ma per quanto può stimolare a pensare, tale testo pone il problema dell'idoneità dell'adozione delle categorie di «fondazionalismo-antifondazionalismo» a rappresentare nodi problematici tanto teorici che interpretativi senza ricorrere anche al solido impiego di categorie, quali «ontologismo-antiontologismo», «storicismo-antistoricismo», che contribuirebbero a risolvere meglio, mi pare, sia alcune questioni teoriche e interpretative generali, sia il problema dell'apporto di Vico a una «modernità» ancora fertile nella «contemporaneità».

In una prospettiva teorica e storiografica che tenga come più essenziale punto fermo il «nocciolo» o le premesse di natura «ontologica» a cui fa eventualmente riferimento il discorso di natura «epistemologica» apparirebbe già problematica – mi sembra – la pur interessante tipologia del «fondazionalismo» che Rockmore fa seguire alla definizione di questo (e nella quale pure distingue tra un fondazionalismo «ontologico» e uno «epistemologico»). Infatti l'autore si premura innanzitutto di chiarire che per dottrina fondazionalistica si intende quella per la quale l'intera teoria dipende dalla conoscenza di un principio iniziale vero, per conseguire il quale, inoltre, si richiede la messa in opera di un argomento *a-priori*. Il fine, e nello stesso tempo il contrassegno, del «fondazionalismo» è dunque la rivendicazione del raggiungimento della «certezza» tramite un approccio apriorico a un principio primo, dal quale gli altri possano essere dedotti. A questo punto (p. 19) Rockmore distingue tre tipi di «fondazionalismo»: una forma di «fondazionalismo ontologico» e «due forme di fondazionalismo epistemologico». Secondo la prima (per la quale viene fatto il nome di Platone) «vi è una sfera della realtà che può essere conosciuta con certezza». Vi sono poi un «fondazionalismo epistemologico puro», identificato nella «pretesa di fornire una giustificazione interamente *a priori* delle pretese conoscitive» (come avviene per Aristotele, con l'intuizione dei principi primi della scienza, e Descartes, con la posizione del cogito), e un «fondazionalismo epistemologico impuro», ravvisato nella «strategia conoscitiva che dipende dalla giustificazione *a posteriori* di una pretesa conoscitiva *a priori*» (come avviene in Kant, con la conferma, tramite il suo uso, dell'ipotesi della «rivoluzione copernicana»).

Senza entrare nel merito e nei contenuti di tale classificazione, e delle attribuzioni che la accompagnano, si può già cominciare ad osservare come entro essa risulti non semplice affermare un radicale «antifondazionalismo» vichiano: sia per la crucialità dell'orgogliosa pretesa vichiana di fondare e fare «procedere» la sua «Scienza», con rigore di «geometria», da un «primo principio indubitato» (secondo il celebre capoverso 349 della *Scienza nuova* del 1744), sia per la sostanziale classificabilità – una volta che si accetti lo schema di Rockmore – della sua operazione conoscitiva sotto l'etichetta del «fondazionalismo epistemologico impuro» (in una contiguità non certo con il Kant «trascendentale» di un soggetto epistemico atemporale, ma con quello disegnato da Rockmore delle procedure metodiche di rinvio tra ipotesi teoriche e conferma dell'esperienza).

E in effetti, Rockmore – pur sostenendo che Vico non soltanto è anticartesiano come Kant, ma anche antifondazionalista – non manca da un lato di segnalare la vicinanza a quelle cartesiane di talune posizioni vichiane in materia delle pretese di scienza della filosofia, dall'altro di avanzare qualche dubbio sulla loro piena compatibilità con una prospettiva drasticamente antifondazionalistica. In tal senso egli osserva che Vico concorda con Descartes nelle convinzioni che la filosofia è scienza, che questa ha principi universali, che l'uso corretto di questi principi conduce alla conoscenza nel senso pieno del termine, discostandosi però da lui per quanto attiene all'idea che la scienza comincia da un principio indubitabile. Vico confermerebbe l'abbandono di tale elemento caratterizzante l'antifondazionalismo pervenendo aposteriormente al «principio iniziale» al quale anche lui non rinuncia. E tuttavia, nonostante le grandi differenze e i meriti di intensa modernità di Vico – nota non ingiustamente l'autore – resta la comune convinzione che «principi eterni ed universali» siano accessibili alla conoscenza. Secondo l'autore, allora, del pensiero vichiano vanno valorizzati il principio epistemologico del «verum-factum» come la «svolta antropologica» che esso imprime alla filosofia; non va accettata invece l'idea che se assumiamo un atteggiamento antifondazionalista possiamo nondimeno pervenire alla conoscen-

za in senso pieno, in contrasto con più modeste «pretese epistemologiche di tipo relativistico» (p. 2). Il che comporta – mi pare – una grossa limitazione dei possibili compiti «ricostruttivi» che si vorrebbero affidati al pensiero di Vico...

A simili «forti» compiti «ricostruttivi» d'altra parte non sembra venire incontro la ricostruzione critica del pensiero vichiano da tempo proposta e costantemente riaggiornata dall'altro «editor» dei «New Vico Studies», il Verene: ricostruzione la quale non conclude nell'immagine di un pensatore «postmoderno» (se non altro perché ancora avvinto all'idea di un compito «metafisico» della filosofia), ma, piuttosto, da un lato stimola un approfondimento critico del coinvolgimento della riflessione del filosofo napoletano nelle eredità e negli svolgimenti di una corrente, «premoderna», interessata alla dimensione «fantastica» e «mitica» del sapere umano; dall'altro indica, entro questa linea, la fruttuosa forza innovativa di quella riflessione nel reperimento nel «mito» del fondamento metafisico della conoscenza. Anche tenendo presente che più di un contributo dei «New Vico Studies» coinvolge le proposte critiche di Verene nel tentativo di implicare Vico nella «postmodernità» e a un tempo a invocarla a suo correttivo, non sarà male richiamare già a questo punto le tesi ermeneutiche che accompagnano e sorreggono il suo più recente contributo di tenore «filologico» apparso sulla rivista: *Giambattista Vico's «Reprehension of the Metaphysics of René Descartes, Benedict Spinoza, and John Locke»: An Addition to the New Science (Translation and Commentary)* (VIII: 2-18).

In tale saggio Verene mette a disposizione degli studiosi un'opportuna, ed efficace, traduzione, seguita da un ampio commento, della «Riprensione» delle metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke, una delle più interessanti «aggiunte» tra le «annotazioni» da Vico redatte per essere incorporate – come l'«Aggiunta» alla *Vita* afferma – in una terza ristampa della *Scienza nuova*. Un primo elemento di grande interesse della «Riprensione» sta nel fatto che in essa – come osserva giustamente Verene – la polemica contro le posizioni degli avversari è condotta diffusamente, in un modo dunque assai atipico rispetto alle modalità costruttive del discorso della *Scienza nuova*, che comunemente procede indicando solo indirettamente, o richiamando appena, gli strati dottrinari delle tradizioni o degli autori sui quali opera e ai quali si contrappone. E ciò potrebbe lasciar pensare – secondo un valido suggerimento ancora di Verene – che qui Vico riprenda una modalità discorsiva della «Scienza nuova» in forma negativa: una modalità – si può aggiungere – impropria all'assetto costruttivo della *Scienza nuova* e tale quindi da consigliare poi di non «incorporare» la «Riprensione» nella redazione definitiva. Altre utili indicazioni nelle pagine di commento dello studioso americano contribuiscono a chiarire il nocciolo argomentativo dell'opposizione vichiana al metodo seguito da Descartes per fondare le pretese metafisiche del suo pensiero «dubitativo», «supposizionale», incapace di trascorrere dalla «certezza» coscienziale alla «verità» dell'adeguata fondazione dimostrativa dell'«Ente supremo»; o a ricordare il carattere preminentemente «retorico», cautelativo, delle critiche all'«empietà» tanto dello «stoico» Spinoza che dell'«epicureo» Locke.

Ma il «commento» del vichista americano più che assolvere a fini analitici, intende mettere in chiaro – sulla scorta delle sue note tesi interpretative – quale sia la soluzione adottata da Vico sul terreno metafisico al fine di pervenire all'idea dell'«Ente», di Dio. Il «punto di partenza» del discorso metafisico sarebbe per Vico da reperire soltanto nel «mito», nel quale l'idea del divino, o Essere, si è formata per la prima volta nella mente umana. La metafisica dei filosofi, secondo Vico, deve essere sempre un trasferimento di questa verità originaria della metafisica dei poeti (p. 9). Allora «il punto di partenza della metafisica non

può essere fondato per Vico né nei sensi né nel procedere argomentativo», ma nella «fantasia» (p. 12). In verità viene da pensare che Vico – nel caso fosse stata questa la soluzione da lui adottata – avrebbe ben dovuto sospettare che una tale fondazione del discorso metafisico sarebbe apparsa non solo ben debole ai suoi contemporanei (come pervenire a dimostrare il «vero Essere» a partire da un'idea superstiziosa di Dio, propria della prima umanità ravvolta nei sensi, oggetto della critica spietata di libertini ed «eterodossi»?), ma anche incongrua con le proprie premesse epistemologiche. Il criterio del *verum-factum* consente una scienza (quindi prodotto della «ragione», non della «fantasia») del mondo storico, e quindi anche della fenomenologia del religioso ad esso essenziale, che la primigenia umanità «poetica» cominciò a «fare»; ma semplicemente con ciò esso non consente di saltare metafisicamente a Dio: permette una scienza dell'essere storico, non una «scienza dell'Ente», come vorrebbe Verene, per il quale sarebbe concessa «una scienza dell'Essere» allorché «il metafisico converte quel che è fatto dai poeti. La metafisica diviene una narrazione in termini discorsivi e intelleggibili di quel che è già narrato nel mito» (p. 9). La via di uscita, la strada risolutamente imboccata e costantemente indicata a chiare lettere da Vico, sta invece nel partire dal principio, che «si dimostra per tutta l'opera», con tutte le procedure «argomentative» che la «dimostrazione» pretende, che senza «l'idea di Dio» non può esservi alcuna società umana e che d'altra parte la complessiva funzione di tale idea nella storia umana, come di questa in generale, assolutamente non può spiegarsi se non riconoscendo il ruolo della «divina provvidenza» in quanto questa «è l'architetta di questo mondo delle nazioni». L'idea di Dio» conosce allora un duplice livello di approccio: un approccio storico e un approccio metafisico al quale ultimo soltanto attraverso il primo è possibile pervenire (per cui si tratta di una «teologia civile ragionata»), dimostrando dunque Dio «per l'attributo della provvidenza» (*Scienza nuova prima*, cap. 45). Questo procedimento argomentativo richiede che sia la storia, sia poi la ricostruzione intellettuale di essa passino necessariamente per il «mito», per la «fantasia», ma non trova lì una «verità» da ripetere e dislocare in un linguaggio razionale. Esso consente invece alla ragione, passando per la storia (e cogliendo che essa è fatta dagli uomini, ma che da questi non è fatta la logica complessiva che ad essa presiede), di accedere alle «origini» metafisiche dell'uomo, e di cogliere la stessa fenomenologia dell'«idea di Dio» come il segno di una indispensabile latente tensione conativa trasmessa metafisicamente all'uomo dalla sua precedente traiettoria pre-storica. In questo senso si può pienamente sottoscrivere l'affermazione di Verene secondo cui per Vico «la metafisica deve essere una metafisica dell'esperienza storica» (p. 13).

Se, in tale disegno interpretativo, il fondamento delle pretese conoscitive della costruzione vichiana appare consegnato alle fasciose ma incerte capacità veritative del sapere mitopoietico (che avrebbe dalla sua il dono privilegiato dell'accesso intuitivo a una verità poi solo oggetto possibile di ri-petizione), si comprende come anche tale disegno possa essere poi chiamato in gioco a conferma di una lettura interessata innanzitutto a evidenziare le affinità di Vico con la linea «debole» del pensiero «postmoderno», mettendolo ad esempio a confronto con uno dei massimi esponenti di questa, Nietzsche, come fa il Parry in due suoi contributi: *Vico and Nietzsche* (VII: 59-75) e *The Centrality of the Aesthetic in Vico and Nietzsche* (IX: 29-42).

Anche tali scritti si inseriscono nella tendenza a reclamare per Vico per un verso una sorta di primogenitura nel capovolgimento delle premesse razionalistiche, «aprioristiche», del «fondazionalismo», per altro verso una funzione di correttiva capacità propositiva nei confronti degli esiti nichilistici di un filosofare

compiaciutamente adagiato nel destino di una pluralità di interpretazioni senza fondamento e senza limite. Nel più generale clima di apertura della cultura nordamericana alle prospettive «decostruttive» e «nichilistiche», l'interesse a leggere assieme Vico e Nietzsche si è già manifestato sia nel senso di una propensione ad assimilare, con una certa disinvoltura, il primo al secondo (e alle tendenze «post-nietzscheane») nel campo di qualche filone della teoria e critica letteraria (come nelle pagine del 1975 di E. SAID, *Beginnings: Intention and Method*), sia nella più misurata tendenza a individuare oltre e più che i tratti di simiglianza, gli elementi di differenziazione tra i due autori. Piuttosto entro quest'ultima angolatura, ad esempio, è stato opportunamente richiamato, da Allan Megill, il carattere «rationalist» (e di fatto piuttosto «moderno» che «postmoderno») che continua a detenere la meditazione di Vico, già in quanto pretende di istituirsi come scienza del mondo mitico, nei confronti del prevalente carattere «aestheticist» (vale a dire affermate il carattere «interpretativo» di qualsiasi pretesa di conoscenza della realtà) del pensiero nietzscheano (di A. MEGILL si veda, oltre il contributo apparso nel 1983 nel volume collettaneo *Vico and Marx*, il lavoro *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California P., 1985); o è stato osservato, da A. Thomas Norris, che la meditazione di Nietzsche può essere ritenuta affine a quella vichiana per taluni aspetti (come la critica razionalisticamente «ironica» della decadenza) piuttosto nella prima fase della sua traiettoria (di A.T. NORRIS cfr. *Nietzsche and Vico on Irony and Culture Dissolution*, «Stanford Italian Review» VI, 1986: 313-32). Intervendendo in questo dibattito, Parry, nel primo dei suoi contributi si limita a tracciare le linee di uno «studio comparativo sistematico» tra i due autori, a colmare una lacuna da lui lamentata in tale discussione; nel secondo invece intende intervenire sulla questione se già il pensiero di Vico non sia definibile in termini di «estetismo» (o «estetismo», se si vuole), e quindi di «post-modernità», e nello stesso tempo presenti elementi idonei a contenere e correggere le risultanze nichilisticamente scettiche di Nietzsche e dei suoi eredi.

Parry indirizza lo studio comparativo del pensiero dei due autori attorno all'analisi di tre topoi comuni ai loro interessi problematici (e alle «pratiche retoriche» dei loro discorsi): l'interesse per lo studio dell'antica umanità, condotto con l'ausilio dell'etimologia; la considerazione della storia in termini di conflitto tra nobili e plebei; la stesura di due autobiografie incaricate del compito tanto di disegnare un autoritratto dei loro autori che di testimoniare le proprie visuali filosofiche.

In verità Parry riesce molto più convincente nel ricordare marcate, e piuttosto ovvie, differenze rilevabili nelle posizioni dei due pensatori che nel cercare di provare simiglianze che non risultino o piuttosto generiche o alquanto azzardate. Così, nel mentre l'interesse, e anche il relativo approccio etimologico, per l'antico è facilmente riconducibile in Nietzsche ad atteggiamenti largamente comuni a chi si muoveva nel «secolo storico» per eccellenza, l'interesse in lui per una «genealogia» dei «valori», piuttosto che per l'origine dei «costumi», testimonianza di due orizzonti problematici e linguistici di grande diversità. Ancora più esile appare poi il motivo dell'affinità tra i due autori in ordine alla visione di una storia che procede per «rovesciamenti ironici» delle intenzioni dei suoi attori, nobili e plebei, a cospetto, a tacer d'altro, della richiamata alterità delle considerazioni prospettiche di fondo, l'una provvidenzialistica, l'altra «empiamente e ironicamente» (p. 69) diretta alla trasvalutazione di tutti i valori. Ugualmente poco accettabile è infine l'assunto che le pagine dell'autobiografia vichiana e quelle di *Ecce Homo* differiscano in effetti per una forma stilistica («narrazione» in terza persona, uso della prima persona) volta da un lato a dar corpo a un

intento narrativo espressivo di una filosofia che sceglie di contemplare la realtà senza cercare di modificarla, dall'altro a render conto di una vita che, come la realtà, è in continuo progresso e che si esprime filosoficamente nella volontà di cambiare il mondo. «Nietzsche è un filosofo della possibilità piuttosto che della necessità retrospettiva. Su questo punto della massima importanza egli differisce da Vico». Forse Parry, a segnalare la massima distanza tra Vico e Nietzsche, sceglie uno dei punti sui quali proprio non sarebbe inutile provare a tenere presenti insieme i due autori.

L'esigenza della massima cautela filologica (e in effetti Parry non manca anche di essere accortamente vigile nella sua comparazione) non impedisce infatti di interrogare i pensatori del passato alla consapevole luce delle nostre sensibilità contemporanee. E in effetti uno studioso quale Piovani - dalla acutissima esperienza e misura filologica, ma anche dalla mai sopita passione per l'interrogazione forte delle figure del passato - non aveva mancato di rileggere assieme, in *Oggettivazione etica e assenzialismo*, la *Scienza nuova* e la *Gaia Scienza* nel segno di una linea di riflessione che connette l'interesse per l'esistenza, invece che per l'essere, a quello per il «mascimento» (e anche a quello per la «possibilità», si può aggiungere).

Ancora più arduo appare poi il compito che Parry assegna al suo secondo saggio di mostrare - scavalcando le posizioni tanto di Megill che di Norris - che Vico è «estetista» come Nietzsche, ma in più in grado di sottrarsi alle conseguenze dell'«estetismo» del secondo, in quanto «preserva l'universalità e quindi la verità» (p. 39). Viene da domandarsi se a Vico non si chieda troppo, anche di conciliare la costitutiva contraddizione di un pensiero che, per essere coerentemente «estetistico», non può pretendere poi di salvaguardare «universalità» e «verità». In effetti Parry individua nei due autori due modalità di pensiero «aestheticist»: quella della nietzscheana «filosofia dell'estetico» che «rende la filosofia stessa un'attività estetica, un'attività creativa, creativa del mondo» (p. 32), ma incapace di affidare la fondatezza del suo discorso a null'altro che alla coerenza interna di esso; l'altra, la vichiana, che accompagna a una «critica esteticistica del modello di certezza della verità» la pratica di un criterio di certezza, o verifica, non ristretto alla mera coerenza interna. Il carattere «aestheticist» della riflessione di Vico andrebbe reperito negli «elementi poetici» presenti nel suo modo di intendere la scienza, a partire dallo stesso principio del «verum-factum». Tenendo presente la lettura «più radicalmente esteticista», anche se «assolutamente non post-moderna», di Vico, vale a dire quella di Verene (p. 41), l'autore afferma che «la *Scienza nuova* di Vico è mitopoietica nel senso che la scienza rifà quel che è già stato fatto poeticamente dagli esseri umani nelle loro vite collettive» (p. 35). Ma al carattere fattivo e narrativo della filosofia (che si esprime nelle «prove filosofiche») si aggiunge quello del «vedere», dell'accertare, delle «prove filologiche»: queste consentono di uscire fuori dalla autoconclusività di un discorso narrativo e riguadagnare l'«universalità» e la «verità» al dominio di una «scienza dell'umanità». Ma, in ultimo, resta il problema di sapere da un lato quanto si attagli all'orizzonte concettuale di Vico, e alla pretesa della filosofia di questi di costituirsi in «scienza», la riduzione del discorso propriamente filosofico a una dimensione «narrativa», «interpretativa», dall'altro quanto il modello dell'«accertamento filologico» vichiano possa essere giocato per smuovere gli orientamenti teorici o le connotazioni «ludiche» delle tendenze antifondazionalistiche decostruttiviste.

Quanto valga la pena non di lasciar cadere le più valide suggestioni teoriche e critiche che non possono non venire all'indefinito processo di riappropriazione ermeneutica delle voci del passato dalla pluralità delle voci del presente

(con riferimento particolare a quelle di tenore «decostruttivo» di cui qui si sta specialmente parlando), ma a patto di saggiarle (e magari saperle mettere anche da parte) passandole al vaglio della più rigorosa, e vichianamente ispirata, «filologia», viene mostrato in questi fascicoli dei «New Vico Studies» segnatamente da due bei saggi di J. TRABANT, *Parlare Scrivendo: Deconstructive Remarks on Derrida's Reading of Vico* (VII: 43-58) e *Parlare cantando: Language Singing in Vico and Herder* (IX: 1-16).

Il primo di tali saggi di Trabant – studioso espertamente attento alle problematiche teoriche e storiche della riflessione sul linguaggio – era già apparso in tedesco, in «Neue Romania», nel 1987, e debitamente segnalato su questo «Bolllettino» da Silvia Caianiello. Un'ulteriore lettura ne conferma sia la minuziosa accuratezza del lavoro critico di smontaggio «decostruttivo» dei riferimenti di Derrida a Vico (e a Rousseau) nel *De la grammatologie*, sia l'interesse di diversi spunti interpretativi pertinenti tanto alle posizioni in tema di genesi e sviluppo del linguaggio e della scrittura assunte da Vico e da Rousseau; quanto alle insufficienze rilevabili sull'argomento nel testo di Derrida. Questi infatti, conclude l'autore, finendo con il ridurre Vico a Rousseau, infine trascura, anzi «rimuove», l'apporto essenziale offerto proprio dal primo – con la sua innovativa concezione della nascita comune di linguaggio e scrittura – alla radicale messa in discussione, cara al teorico francese, della tradizione logocentrica, fonocentrica, egemonica nella cultura occidentale. In tale direzione, Trabant in primo luogo ricostruisce, con ostinato spirito di meticolosa indagine indiziaria, le ragioni filologiche dell'insufficiente comprensione e valorizzazione dei testi vichiani in Derrida: ragioni da reperire nel tipo di interpretazioni, omissioni e anche aggiunte rintracciabile nella pur meritoria scelta antologica degli scritti vichiani dovuta a Chaix-Ruy, unica fonte in sostanza della lettura derridiana di Vico. In secondo luogo, l'autore avanza una breve quanto efficace ricostruzione della posizione di Vico (e di quella di Rousseau) sulla genesi e lo sviluppo «gemellari» di scrittura e linguaggio nella storia dell'umanità. Infine mostra puntualmente le gravi incomprensioni da parte di Derrida delle tesi di Vico e Rousseau in ordine alle «origini divine» del linguaggio, al linguaggio articolato, alle origini e alla traiettoria della scrittura: tema quest'ultimo sul quale la progressiva «evanescenza», «dissolvenza», del fondamentale contributo di Vico a una linea antilogocentrica del pensiero occidentale sarebbe oggetto, «inconsciamente», di un «processo di repressione» (pp. 46, 56) da parte di Derrida.

È su quest'ultimo punto che sorge qualche perplessità. Forse Trabant sovraccarica, benevolmente, di troppi significati «inconsci» la semplice ingente disinvoltura filologica dimostrata da un personaggio del peso di Derrida nel misurarsi con un autore, dei testi, delle tesi, che pure avrebbero dovuto sospingerlo a una verifica almeno un po' più accurata di così consistenti possibili «antecedenti» di proprie preoccupazioni e soluzioni teoriche. Sarebbe un po' troppo passare a sottoporre anche le pagine di Trabant a oziosi processi «decostruttivi»: ma non sarà che il debito legittimamente sentito verso le tesi di Derrida circa il rapporto linguaggio-scrittura nella tradizione occidentale lo ha indotto a «rimuovere» la spiegazione più semplice? Se così fosse, in fondo non sarebbe male. Pagato «inconsciamente» il debito, Trabant appare poi libero di procedere – senza il filtro di Derrida – a più diretti studi su tale campo di indagine, per i quali ha sicura attitudine. Già queste sue pagine sembrano confermare che l'affinità tra Vico e Rousseau in tema di storia del linguaggio (e della scrittura) è ben più fiavole di quanto spesso sostenuto, tanto da indebolire ulteriormente la tesi (dalla quale ancora lo stesso Trabant non si distacca) del debito del ginevrino verso il napoletano. Ancora più efficaci e ricche di spunti critici

apprezzabili appaiono poi le pagine del secondo contributo qui richiamato dello studioso tedesco, che interviene su di un luogo assai frequentato dagli studiosi di Vico e Herder: l'analisi delle vedute dei due pensatori in materia di genesi, sviluppo e caratteri del linguaggio. Si tratta di un contributo che si segnala per la consapevolezza delle scelte metodologiche, la puntualità dell'analisi testuale, anche la congruità della traccia di un disegno interpretativo di fondo che si intravede accanto alla lettura di Vico sulle tematiche indagate.

Dal punto di vista metodico, la procedura di isolare e seguire, in una pur sia concisa «histoire sérielle», l'argomento dei rapporti tra canto, parola e scrittura in Vico, Rousseau, Condillac, Herder – sullo sfondo delle due tradizioni provenienti e convergenti dall'antichità, quella straboniana, fissata sulla coppia canto-parola, e quella aristotelica, centrata sulla coppia parola-scrittura – non deve servire meramente ad astrarre un luogo tematico dai suoi contesti, ma al contrario a individuare meglio le precise posizioni dei singoli autori per meglio restituirli alla loro individua identità storica: nel caso di Vico, significa contribuire a sottrarlo definitivamente all'antica sua sorte di «predecessore esemplare» (p. 2) e sull'argomento in questione pervenire a un «Vico senza Herder», in fedeltà alla esemplare lezione del «Vico senza Hegel» di Piovanì.

La pur sintetica analisi testuale (che rinvia ad altri contributi dell'autore apparsi tra il 1989 e il 1991, uno dei quali anche esso già segnalato su questo «Bollettino») conduce a definire con sicurezza similarità e difformità nelle prospettive di Vico e Herder. Quanto alle affinità, in ambedue il canto originario, che è alle origini della semiogenesi umana, ha carattere di suono onomatopico e una corrispettiva funzione cognitiva, semantica; laddove il «*cris de passions*» di Condillac è un «*langage d'action*» che esprime soggettivamente bisogni corporei e il canto originario di Rousseau è motivato dall'esigenza di manifestare altrettanto soggettivi «*besoins moraux*». Ma le dissomiglianze tra Vico e Herder (specie quello della *Abhandlung Über den Ursprung der Sprache* del 1772 al quale bisogna guardare) non sono da poco. La prima differenza riguarda l'incidenza della tematica del canto originario: elemento centrale il «parlare cantando» nella «discoverta» vichiana delle origini dell'umanità; elemento accessorio nel perseguimento herderiano dell'idea del linguaggio umano come concerto che imita l'armonia del mondo. Ma la differenza fondamentale è quella, «sistemática», della diversa importanza data dai due, nella genesi e nello sviluppo della semiosi, allo «scrivere» e al «cantare-parlare», cioè da un lato alla dimensione «visuale», dall'altro a quella «uditiva». Vico vede («antifonocentricamente») l'umanità costituire la sua «lingua degli dèi (...) quasi tutta muta» (secondo il capov. 446 della *Scienza nuova* del 1744), con un marcatissimo prevalere dello «scrivere» (non, naturalmente, la scrittura a mano, ma quella che si esprime per «atti o corpi»), e poi propone un inverso processo di proporzionalità tra declinante visibilità dello scrivere, delle «lettere», e crescente comunicazione linguistica intersoggettiva affidata al «parlare», alle «lingue».

Queste differenze, infine, suggerisce con misura Trabant, vanno inserite e rilette entro le più ampie prospettive di fondo perseguite da questi pensatori. I processi semiogenetici vengono immessi da Rousseau in una filosofia della storia di sviluppo-decadenza dell'umanità; da Condillac in una storia del progresso; da Herder in un processo che ha il suo eroe antiteologico in Prometeo che combatte gli dei per sottrarre ad essi il fuoco; da Vico in un processo di emancipazione che l'umanità combatte non contro qualche divinità, ma, con il favore di questa, contro la naturalità, l'animalità dell'uomo: per cui suoi eroi sono Ercole ed Orfeo. «Mettendo tra parentesi la storia biblica, la *Scienza nuova* realizza il progetto di una teologia alternativa» (p. 13). Piuttosto – sarebbe meglio dire – Vico

si occupava, per così dire, di «uno spazio teologico ridotto»: quello (risultante da una scelta di fatto affine a quella compiuta dalla linea «fideistica» della riflessione teologica moderna) messo in gioco dall'interrogazione moderna, e in particolare dalla «sfida libertina», circa la natura delle funzioni assolute della religione nel mondo umano civile. Su questo spazio, magari, le risposte di Vico finivano con l'essere spiccatamente «diverse» da quelle «ortodosse»: ma non propriamente «alternative».

Sulla riflessione vichiana nel campo delle teorie linguistiche, specialmente alla luce dell'attualità della sua lezione in ordine alla dimensione «creativa» del linguaggio, interviene anche il saggio di M. DANESI, *Vico and Chomsky: On the Nature of Creativity in Language* (VII: 28-42). A Marcel Danesi va il merito di avere ripreso e proseguito con consapevolezza di intenti teorici e padronanza di strumenti la linea degli studi in materia linguistica portata avanti dal suo maestro e amico, da poco scomparso, Robert J. Di Pietro, nella quale l'interesse per la dimensione creativa, immaginifica e «metaforizzante» del linguaggio si lega alla rivalutazione e rivendicazione della lezione vichiana sull'argomento. In tale direzione andrebbero ricordati già altri interventi di Danesi, quali: *Creativity in Language: Vico's Theory Comes of Age*, «International Semiotic Spectrum» IX (1987): 113-135; *Creativity in the Language Classroom: Toward a 'Vichian' Approach in Second Language Teaching* (in collaborazione con A. D'Alfonso): «Italica» LXVI (1989): 9-19; *Giambattista Vico and Semiotics*, nel volume collettaneo, a cura di T.A. Sebeok e J.U. Sebeok, *Recent Development in Theory and History: The Semiotic Web 1990*, Berlin-New York, 1991; non dimenticando in ultimo anche le pagine di un «review article» apparso nel fascicolo VIII dei «New Vico Studies» (pp. 71-78) dal titolo *Semiosis, Cognition, and Reality: A Vichian Commentary on Krausz's Anthology on Relativism*.

Nello scritto qui esaminato da vicino (e oggetto anche delle considerazioni di HWA YOL JUNG, *On Danesi's 'Vico and Chomsky'*, IX: 142-6), Danesi sottolinea come la richiamata rivendicazione della innovatività e fertilità della lezione vichiana appare tanto più attuale oggi, quando si assiste anche alla progressiva crisi del «chomskyan paradigm» in linguistica e al parallelo affermarsi di un «changing paradigm». Sotto attacco è finita in particolar modo la considerazione propria di Chomsky, e della sua scuola, della creatività linguistica (e della metafora). Coerentemente alle premesse epistemologiche di matrice strutturalista e all'impianto concettuale estremamente formalizzante della teoria linguistica chomskiana, e quindi a una concezione «computazionale», meccanicisticamente (e cartesianamente) calcolatoria dell'attività mentale, la creatività viene in essa ridotta al mero livello logico-sintattico, vale a dire alla proprietà dei sistemi grammaticali di generare una classe di proposizioni dotate di requisiti formali. In tale ottica la metafora, quando non venga assunta a manifestazione di «devianza» verbale, tocca al più un mero carattere derivativo da più fondamentali modi espressivi.

Gli orientamenti e i risultati delle più vivaci ricerche linguistiche e psico-linguistiche – osserva Danesi – si sono viceversa focalizzati sulla dimensione contestuale del linguaggio, sia nel senso dello studio non formale, ma genetico, della produzione (densa di sensibilità e immaginatività) delle categorie logiche, sia nel senso dello studio dei contesti sociali e culturali nei quali vanno collocati i più diversi linguaggi (di natura gestuale, figurativa, etc.). In tale quadro la metafora assume il significato di una strategia verbale non derivata e marginale, ma fondamentale (anzi fondante) e centrale nella comprensione ed espressione innovativa del reale (e qui in particolare si sente l'influenza degli studi del Di Pietro). Tenendo presente gli insegnamenti di Vico in proposito, si tratta allora di offrire

consapevoli «coordinate vichiane» (p. 34) a una tendenza complessiva che è «vichiana» nel suo orientamento, ma non sa ancora di esserlo.

Alla dimensione immaginifica e «ingegnosa» del linguaggio valorizzata da Vico fa riferimento anche il saggio di E. HIDALGO-SERNA, *Vico and the Spanish Rhetorical Tradition* (VIII: 38-54), ma per mettere in evidenza come la meditazione in proposito del filosofo italiano si inserisca in una larga tradizione «umanistica» di pensiero nella quale occorre riconoscere largo spazio anche a una specifica «tradizione retorica spagnola». Si tratta di tesi che il lettore italiano (il quale può accedere anche alla traduzione dell'opera dello stesso autore, Baltasar Gracián, *La logica dell'ingegno*. Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1989) già conosce (*Parola poetica, metodo e religione*: G.B. Vico e la tradizione spagnola del 1500 e 1600, nel volume collettaneo *Giambattista Vico. Poesia, Logica, Religione*. Brescia, Morcelliana, 1986: 259-269), ma che pare opportuno nell'occasione seguire da vicino.

Muovendosi sulle tracce soprattutto delle note indicazioni di Grassi - di cui è stato allievo ed amico - sulla fecondità della linea di pensiero «umanistica» che ha al suo centro l'interesse per la dimensione «retorica» ed «ingegnosa» del linguaggio, e in Vico un suo grandissimo rappresentante, Hidalgo-Serna intende dimostrare come l'attenzione al cruciale tema dell'«ingegno» fosse ben viva, prima di Vico, nella «tradizione retorica spagnola», e in particolare in autori (già oggetto di precedenti studi dello studioso) quali Luis Vives, Baltasar Gracián e Pedro Calderón de la Barca. Ma in effetti è soprattutto su quest'ultimo che l'autore concentra la sua analisi e incontra, a me pare, qualche difficoltà a svilupparla persuasivamente.

Non v'è dubbio, infatti, che appare ben fondato richiamare il grande interesse che rivestono, nella linea che rivendica la centralità conoscitiva dell'ingegno, le tesi avanzate da Vives nel *De disciplinis* (1531) sul ruolo essenziale che l'inventiva creatività dell'ingegno assume, rispondendo alla necessità che viene dalla concretezza dei bisogni umani, nell'invenzione di ogni cosa umana, nella costituzione del linguaggio e della società assieme; così come appare giusto rivendicare la pregnanza - finora trascurata, o sottovalutata, tanto dagli storici della letteratura che della filosofia - della concezione che Gracián propugna dei poteri della facoltà ingegnosa di cogliere i nessi nascosti della mobile realtà umana in una triplice dimensione: filosofica («agudeza del concepto») estetico-letteraria («agudeza verbal») e pratica («agudeza de accion»).

Più arduo invece appare inserire pienamente Calderón - il quale «non è solo un poeta, ma anche un filosofo e un teologo», osserva Hidalgo-Serna - nella linea di una riflessione del rigore delle cui premesse e applicazioni non a caso poi è indotto a rimproverargli la ben scarsa consapevolezza. Infatti Calderón - sostiene l'autore - per quanto assai attento ai profili retorici e ingegnosi del linguaggio, non è consapevole dello scarto abissale che divide la dimensione retorico-metaforica del linguaggio da quella razionale-universale, cadendo pertanto nell'errore di credere applicabile la prima anche alla sua produzione teatrale di soggetto religioso (gli «autos sacramentales»), pur destinata a rappresentare non la realtà plurale e circostanziata del mondo umano storico, ma quella viceversa fissa e universale, e dogmatica, dell'atemporale mistero sacro, la quale non consente che su di essa si eserciti la curiosa e acuta inventività di un conoscere rivolto alla decifrazione del «simile». In verità, da un lato sembra troppo flebile l'affinità di Calderón a Vico sulla base dell'«idea umanistica» del carattere non razionalistico della concezione del mondo storico umano (idea in effetti comune alla più diffusa riflessione epistemologica cinque-seicentesca e particolarmente corrente nella cultura spagnola specie di interesse politico); dall'altro non sembra

corretto parlare di una «incoerenza» di Calderón con le proprie vedute (p. 47), quando questi non fa che applicare appunto le proprie convinzioni circa la possibilità di rendere, o addirittura comprendere, l'«Eterno» attraverso «mezzi visibili» (p. 49). C'è il rischio che a Calderón si rimproveri di essere non solo in errore, ma in contraddizione con premesse non proprie, ma di una linea nella quale sia stato inserito alquanto forzatamente; e forse sottovalutando l'interesse e la pregnanza di un'operazione che invece stava assai a cuore ai letterati «barocchi»: accedere all'«altro» piuttosto attraverso le forme «allusive» di un linguaggio acutamente e metaforicamente «ingegnoso» che attraverso un linguaggio «dimostrativo».

Se comunque Hidalgo-Serna sonda possibili nessi e affinità tra autori che si muovono in un orizzonte concettuale rilevantemente comune, molto più azzardate appaiono le «esplorazioni» condotte da P. BEHRENBURG, nel saggio *Three Explorations of the Relation between Politics and Myth: Vico, Cassirer, and Blumenberg* (IX: 17-28).

Le «esplorazioni» a cui l'autore sottopone Vico, Cassirer e Blumenberg investono essenzialmente due nuclei problematici: il ruolo del mito, e della ragione, nella produzione del politico; i caratteri e il destino della presenza del mito nel politico nel mondo contemporaneo (che è lo specifico problema dal quale l'autore, partendo da interessi che paiono vertere soprattutto sulle tesi di Blumenberg, perviene a Vico).

Se sul primo punto i tre autori appaiono, secondo Behrenberg, accomunati da una profonda affinità, sul secondo viceversa divergono consistentemente. Vico infatti prolunga fino alle indicazioni relative al presente la sua ferma «opposizione ai modelli decisionisti in filosofia e politica» della produzione delle forme politiche, e in genere culturali (che lo pone in consapevole opposizione in particolare a Hobbes, alla cui incisione del *Leviatano* Vico, secondo l'autore, contrappone in proposito quella della *Scienza nuova*). Perciò non soltanto quelle vengono istituite non da una «razionalità onnipotente», ma piuttosto da quell'«elementare organo sociale» che è la «fantasia», ma la loro riproduzione va affidata alla conservazione e «trasmissione di immagini mitiche» (pp. 19-20). Onde la qualificazione di «conservatrice» della teoria politica vichiana, designata a preservare appunto quel mito le cui «immagini» rappresentano la «violenta rottura con la natura» che contrassegnò le conquiste culturali dell'uomo: qualificazione in verità assai rischiosa, se non chiarita e delimitata, accompagnata cioè almeno dall'indicazione delle funzioni assegnate da Vico alla «ragione» proprio nelle «età illuminate» dell'umanità. In Cassirer, invece, al riconoscimento che anche il «mito», come il «linguaggio» (e poi la «tecnologia») è una «forma simbolica» (dalla quale la «ragione» non si produce razionalisticamente secondo uno schema causale, ma alla quale continua a restare intrecciata) si accompagna una ben diversa diagnosi delle «ultime forme del mito» (p. 23): attraverso l'angosciosa riflessione indotta dall'analisi del fascismo sulle possibilità di degenerazione insite nell'intreccio tra «tecnologia» e «mito» Cassirer consegna alla filosofia il compito se non di distruggere, come non avrebbe il potere di fare, i miti politici, almeno di resistere ad essi (ma specie qui, in verità, sarebbe stato assai opportuno aprire almeno un momento di riflessione attorno alle distinzioni operabili tra «linguaggio mitico» e fenomenologia del «mito politico»). Quanto a Blumenberg, da un lato anche per lui il mito ha un potere straordinario, quello di dare forma comunicativa al terrore che all'uomo ispira la muta realtà nella quale è immerso, così traendolo a distanza da questa, dall'altro la ragione non può che sperimentare il suo carattere di «frammentazione» (p. 27) e assenza di fondamento, e quindi comunque risultare inidonea ad assolvere una qualche funzione correttiva del mito ad essa eventualmente affidata, come nel caso di

Cassirer (una concezione che, nell'ipotesi fosse risultata comprensibile nel tanto lontano orizzonte concettuale e ideale di Vico – comunque non «razionalistico», ma non «antirazionalistico» – sarebbe apparsa chiara testimonianza di una inaccettabile «barbarie della riflessione»).

Con l'esame di un saggio invece di ineccepibile taglio filologico si può concludere l'analisi di questi «volumes» dei «New Vico Studies». A. MCCALLA, nelle sue pagine su *Pierre-Simon Ballanche as Reader of Vico* (IX: 43-59), offre un accurato, rigoroso, contributo alla migliore conoscenza di uno degli episodi più importanti, e più trascurati, della fortuna di Vico nella cultura primottocentesca francese. Merito di queste sue pagine è di avere oltrepassato decisamente i limiti del tradizionale quadro critico disponibile sul tema, stretto tra le alternative di ricondurre i consistenti elementi di affinità delle idee di Ballanche a quelle vichiane o a una comune tradizione di pensiero o a un'opera di sostanziale plagio. Viceversa un preciso e corretto lavoro di comparazione delle teorie dei due autori attorno ad alcuni fondamentali plessi tematici (la natura dei popoli dell'età divina, il tipo di religione da questi seguita, le forme della trasmissione della «sapienza» originaria di quella, la figura di Orfeo) consente di confermare la grandissima influenza su Ballanche dell'opera del filosofo napoletano, ma anche di cogliere i sostanziali travisamenti a cui questa fu da lui sottoposta. La prima, «divina», età dell'umanità fu in effetti per Ballanche caratterizzata dalla completa armonia che sussisteva prima della caduta tra Dio e gli uomini, interrotta – secondo una veduta comune a molti pensatori settecenteschi – da eventi catastrofici; la filosofia della storia del pensatore francese, che vedeva quest'ultima come un processo di progressiva spiritualizzazione dell'umanità, culminante nella sua riconciliazione con Dio, non separava la storia sacra da quella dei pagani; la trasmissione della sapienza originaria della prima età veniva affidata proprio a una tradizione di «sapienza riposta», nella quale veniva inserito anche Orfeo, la cui nozione era stata oggetto della critica implacabile del Vico maturo. E proprio a questo proposito l'autore espone, con adeguata misura critica, la tesi in effetti centrale del suo contributo. Lettore fervido dell'opera vichiana, ma con a disposizione non tutti gli strumenti (innanzitutto linguistici) per comprenderla appieno, Ballanche non colse le novità radicali apportate dalla *Scienza nuova* rispetto al *De antiquissima* (e alla «Seconda Risposta»), continuando a leggere la prima sulla scorta delle premesse e teorie (specie quella della «antichissima sapienza» degli antichi) dell'opera precedente, a nutrimento e conferma di una filosofia della storia infine profondamente differente da quella vichiana.

Non sarebbe lecito però concludere questa lunga recensione degli ultimi fascicoli dei «New Vico Studies» senza segnalare la continuazione in essi dell'utilissimo aggiornamento della «Bibliography» delle opere in inglese pertinenti a Vico dal 1984 in poi; ma anche senza segnalare la gran mole che li arricchisce di «review essays», «reviews», «abstracts», «notes», «reports», etc., e di cui certo non si può dare completa menzione (anche se almeno le recensioni dovute alla vastissima competenza e misura critica di Gustavo Costa andrebbero sempre dettagliatamente richiamate).

ENRICO NUZZO

EBERHARD BONS, *Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken – Antirationalismus – Vico-Interpretation*. München, Fink, 1990: 261.

Il libro di Eberhard Bons, uscito nel 1990, esamina l'intera opera di Ernesto Grassi, che copre circa settanta anni, sottoponendola ad un'attenta ana-

lisi critica. Nato come Tesi di Dottorato svolta sotto la direzione di Richard Wisser presso l'Università di Mainz, il volume comprende la prima esaustiva bibliografia degli scritti di Grassi (130 saggi e 5 libri, senza contare l'ultimo, *Il dramma della metafora*), compilata con la collaborazione del filosofo scomparso nel 1991. Con il libro di Bons disponiamo già, poco dopo la scomparsa di Grassi, di un panorama complessivo della sua opera che rende più agevole l'accesso al suo pensiero. Compito difficile, dal momento che tale filosofia è fin dall'inizio permeata dallo sforzo di trovare un «dialogo» con i pensatori del passato, pur conservando sempre come sfondo un orizzonte problematico attuale e un confronto con la storia della filosofia costantemente rivolto al presente; ciascuna epoca filosofica può rivendicare la propria «conquista della verità», e va dunque inserita di diritto nella ricerca filosofica. Tale tratto fondamentale ha come ulteriore conseguenza l'estrema eterogeneità del pensiero di Grassi. Le sue radici nell'idealismo italiano, l'incontro con l'ontologia esistenziale di Heidegger e con la teoria della conoscenza di Blondel, il suo approfondimento (spesso molto selettivo) delle precedenti opinioni filosofiche, e, infine, il suo volgersi all'umanesimo italiano nell'intento di una attualizzazione consapevole, in breve il suo modo aperto, storicistico ed «europeo» di fare filosofia; tutto ciò ha spesso indotto a fraintendere o interpretare troppo unilateralmente il suo pensiero. La capacità di riferirsi contemporaneamente alle acquisizioni della storia della filosofia e alle più attuali, la terminologia spesso debitrice di suggestioni, in particolare modo verso la concettualità heideggeriana, e non priva di indeterminatezze, rendono difficile cogliere la coerenza interna delle opere di Grassi.

L'esposizione di Bons si articola in sette sezioni. La prima, conformemente all'impostazione biografica che impregna anche il pensiero di Grassi, ricostruisce la formazione del pensiero di Grassi tra tradizione italiana e tedesca, per passare poi al confronto con le filosofie della storia del suo tempo, quel confronto che sta alla base del «dialogo» con l'umanesimo. La terza sezione tratta della formazione del pensiero filosofico più proprio di Grassi: «coactus sum, ergo ago», in base al quale l'A. ripercorre le tappe che hanno condotto il filosofo all'umanesimo e in particolar modo a Vico: l'attualizzazione della teoria antirazionalista del pensiero integrativo, l'istanza antimetafisica della preminenza della parola e la teoria della vita individuale, per citare qui solo i tratti fondamentali, con i quali Grassi rende plausibile la necessità di un ritorno all'umanesimo. L'esposizione si conclude con il confronto di Grassi con il materialismo storico, anch'esso basato su Vico.

La biografia filosofica, sul cui sfondo Grassi sviluppò le premesse metodologiche per il suo dialogo con il passato, è segnata secondo Bons dalla posizione del filosofo tra due nazionalità e le loro rispettive tradizioni. In quanto italiano Grassi si colloca da un lato, attraverso Croce e Gentile, in prossimità dell'idealismo, che proponeva un modello progressivo della storia (come nella filosofia della storia di De Ruggiero) e dall'altro deve confrontarsi con l'interesse nazionalistico di matrice risorgimentale volto a una rivalutazione della tradizione specificamente italiana, e dunque dell'umanesimo. Sul fronte tedesco egli si imbatte, nel cercare risposta alla domanda su «quale validità abbiano le posizioni storiche in rapporto ai problemi odierni», nella corrente neumanistico-filologica da una parte, e in Heidegger e nel suo rifiuto della filosofia latina dall'altra.

I primi studi su Vico e Machiavelli dimostrano come Grassi cercasse di confutare l'interpretazione idealistica dei due filosofi come «precursori», pur non giungendo ad alcuna soluzione in merito ad una nuova «costruzione». Solo l'interpretazione del *Menone* platonico del 1932, influenzata dalla filosofia di Heidegger, può essere considerata come «esempio di un dialogo significativo con

un'epoca passata della filosofia» (p. 65). Solo ora Grassi, ispirato da Maurice Blondel e dall'incontro con Miguel de Unamuno, getta le basi della propria filosofia. Si tratta di una concezione antropologico-esistenzialistica nella quale pensiero e verità appaiono radicati nell'«inquietudo humana». Il «pensiero» è privo di presupposti ed è legato a determinate domande od esigenze che urgono nello *hic et nunc*; in questo modo la teoria è essenzialmente legata alla prassi, l'agire al pensare. Il concetto di «pensiero pensante» contiene in Grassi sia elementi attualistici (l'urgenza, l'esigenza della concreta situazione biografica e storica) che elementi propri di un *Bildungsideal* piuttosto umanistico che idealistico: fantasia e sapere d'esperienza sono le facoltà che rendono possibile una formazione processuale e multilaterale dell'*humanitas*, una formazione durante la quale il singolo deve reagire a situazioni sempre nuove e originarie. Tale urgenza situativo-biografica viene descritta come esistenziale esperienza di realtà fin dai primi saggi (cfr. *Il tragico*), e cioè essenzialmente come percezione dell'irrazionale sullo sfondo di una sempre presente aspirazione alla razionalità, al comportamento cosciente, responsabile. Questa percezione è perciò avvertita come un patire, pretende espressione e reazione. È con ciò già posto un livello antropologico, che costituirà la base del dialogo filosofico con il passato, poiché le risposte ai problemi emergenti nascono tanto nel passato quanto nel presente dalle modificazioni storiche della stessa urgenza ogni volta attuale. Nei termini della psicologia comportamentale, il pensiero sgorga dal dolore per il caos dei sensi, dalla percezione della mancanza, dal disorientamento al quale l'essere umano è necessariamente esposto. Ciò che la paura era per Vico è per Grassi e Blondel l'*inquietudo* originaria. Il «pensiero pensante» viene dunque avvertito come passione - sia nel socratico «sapere di non sapere», nell'aporia platonica, che nel dubbio cartesiano, come esperienze concrete precedenti il pensiero. Grassi trova, nella sua interpretazione del *Menone* ispirata dai dialoghi heideggeriani con gli antichi filosofi greci, un concetto di conoscenza come processo situativo assoluto (*Ideenlehre*) ed un concetto dell'oggettivo come incontro con la realtà grazie al quale il singolo viene provocato alla conoscenza (*aporia*). Metodologicamente l'interpretazione del *Menone* indica una risposta alla domanda sul come porsi di fronte alla storia della filosofia. Il dialogo con il passato sulla base di un interesse attuale si presenta allo stesso tempo come ricerca della verità e come filologia della filosofia: nasce così la sua concezione dell'autorità immanente del testo concreto.

Bons, ricostruendo l'orizzonte problematico che contraddistingue la prima fase del pensiero di Grassi, riesce ad applicare allo stesso Grassi la categoria della «costruzione» di un dialogo sensato con le passate epoche filosofiche. In tal modo il rivolgersi all'umanesimo e soprattutto a Vico diviene la soluzione necessaria ai problemi emersi nel corso della sua evoluzione filosofica. Da un lato Grassi è condizionato da Gentile e dal concetto attualistico di pensiero come processo assoluto e lo interpreta nel senso di una necessità individuale, pre-razionale, di un'esperienza pratica nella quale coincidono soggetto ed oggetto, atto del pensiero e oggetto del pensiero. Queste premesse lo costringono a modificare la concettualità ontologico-fondamentale di Heidegger in modo da poter prendere in esame il problema della disvelatezza dell'essere (*aletheia*). Mentre Heidegger vuole spiegare il «senso dell'essere» attraverso la ricerca di una «pre-comprensione dell'essere», Grassi intende con «essere» l'apparire degli oggetti nel loro essere posti in atto ogni volta dall'esserci. Il pensiero, in quanto pensiero di qualcosa è per essenza aperto all'apparire dell'*aletheia*. L'allontanamento da Heidegger consiste nella riduzione della heideggeriana «rivelatezza dell'essere nell'uomo» ai determinabili modi del manifestarsi dell'essere. La domanda che

così si impone riguarda le diverse forme di manifestazione dell'essere (cfr. *Vom Vorrang des Logos*, 1939), in primo luogo le forme diverse da quelle del pensiero concettuale e definitorio, come nel *Menone*, dove esso si manifesta come risposta alle provocazioni situative (qui come questione della definizione della virtù). Qui, come rielaborazione delle menzionate correnti di pensiero e come prova della pluralità delle manifestazioni dell'essere, entra in gioco Vico: a partire dall'esigenza di rispondere in modo non razionalistico alla domanda intorno alle forme originarie.

Le interpretazioni di Vico sono al centro dei «dialoghi con il passato» di Grassi, e dunque anche al centro dell'analisi di Bons, la quale, mettendo coscientemente a confronto il Vico storico e quello attualizzato, ha il pregio di conservare una posizione critica nei confronti di Grassi. Bons sottolinea da un lato la legittimità di un'interpretazione di Vico conforme all'epoca e alle sue premesse ontologico-fondamentalistiche e idealistico-attualistiche, ma dall'altro osserva che in questo modo si riduce il Vico storico principalmente a due aspetti. Per ampliare con l'aiuto di Vico il proprio concetto di 'pensiero integrativo', Grassi proietta sul filosofo napoletano il modello delle tre forme dell'essere - concettuale, poetica, politica - le quali non compaiono mai come tali in Vico, ma sono invece riprese acriticamente dalla filosofia idealistica di Croce. Il dato di fatto che Vico parta da una unità delle diverse facoltà e preveda perciò all'interno delle diverse discipline una molteplicità di metodi (topica e critica!) viene in questo modo messo tra parentesi. In nome dell'attualizzazione del pensiero integrativo la teoria della conoscenza di Vico viene perciò letta selettivamente, in parte persino anacronisticamente. Lo stesso accade con l'antirazionalismo di Grassi. L'anticartesianesimo di Vico (che secondo Grassi contraddistingue Vico come vero pensatore moderno, in contrapposizione a Cartesio) conserva per Grassi una funzione correttiva in relazione al moderno trionfo della formazione del pensiero logico-concettuale. In questo modo però Grassi cede alla tentazione di caricare eccessivamente le affermazioni dei primi scritti vichiani. Vico non si volgeva contro la critica, bensì solo contro la sua pretesa di esclusività; Grassi, al contrario, sottolinea piuttosto l'aspetto anticartesiano che non quello integrativo, e ciò specialmente a proposito delle argomentazioni vichiane sulla filosofia del linguaggio. In terzo luogo, infine, per l'A., il principio storico-filosofico vichiano viene trasferito da Grassi su di un livello antropologico. Ciò conduce ad una diversa interpretazione nella quale egli tende a trascurare concetti-chiave della *Scienza nuova* quali la «barbarie della riflessione» e la «providenza», ed induce ad una lettura antropologica degli albori della storia (cfr. la metafora dell'*Urwald* in Grassi). Fantasia, ingegno e metafora vengono riferiti all'individuo singolo e perciò ricondotti nell'ambito delle legalità antropologiche. Ciò porta a sua volta ad una riduzione dell'agire umano a inclinazioni e propensioni omogenee; l'intento vichiano di ricostruire la «comune natura delle nazioni» non viene tenuto in conto. Ed è in primo luogo il concetto di 'senso comune' a esserne drasticamente ridimensionato.

I primi due aspetti - scarsa considerazione della posizione di partenza storica umanistica di Vico, specie per quel che concerne la teoria della *Bildung*, e polarizzazione del metodo topico e del metodo critico come estremi nella valutazione delle facoltà dell'uomo (fantasia/pensiero concettuale) - possono essere considerati come appelli radicati nell'interesse attuale alla 'conquista della verità storica', e cioè come ricerca di risposte concrete a problemi che si impongono nell'oggi.

Un approccio selettivo è legittimo dal momento che l'interesse di Grassi per Vico non si esaurisce nella ricerca storica. La struttura del 'dialogo' diviene

problematica solo quando l'interesse condizionato dalla situazione e dunque il punto di vista attuale del punto di partenza (in questo caso l'interpretazione antirazionalistica delle prime opere vichiane) si estende all'intera concettualità dell'«interlocutore dialogico» del passato. Vantaggi e svantaggi della attualizzazione di Vico da parte di Grassi, consapevolmente frammentaria, sono evidenziati nell'esposizione di Bons.

L'interpretazione di Grassi ha il carattere di una domanda che nasce dalla considerazione delle più diverse teorie filosofiche sulla validità delle epoche storico-filosofiche e delle loro acquisizioni. Spunto per questa domanda è il rifiuto dell'umanesimo da parte di Heidegger, una vera provocazione per l'italiano Grassi, il quale si propone di trovare in Vico motivazioni e precisazioni per le forme fenomeniche dell'essere che restano indeterminate nel pensiero di Heidegger. In questo modo Grassi rinuncia sia a un approccio storico-filosofico che alla interpretazione idealistica (Croce) o filosofico-trascendentale (Otto/Viechthauer), le quali pongono l'assioma del *verum-factum* al centro della riflessione vichiana. Infine, la dimensione storico-filosofica viene stralciata sia dell'aspetto filosofico (teoretico e metafisico) che di quello filologico (storico-empirico). Tale modo di procedere risulta in un'interpretazione coerentemente antirazionalistica delle prime opere vichiane, nel senso di una pluralità di forme fenomeniche dell'essere per l'uomo. Esso rende altresì possibile la consapevolezza che con Vico si inaugura un pensiero orientato sull'antimetafisica preminenza della parola e la fondazione antropologica della fantasia come forza ogni volta individuale e (solo) per questo produttrice di cultura e storia. Nel ritorno a Vico l'orizzonte storico-filosofico si unifica con quello attuale in quella «costruzione» che contraddistingue il pensiero di Grassi: una riabilitazione delle forze creatrici contro la preminenza del pensiero astratto. Tali forze creatrici nascono con l'esperienza della mancanza (domanda, *Anspruch*), in situazioni estremamente concrete e pressanti, che rendono possibile all'uomo la produzione innovativa di una nuova realtà (risposta, *Widerspruch*).

Gli inconvenienti della interpretazione di Grassi affiorano laddove egli sovrappone a Vico la propria attualizzazione, senza tenere conto della differenza tra il proprio orizzonte e quello storico. Un tale atteggiamento è evidente nella riformulazione in chiave antropologica dei concetti centrali della *Scienza nuova*. Mentre Vico sviluppa un modello diacronico, Grassi parte da una struttura di base atemporale valida. Così, per Vico la «barbarie della riflessione» è solo uno stadio del corso delle nazioni, la fine di un ricorso o l'inizio di un nuovo ciclo, mentre Grassi interpreta il concetto immanentisticamente, come possibilità di principio del fallimento umano, come rinuncia nella vita individuale e nelle sue esperienze esistenziali, lontano dal mondo civile. Allo stesso modo il concetto vichiano di «provvidenza divina» che oltrepassa questo mondo civile viene inteso come previsione individuale e cioè anch'esso trasposto nella sfera dell'agire umano. Di conseguenza, i concetti sovraindividuali di Vico - mondo civile, senso comune, storia ideale eterna - vengono tralasciati o inseriti in un contesto diverso, perdendo così almeno in parte la loro forza critico-innovativa anche in senso attuale, poiché, data la generalizzazione in chiave antropologica, «muß Grassis Appel, die Impulse zu einem individuellen Leben wahrzunehmen, notwendigerweise pauschal und damit wirkungslos bleiben» (p. 138). Trascurare l'aspetto sociale e evolutivo porta anche alla cancellazione dei concetti di fantasia, ingegno e metafora, che per Grassi sono concetti-chiave. Dal momento che vengono riportati tutti al livello della nascita dei generi letterari - e cioè a livello del necessario emanciparsi dell'uomo dal caos dei sensi - tali concetti perdono anche l'esatta determinazione che avevano per Vico all'interno di un sistema

concettuale retorico ampliato in direzione della filosofia e della storia della cultura, e divengono intercambiabili.

Partendo dall'esposizione della critica di Grassi al materialismo storico, Bons chiarisce in che senso il dialogo di Grassi con le filosofie del passato, pur essendo piuttosto valutativo che analizzante, sia ad un tempo unilaterale e secondo. Del marxismo Grassi apprezza la preminenza del processo reale, ineducibile della vita sull'idea (Hegel) e, per quel che riguarda il concetto di lavoro, la preminenza della prassi. Proprio qui egli vede il punto d'incontro con l'umanesimo. Ma Grassi completa il concetto di lavoro antepoñendovi la fantasia come «forza motrice» e ha il merito di operare una appropriazione critica del marxismo in un contesto attuale. Bons sostiene però che l'«interlocutore dialogico» storico-materialista dell'interpretazione di Grassi finirebbe per rifiutare tanto gli assunti quanto le integrazioni critiche – quali ad esempio l'aspetto storico-evolutivo, l'idea di una autonomizzazione dialettica dei rapporti di produzione e l'impossibilità di fondare il concetto di lavoro proprio del materialismo storico su di una attività dell'animo (la fantasia). Il lavoro è per Grassi solo un modo della produzione fantastica del mondo, ed in ciò egli vede un pregio dell'umanesimo rispetto al marxismo. Che gli elementi umanistici possano o meno amalgamarsi con il marxismo è per Grassi meno decisivo che non costruire un ponte che attraversando il marxismo conduca all'umanesimo, mettendone in rilievo l'importanza attuale.

Nonostante tutte le critiche contro le riduzioni operate da Grassi con l'esplicita motivazione attualizzante del dialogo con l'umanesimo e con altre posizioni filosofiche, pure la sua opera apre strade nuove ed autentiche verso le ancora seconde verità del passato. La ricostruzione di Bons permette al lettore di Grassi un accesso sistematico al dialogo durato settant'anni e interrotto soltanto dalla scomparsa del filosofo.

DOROTHEA DIECKMANN
[tr. di Daniela Rotoli]

BRUNO PINCHARD, *La Raison dédoublée. La Fabbrica della mente*. Paris, Aubier, 1992: 621.

Non è impresa facile fornire un'immagine complessiva del libro di Bruno Pinchard; come già la mole del lavoro lascia presagire, si tratta infatti in certo senso di più libri, e non solo per le molte parentesi più rigorosamente analitiche che vi si aprono a vantaggio, quanto anche perché, nella complessa fabbrica del testo, l'autonomia delle parti tende a prevalere sull'unità del disegno lasciando adito di tanto in tanto a qualche dubbio che la prospettiva assunta come quadro di riferimento trovi sempre consequenziale prosecuzione nelle molte visuali decentrate di cui il testo è enciclopedicamente ricco.

Si cercherà qui di resistere a queste molte «tentazioni» rinunciando all'ambizione di esporre esaustivamente le singole tesi, e ancor più a quella di esaminare la tecnica della decostruzione e ricostruzione di paradigmi filosofici che vi viene incessantemente esercitata, per cercare di comprendere quale, in questi articolati percorsi di metafisica, sia infine il destino di Vico e la funzione che viene chiamato a svolgere. Una limitazione inevitabile per un libro così ricco di incroci teorici, dove l'incessante lavoro di risignificazione si arricchisce instancabilmente di erudite indagini, puntuali ricostruzioni, in una dovizia di materiali che copre un arcampissimo di storia della filosofia.

La «ragione sdoppiata» che si incontra nel titolo raffigura l'esito della tradizione filosofica che Pinchard ripercorre a partire dalla scolastica, attraverso

l'umanesimo, e la filosofia moderna fino a Vico, e che può a sua avviso essere fecondamente ripensata nell'attualità in sintonia con il pensiero di René Thom (un saggio del quale, *La transcendance démembrée*, è presente in questo volume alle pp. 575-610). L'A. prende partito per la causa della continuità tra scolastica ed umanesimo, da non intendersi come continuità di contenuti ma come persistenza di un'architettica nella costruzione della 'fabbrica della mente'. È nell'itinerario della questione dei nomi che si ha la traccia più evidente di questo persistente principio strutturale: il percorso 'evolutivo' che dalla caduta della scolastica giunge all'umanesimo è contrassegnato dall'autonomizzazione de «l'impero dei nomi», strettamente connesso al sintomatico sviluppo della concettualità analogica nella trasformazione che essa conosce da Tommaso a Caetano. Già Tommaso, infatti, accentua ed isola la funzione del nome, in un orizzonte orientato a quella distinzione di principio tra logica e metafisica destinata, nella storia dell'aristotelismo, ad accentuarsi. I piani di questa distinzione, ulteriormente tradotti nel corso dell'argomentazione in piano della 'causalità' e piano della 'significazione', risulteranno ulteriormente separati in Caetano, che rappresenta l'esito ultimo di questo processo di separazione, e si spinge fino ad una vera e propria riduzione dell'essere all'analogia. L'analogia di proporzionalità di Caetano è infatti una analogia filosoficamente 'forte'; analogia puramente filosofica e immanente, essa non implica in ultima analisi delle relazioni 'reali' tra i termini, e si situa su di un terreno metafisico che risulta di fatto radicalmente nuovo, fino a prendere la forma di una vera e propria ontologia della similitudine. Nel distinguere nettamente «il punto di vista della causalità da quello della significazione», dice l'autore, «Caetano libera la formalità dei nomi intelleggibili di Dio dal peso della causalità e introduce nella conoscenza del divino la problematica semantica incontrata nell'analisi dei nomi metafisici» (p. 86). In questa autonoma rifondazione del campo dei nomi si riapre per Pinchard la dimensione sapienziale che è a suo avviso la destinazione filosofica ultima della questione dei nomi. La scolastica sopravviverebbe dunque attraverso l'impero dei nomi ai vincoli della sua stessa epistemologia, in un processo al termine del quale la significazione originaria dei 'nomi' si libera dalla finitezza ed i nomi si rivelano quali potenze originarie, costitutive ('poietiche') di un sistema di relazioni. In quest'esito si rivela anche in che misura il pensiero cristiano abbia già sempre veicolato le forme dell'umanesimo antico; è in una sorta di continuità ideale con esso che il compito dell'umanesimo postscolastico diviene quindi di sviluppare le aporie generate dalla posizione scolastica del problema dell'essere, e in particolar modo l'emergente interrogazione sulla semantica dell'ontologia.

Ma la liberazione di questa potenza poietica dei nomi in una pluralità orizzontale dell'essere sancisce ad un tempo l'avvenuta 'irruzione' dell'infinito che in ultima analisi segna, per l'autore, la 'caduta' della scolastica. Al livello della semantica ciò si traduce nell'*equivocità* dei nomi, strettamente collegata in Caetano alla sua concezione 'orizzontale' dell'analogia, e all'infinità della significazione cui i nomi vengono per essa aperti. L'*equivocità* assume così una funzione portante del discorso di Pinchard, contrapposta all'univocità come modello di una metafisica che assume il 'sistema', la sfera del concetto come luogo deputato a pensare il principio; l'*equivocità* di contro si orienta sulla 'costanza' come territorio dei nomi in cui si libera la potenza metamorfica che ne costituirebbe il dinamismo, a costituire il luogo di una ragione 'morfologica'.

Ciò che ha ragione del quadro concettuale della scolastica - ed il cui embrione, come dimostrerebbe l'esempio di Caetano, si fa strada già al suo interno - è dunque l'infinito. Questo termine la cui valenza nel percorso di Pinchard resta partecipe di molteplici livelli semantici, decide anche della rico-

struzione storico-filosofica che sorregge la sua proposta teorica. L'umanesimo il cui paradigma l'autore va tracciando non è l'umanesimo "di transizione", secondo la formula con la quale egli definisce l'umanesimo della concordia alla maniera di Pico della Mirandola, che si limita a «mimare nell'ordine retorico le virtù intellettuali della contemplazione» (p. 190). In questo infatti non viene ancora riconosciuto l'essenziale passaggio all'infinito, e il conseguente statuto del fare umano come risposta all'«invasione del divino»; la nuova soggettività che vi si costituisce non annuncia un confronto con l'essere, ma è segnata piuttosto da un rifuggire da un'esperienza radicale dell'infinito. Solo una simile esperienza genererà l'umanesimo estremo che Pinchard descrive come "umanesimo infinito", dall'esplicita matrice bruniana, e il cui percorso 'neoplatonico' vuole abbracciare un Vico fortemente avvicinato a Malebranche ed arrivare a Leopardi.

Di fronte alla 'scoperta' dell'infinito, la metafisica è secondo Pinchard posta di fronte ad un'alternativa. Può diventare "metafisica raddoppiata", secondo un'interpretazione idealistica della differenza ontologica, che sancisce due ordini: quello del relativo, singolare, finito, e quello dell'assoluto, ideale, infinito. In questa prospettiva filosofica il reale viene 'raddoppiato'; ma sancire, con il raddoppiamento, la distinzione degli ordini, significa anche sempre subordinare l'uno all'altro. Non c'è qui alternativa alla risoluzione del finito nell'infinito; l'esito del dualismo è la distinzione tra essere reale ed essere ideale che può intendere, come Gioberti, la convertibilità postulata da Vico tra vero e fatto unicamente come attinente al solo ordine dell'essere. Essa riconquista l'assoluto solo nell'ideale, rinunciando a contenere il relativo: il reale può essere compreso di conseguenza solo come raddoppiamento. Si tratta di una ontologia della partecipazione, nella quale l'essere viene trasformato in un passaggio tra due termini: uno partecipato e l'altro assoluto, che fa da causa finale al dispiegamento progressivo del primo. Questa ontologia presuppone l'univocità dell'essere, come sarebbe proprio di tutte le metafisiche del movimento, del riempimento, della realizzazione.

Ma già in Tommaso, la cui distinzione tra essere ed essenza è valsa come prototipo della metafisica del raddoppiamento, si apre una possibilità più corretta, che si rigenera restando un diverso significato di quella distinzione, fondata in realtà sul gioco di potenza ed atto. Certo Tommaso risolve la discontinuità causata da un'interpretazione dell'essere nel senso dell'equivocità mantenendo coeso il piano della causalità nel carattere unificante del termine primo. Ma già in Caetano, asserisce l'autore, si trovano chiaramente delineate le due strade: o sottolineare il carattere unificante del termine primo e dunque l'univocità con il suo destino di dualismo tra ideale e reale; o mantenere la differenza essenziale per mezzo di una metafisica della similitudine delle proporzioni - delle simmetrie architettoniche, si potrebbe anche dire - che relega in secondo piano le pretese causali dell'analogia. La metafisica che si prospetta in questo alternativo percorso è ciò che l'autore definisce 'metafisica della geminazione'. Essa resisterebbe ai tentativi di mascherare con distinzioni logiche i limiti di una instaurazione radicalmente logicista del metafisico, anche quando, come in Rosmini, finisce per dar vita ad un'*ontoprismatica*, ossia ad una moltiplicazione dei punti di vista dialettici per far fronte alla sfida dell'essere assoluto. La geminazione è invece una metafisica della divisione, che separa l'essere in generi comunicabili. La figura di questa dualità sarebbe il mito umanistico per eccellenza, che pone (sembra in un punto dire l'autore, purtroppo più al modo di un'allusione che di una tesi programmatica, dalla quale peraltro il suo discorso avrebbe tratto grande vantaggio) la simmetria al posto della traducibilità (con la conseguente riconduzione del piano di ciò che è tradotto a quello in cui si traduce), generando una prospettiva dinamica che sposta dal punto di vista 'discontinuo'

della differenza a quello 'continuo' della divisione. Questa dualità infatti sarebbe tutt'altro dal dualismo proprio della metafisica raddoppiata; essa sarebbe anzi volta ad instaurare la possibilità di una filosofia del continuo e salvaguarderebbe il carattere incondizionato dell'infinito proprio in virtù della divisione.

In questo percorso risulta essenziale la critica umanistica alla nozione scolastica della forma sostanziale; è nel *De la causa* di Bruno che la concezione della 'forma' come assoluto ontologico verrebbe superata nella direzione di una 'forma' come operazione discreta nel continuo; al posto dell'operatività della logica, subentrerebbe quella di una natura che è essenzialmente sviluppo. Sottolineatura non casuale, come si avrà modo di vedere, quella che mostra il continuo che si dischiude al di là della 'logica' prefigurato nelle sembianze di una natura.

'Divisione', 'geminazione', dunque, contro 'differenza' produttrice del raddoppiamento. La lettura di Vico che costituisce il baricentro della proposta teorica dell'autore si muove tutta in questa concettualità. Ma cosa vuole spiegare il concetto di geminazione, e come si deve veramente intenderlo? Più che anteporre una definizione - né quelle dell'autore sono così rigidamente univoche da consentirlo - cercheremo di addurre del materiale che ci è sembrato rilevante a proposito di questa opzione concettuale.

Sembra evidente, specialmente in considerazione del costante riferimento a R. Thom, che l'autore intenda spostare la problematica dell'infinito sul terreno del concetto di 'continuo'. L'umanesimo infinito sarebbe una filosofia del continuo. In questo senso sembrerebbe di poter intendere, sulla base del circolare discorso dell'autore, la geminazione come una sorta di spontaneità dell'essere (dell'infinito) che si articola producendo forme discrete: l'immagine parrebbe essere quella di un libero sviluppo dell'informe che viene a dividersi nella geminazione. La morfogenesi della mente dal continuo darebbe dunque vita ad una architettura duale. È questo il punto in cui Vico viene ad essere tematico, finanche esemplare. Pinchard legge in termini di geminazione la struttura dello *esprit* vichiano. Questa traduzione porta con sé un'iscrizione radicale del termine di geminazione all'interno di una filosofia della mente: se la geminazione ha come protagoniste la metafisica poetica e la metafisica concettuale non è ovviamente possibile dimenticare che si tratta pur sempre di una abbreviazione per metafisica della *mente* poetica, della *mente* che pensa umanamente. Ma il passaggio da una metafisica come filosofia prima, e l'elaborazione del concetto di geminazione in quest'ambito, ad una metafisica della mente e quindi all'applicazione in essa della figura della geminazione non sembra abbisognare, per l'autore, di una argomentazione particolarmente dettagliata. La motivazione di tale passaggio dalla metafisica dell'essere a quella della mente viene offerta piuttosto nei termini di una sorta di *mimesis* della geminazione dell'essere nello spirito. Il fare umano appare presentato come una *mimesis* 'indefinita' dell'infinito, in un'identificazione più volte allusa tra continuo-infinito-indefinitezza originaria della mente, su cui torneremo. Si è indotti a dedurre che questa *mimesis* dell'infinito sarebbe affetta da una pulsione a riprodurne l'essenza geminata creando il corrispettivo mentale di un duplice ordine che si andrebbe ad incarnare in una architettura duplicità di *mito* e di *logos*; o ancora che sarebbe la stessa geminazione originaria dell'essere a fondare la *mimesis* geminata dello spirito nelle sue architetture logiche e mitiche (p. 25). Che sia questa la prima conseguenza del passaggio ad una prospettiva 'continua' della geminazione, sintomo di un abbandono dell'impostazione legata alla 'differenza' come "differenza ontologica"? Ma è forse più proficuo abbandonare il livello delle supposizioni, ed esaminare ciò che accade attenendosi al postulato di una identità tra geminazione al livello dell'essere e al livello dell'architettura della mente.

Il continuo in quanto sostrato indeterminato viene fatto coincidere, in Vico, con l'originaria indeterminazione della mente umana. Ma la mente umana dalla propria indeterminazione non emergerebbe in virtù di una spontaneità dello spirito, bensì per la via di una radicale eteronomia. Il momento più alto di questa eteronomia è proprio lo 'spirito', o 'mente' mitologica, la cui organizzazione topica non è che la topologia del simbolico i cui punti organizzatori strutturano lo spazio della città. Se questa topica, o topologica del simbolico, consiste di sintesi anteriflessive come sembra indicare l'autore, ciò non andrebbe inteso nel senso di una preistoria della coscienza a se stessa nel senso comune, ma come il vero e proprio imbattersi del soggetto in un continuo reale che in qualche modo 'suscita' lo spirito in un orizzonte di occasioni. Se la ragione morfologica del mito è in senso proprio una filosofia dei nomi, ciò è perché i nomi a loro volta non sono altro che questi punti organizzatori del simbolico. I nomi, il cui nesso con l'infinito l'autore ha sottolineato a proposito del passaggio tra scolastica e umanesimo, troverebbero allora nella vichiana sapienza poetica sia il riconoscimento della loro logica specifica, che quello della loro natura essenzialmente 'simbolica'. Ma il punto più complesso di questa suggestiva, per quanto non ap problematica formulazione è che la legge che ordina questo simbolico, i nomi stessi come archetipi della sua organizzazione, sarebbero una legge dell'infinito, e che il chiudersi in tal modo del cerchio dell'argomentazione fa sì che il significato dell'eteronomia della logica dello spazio sociale rispetto al soggetto venga a sovrapporsi al significato dell'eteronomia propria dell'infinito: la legge 'ideale eterna' che regola la formazione dello spazio sociale si riveste di una trascendenza tutt'altro che priva di implicazioni. L'infinito reso implicitamente sinonimo di continuo come spontanea autoorganizzazione dello spazio sociale si presta allora al sospetto di dover servire allo stesso tempo la causa della più estrema struttura di trascendenza dell'infinito teologico 'classico', un 'significante' di alterità non troppo dissimile nella sostanza allo scarto del divino rispetto all'umano.

Volendo restare fedeli al postulato di antisoggettivismo di questo 'umanesimo infinito', e ad una concezione del senso comune come prodotto dello spirito 'occasionalisticamente' stimolato dalla topologia del simbolico, si può obiettare che il momento mitico così inteso non avrebbe più molto di un 'fare' in senso proprio, ma apparirebbe piuttosto una sorta di autoorganizzazione spontanea dell'indeterminatezza della mente intorno ai nuclei del simbolico. Questa tesi finirebbe a nostro avviso per mettere a repentaglio proprio quella pari dignità del 'poietico', del fare 'non intelligendo', con il fare 'intelligendo' che ci sembra uno dei nuclei più densi del pensiero vichiano.

L'esito di questo percorso porta allora a rinnovare la riflessione sulle sue premesse. La geminazione è stata chiamata a dar conto di un dualismo: di un dualismo delle facoltà, o se si vuole, anche della 'morfologia' della mente, o ancora della produzione delle sue forme, sia anche della 'morfogenesi'. Abbiamo visto presentare la geminazione come risoluzione delle aporie dell'infinità in cui si impiglia l'idealismo, come la figura che sola restituisce alla «costanza» la preminenza sul «sistema», alla sovrabbondante equivocità dei nomi l'infinità del potere di significazione. Ma se la geminazione riguarda la genesi del fare umano rispetto al sapere divino, l'ipotesi di una 'mimesis' è realmente sufficiente a postulare un'identità di tale genesi con la geminazione tra metafisica poetica e concettuale che sono già del tutto interne al fare umano (che esso sia 'intelligendo' o 'non intelligendo')? Se l'esito della geminazione è lasciare incontaminata la purezza dell'infinito come 'esterno' della ragione, seppure l'esterno biologisticamente connotato di una topologia del simbolico, questo passaggio alla prospettiva 'finita' della geminazione nella metafisica della mente, non risulta nuova-

mente carente di argomentazione? Se poi in questa prospettiva la geminazione volesse sancire una cesura essenziale tra il fare 'eteronomo' e quello 'autonomo' della mente - viene ancora da chiedersi in primo luogo se non si ricadrebbe così in ogni caso nella prospettiva del 'raddoppiamento', e ancora, cosa vien detto in questo modo sulla genesi e il destino del momento dell'autonomia, e con esso della libertà della quale l'autore stesso protesta essere la *Scienza nuova* null'altro che la filosofia.

Questa sequela di domande tocca soprattutto il presupposto che la prospettiva ontologica della geminazione sia effettivamente fondante dell'interpretazione che l'A. dà di Vico, e che, più in generale, esista una linea destinale che porta dalla filosofia dei nomi e dalla concezione dell'essere come equivocità alla geminazione della metafisica. Per proseguire l'analisi dell'interpretazione di Vico è forse opportuno prescindere per un attimo da questo quadro concettuale per affrontare i diversi, spesso stimolanti problemi che essa pone. Il punto a nostro avviso centrale della interpretazione di Pinchard sta proprio nella questione dell'eteronomia nella interpretazione di Vico e nelle articolazioni che riceve; in particolare l'idea, che costituisce il nucleo di una confutazione dell'interpretazione trascendentalistica di Vico che percorre anch'essa l'intero testo, che in Vico si dia una critica della ragione pura, ma volta non a determinare i limiti 'interni' della ragione, bensì quelli esterni; e che questo esterno dell'eteronomia della ragione, vede la forma di un mondo (p. 334); se si dà uno schematismo esso non è dei concetti dell'intelletto ma delle strutture simboliche oggettive che fondano l'eteronomia dei soggetti sociali. Alla rivendicazione di una trascendenza resa incontaminata, preservata nella sua assolutezza in virtù della 'divisione' di contro alla 'differenza', si accosta così una coloritura che si potrebbe qualificare 'strutturalista', che ci sembra tornare in qualche modo anche in quel Vico che nell'evocazione dell'autore dopo aver abbozzato nella *Scienza nuova* Prima una prospettiva evolutiva si persuade di nuovo ad una mera ciclicità (p. 268); e forse anche in quella *Scienza nuova* che viene risolta in un tentativo di liberare la storia dalle credenze umane dalla «metalogica discreta dei concetti filosofici per ritrovare le forme soggiacenti di origine biologica e sociale» - quelle prodotte dal noto continuo, il quale appare in questo punto più che mai nella sua identità con una natura. Non vi sono più incongruenze allora nel definire la nuova scienza di Vico come una «fisica sociale» (p. 511). E infine anche nel fatto che, nonostante le frequenti allusioni all'idea della metamorfosi, all'idea di autoreferenziale sviluppo di una natura, nulla viene concesso alla componente dinamica della successione dei tempi, a quello stesso dinamismo degli affetti più primitivi che li tramuta in civiche virtù.

Ma il tema della natura cui l'intero discorso dell'autore sembra tendere appare infine pienamente esplicitato.

La prima avvisaglia di questa esplicitazione si ha nella tematizzazione dello spazio, cui già mirava la postulata coincidenza tra infinito e continuo. Si è già visto comparire lo "spazio della città" implicato nella topologia del simbolico; ma lo spazio è anche il luogo in cui si comprende l'accostamento tra Vico e Thom: solo chi misconosce il ruolo dello spazio potrà, secondo Pinchard, stupirsi di questa associazione. Lo spazio è l'elemento irriducibile alle procedure della mente, di fronte al quale la geminazione appare ancora come un 'taglio': il continuo dell'indefinizione della mente viene tagliato dall'irruzione di questa eteronomia afferente alla topica simbolica del sociale, come un atto che interrompe il continuo (nella filosofia della storia di Vico, il ruolo del fulmine).

Ecco dunque che il discorso sullo spazio, inteso come 'continuo' il quale è a sua volta sinonimo di infinito, prelude ad un eclatante rovesciamento del 'superposto idealismo di Vico', per il quale la natura, la 'grande assente', è in realtà la chiave con la quale soltanto la filosofia della mente di Vico può essere correttamente intesa: ogni prodotto umano è imitazione di una natura, perché gli atti dello spirito non sono che partecipazione ad un reale che esso non avrebbe potuto generare: la natura, appunto, ciò di cui Vico rifiuta di parlare, e che in realtà è ciò di cui non fa altro che parlare. Da «saggio di filosofia naturale applicato alla cultura», sembra dunque che la *Scienza nuova* si appresti a diventare infine una vera e propria filosofia della natura, per quanto intenzionale. Esito che di per sé può a buon diritto annoverarsi tra le possibili interpretazioni di Vico, e che senz'altro conosce varie possibili argomentazioni. Ma in quella che qui si presenta non è eliminabile il sospetto che la natura non sia un termine ultimo dell'argomentazione, ma piuttosto ennesima figura dell'alterità radicale, l'emblema di un qualche grande Altro, il cui presagio irrompere attraverso il fulmine strutturi la forma della cultura nella figura di una geminazione architettonica della mente. Insomma il fulmine che interrompe l'indeterminatezza della mente non sembra destinato innanzitutto a condurre all'autoriconoscimento della propria essenza sociale, innestando il processo della fondazione della città; ma assomiglia in più di un punto in senso letterale ad una forma della rivelazione.

L'irrompere di un consimile infinito, in quanto porta con sé la semantica di una topologia del simbolico, appare raffigurare l'esterno del mondo umano nelle vesti di una natura normativa (e di qui l'aspetto della 'fisica sociale') che, se anche non è la divinità, certo ne mima le movenze in modo inquietante.

Torniamo al dualismo dell'architettonica vichiana, e con esso all'altro problema che pare imporsi in questa lettura di Vico: quello della libertà. A cosa porta la lettera di questo dualismo architettonico della mente, sia pur esso una *mimesis* della vicenda dell'infinito? Il pensiero poetico del mito vi avrà forse un posto, seppure come rispecchiamento mentale della topologia del simbolico, riflettersi nel dominio dello spazio sulla mente; o forse come una peculiare cifra che intenda tradurre l'elemento dell'infinito della figura duale della metafisica. Nulla sappiamo e potremo però sapere dell'"emisfero sinistro" di questa dualità, del ruolo del pensare umanamente nella 'filosofia della libertà' che come si è visto resta per Pinchard il senso autentico della *Scienza nuova*. La libertà è, in questa lettura, il conato che si confronta con il vincolo della iscrizione nello spazio simbolico di ciascuna epoca. Spazio e natura sono assimilati nel simbolico, ma la loro posizione resta 'occasionalisticamente' contrapposta ad una informe motilità dello spirito, per il quale l'incontro con la ragione non appare meno occasionale. Ciò sembra rafforzare i già avanzati sospetti che sia proprio il senso del "fare" vichiano a venire così minacciato alle radici in questa prospettiva, e con esso quella peculiare coloritura del concetto di libertà cui Vico deve tanta della sua fortuna.

Sulla maggiore o minore legittimità della pretesa di Pinchard di fondarsi sul terreno teorico di René Thom, infine, richiederebbe particolari competenze l'esprimere giudizi. L'autore fa certamente interagire con i problemi filosofici che abbiamo accennato la concettualità di Thom, ma con quale efficacia nel complesso lavoro di 'traduzione' - che costituisce il più denso segreto dell'interdisciplinarietà - ci esoneriamo dal discuterlo esaustivamente. Ma se volessimo farci un'idea dell'efficacia di questa 'traduzione' sulla base del dialogo manifesto che in questo libro ha luogo attraverso la postfazione di René Thom, non potremmo che consigliare a Pinchard di seguire il proverbio, e guardarsi soprattutto dagli amici. Thom si limita infatti a leggere la complessa ricostruzione di Pinchard come

l'analisi del paradigma di una transizione, quella tra scolastica e umanesimo, e, probabilmente con il nobile intento di fornire un supporto al discorso del nostro A., costruire un modellino matematico della dinamica che avviene in un sistema nel corso di un processo di trasformazione. Il sistema che egli presenta a questo scopo è ovviamente, come si conviene a un matematico, assolutamente circoscritto in una definizione e garantito dalla quantificabilità. Ecco dunque Thom intento a tratteggiare una teoria di grafi che mostrano accuratamente il decorso dell'"onda di choc" esemplificata dal caso dell'insorgere di un'epidemia; e l'allarmato Pinchard che si precipita a riempire di note il testo della sua *auctoritas* per rassicurarci che egli non aveva intenzione di definire la scolastica come malattia di contro all'umanesimo come guarigione; finché paternamente Thom non provvede a rassicurarlo con un'ulteriore nota in cui gli ricorda in sostanza che per la matematica malattia e sanità – lungi dal ricordare, come a noi, tematiche nichilistiche e decadenti – non implicano un giudizio di valore più che parlare di scartole e melenzane. Per dire che il benevolente matematico, per cercare un incontro con la riflessione del nostro A., gli regala alla fine, pur rimanendo, come stile e totale assenza del gusto tutto storicistico per la sfumatura, rigorosamente *en mathématicien*, il peggiore dei doni: un ulteriore modellino di "onda di choc" in cui Pinchard possa riporre in bell'ordine tutti i suoi eroi – Caetano, Vico, Leopardi: ciascuno nelle sue coordinate nella giusta angolatura della curva dello choc (lo stesso dal quale non sappiamo ancora rimetterci, dopo aver scoperto in quale punto dell'onda del 'romanticismo' ci sia dato situare M.me de Staël, in quale Rousseau, e come i ricorsi si giustifichino sull'analogia geometrica delle posizioni nelle rispettive curve storico-filosofiche di Caetano e di Vico). Non si può negare di fronte a questi esiti che piuttosto che la sottile categoria ontologica dell'equivocità sia il mero equivoco a trionfare, e fare torto al poderoso lavoro dell'A., in questo *essai* di dialogo interdisciplinare.

SILVIA CAIANIELLO

Cuadernos sobre Vico II (1992). «Centro de Investigaciones sobre Vico». Universidad de Sevilla: 268.

Un nuovo, importante strumento di ricerca è venuto ad arricchire il già vario ed articolato patrimonio che, in quest'ultimo quarto del nostro secolo, è via via cresciuto, nelle varie realtà culturali europee ed extraeuropee, intorno a Vico e agli studi vichiani. Ai più antichi e ormai sperimentati «Bollettino del Centro di Studi vichiani» e «New Vico Studies», si affiancano ora i «Cuadernos sobre Vico» che, come i loro, per così dire, «fratelli maggiori», si presentano come organo e luogo di esplicitazione ed oggettivazione non solo delle analisi e delle ricerche ispirate dal «Centro de Investigaciones sobre Vico» dell'Università di Siviglia, ma anche di discussione e dibattito degli «aspetti problematici, storiografici e tematici vichiani, in relazione alla cultura spagnola e iberico-americana».

Del primo fascicolo dei «Cuadernos» il «Bollettino» si è diffusamente occupato attraverso le schede che, nella sezione dell'«Avvisatore bibliografico» del volume XXII-XXIII (1992-1993), sono state dedicate ai singoli contributi. Adesso, con l'uscita del secondo numero e la imminente pubblicazione del terzo, riteniamo soffermarci con più ampio respiro critico sull'importante ed utile lavoro di ricognizione storica e di proposta interpretativa dei ricercatori spagnoli.

Il fascicolo del 1992 si apre con una commossa rievocazione di Ernesto Grassi (scomparso sul finire del 1991), del quale giustamente si richiamano i

grandi meriti in ordine all'infaticabile lavoro storiografico e teoretico di rivalutazione della tradizione umanistica, di riflessione ed indagine sui nessi tra retorica ed ermeneutica e, naturalmente, di studio e di approfondimento di numerosi aspetti dell'opera vichiana. Del filosofo, allievo di Heidegger e al tempo stesso originale prosecutore dell'umanesimo retorico, i «Cuadernos» pubblicano un saggio su *La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antibumanismo de Heidegger*. Di esso qui non interessa tanto segnalare la critica alla "svallutazione" filosofica dell'umanesimo operata da Heidegger, quanto il radicamento di tale critica in una visione del pensiero umanista comprensibile a partire non dal problema dell'ente, ma da quello della parola metaforica e retorica. La tradizione retorica - della quale Vico rappresenta un punto decisivo di snodo - nel momento in cui lascia prevalere la parola "storica" su quella "razionale", può essere intesa non più nel senso riduttivo della persuasione, ma in quello di consapevole "espressione di una forma originale di filosofia" (p. 31).

A dimostrazione di come i «Cuadernos» intendano produttivamente aprirsi a un confronto, al tempo stesso, interdisciplinare e rigorosamente storico-filologico, il fascicolo è aperto da un intervento di Gustavo Costa su *"Sali Nitri" de Vico y los orígenes de la civilización pagana; la dimensión alquímica de la "Ciencia nueva"*. Costa intende dimostrare - con puntuali riferimenti sia ai testi vichiani sia alle fonti della letteratura medico-scientifica sei-settecentesca - come i riferimenti di Vico ai sali minerali e organici quali fattori di crescita dei giganti non siano da riportare (come pure credeva Nicolini) a tratti del folklore napoletano, quanto a teorie mediche ed alchemiche largamente circolanti nella sua epoca.

I saggi di Jose Marín Casanova (*Ilustración y Romanticismo en la "Ciencia nueva": la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad*) e di Gemma Muñoz-Alonso López (*La crítica de Vico a Descartes*) toccano, com'è noto, alcuni dei punti più delicati e discussi della letteratura critica su Vico. Nel filosofo napoletano, Marín Casanova individua uno dei punti di maggiore concentrazione speculativa attraverso il quale passa il tentativo di soluzione della scissione tra storia e filosofia. La «conversione del filologico col filosofico» costituisce «l'autentico "pathos" della *Scienza nuova*, cristallizzato nella costituzione della "Storia ideale eterna", nuova scienza e, al tempo stesso, nuova mitologia, arte critica» (p. 36). A voler per un momento prescindere da un uso, a nostro avviso un po' schematico ed astratto, delle categorie di illuminismo e romanticismo, rispetto alle quali si vorrebbe misurare la portata teoretica delle riflessioni vichiane, appare sostanzialmente condivisibile una lettura che, basandosi sulla corretta interpretazione dell'assioma *verum-factum*, guarda alla "filosofia della storia" di Vico a partire innanzitutto dal superamento di ogni contrapposizione tra l'origine storico-genetica e quella trascendentale-filosofica. «L'istanza mediatrice tra il soggetto e l'oggetto della storia, tra la storia soggettiva e quella oggettiva, non è altro che la mente umana, la cui natura è indefinita (...). Conoscere la natura umana è conoscere la storia e conoscere la storia è conoscere le modificazioni della mente umana. Se è così, Vico con la sua *Scienza nuova* scrive *avant la lettre* la *Phänomenologie des Geistes*, una fenomenologia della mente umana» (p. 47).

Il saggio di Muñoz-Alonso López affronta - inserendolo opportunamente in un contesto di apporti interpretativi che hanno molto rispetto alle tradizionali letture oppositive - il tema della critica vichiana a Cartesio. L'autrice, più che seguire il tradizionale itinerario dei contenuti della polemica vichiana (che pure espone in modo chiaro ed esauriente), sottolinea, piuttosto, come le peculiari idee di Vico sulla matematica risentano molto dello sfondo concettuale cartesiano. Comunque, vengono opportunamente distinti il livello matematico e quello fisico di conoscenza della realtà e ben si coglie il ruolo di mediazione della mate-

matica tra il vero eterno della metafisica ed il certo della realtà umana. Se, per Vico, la metafisica è la fonte di ogni verità, è anche vero che, nell'ambito delle scienze, ve ne sono alcune più vicine alla verità, come la fisica e la matematica. «Le matematiche, poi, esibiscono una maggiore quantità di verità, in virtù del criterio genetico in base al quale l'uomo opera nel mondo delle astrazioni come Dio in quello delle cose reali (...)». Le scienze che stanno più vicino alla verità ci consentono di accedere alle altre scienze e, per tanto, dalla metafisica si discende alla fisica soltanto attraverso le matematiche. Per Vico il punto geometrico è una similitudine di quello metafisico, cioè, della sostanza» (p. 56). Perciò, appoggiandosi particolarmente ai testi del *De antiquissima*, l'autrice pone in rilievo il significato della valorizzazione della matematica, inserendola nel contesto della contrapposizione tra il metodo analitico cartesiano e quello sintetico vichiano. La matematica opera con astrazioni e finzioni ed obbedisce certamente al criterio del *verum ipsum factum*. Si tratta di andare al di là delle entità irreali e fittizie del «matematicismo proprio del razionalismo cartesiano» e di disporsi alla comprensione dell'attività dello spirito umano nel suo farsi storico concreto.

La seconda sezione del fascicolo - che è anche la parte più corposa - contiene contributi prevalentemente dedicati alla presenza di Vico nella cultura spagnola. Nel suo saggio su *La 'fortuna' de Vico en España*, José M. Bermudo - benemerito editore e traduttore della edizione spagnola della *Scienza nuova* - prende spunto dalla constatazione della sorprendente assenza di Vico nella Spagna del XVIII secolo, per ampliare il discorso verso un tentativo di generale interpretazione di alcuni nodi cruciali della storia culturale del proprio paese. Le ragioni di quest'assenza sono, da un lato, quelle più generali, che riguardano l'Europa intera, e che indicano come Vico non avesse colpa alcuna di avere anticipato, con le sue analisi delle origini e della genesi del mondo storico, l'essenza filosofica del secolo XIX e, dall'altro, riguardano le peculiari condizioni attraverso le quali si è diffuso in Spagna il pensiero vichiano. Se nel Settecento, grazie a Luzán, la presenza di Vico fu affidata solo a un particolare aspetto della sua opera, la poetica, nel secolo successivo la penetrazione delle idee del filosofo napoletano si avvale di pensatori sostanzialmente conservatori e cattolico-moderati. Non potevano certo conciliarsi con la forza originale, e sostanzialmente «progressista», della filosofia vichiana, né la filosofia della storia di Donoso Cortés, né il tomismo di Balmes. Anche Ortega, il più prestigioso filosofo spagnolo contemporaneo, collocato in una dimensione di pensiero «pienamente concordante con quella di Vico, avrebbe potuto essere il lanciatore del napoletano in Spagna. Invece optò per Herder e Dilthey, pensieri più elaborati, ma meno profondi e fertili» (p. 71). Certo le cose stanno mutando, a partire specialmente da questi ultimi decenni, e anche nel vicino paese mediterraneo si è aperta una più feconda possibilità di studio e comprensione dell'opera e del pensiero vichiani. Resta, comunque, la tesi di fondo di Bermudo: una tesi suggestiva e ricca di implicazioni che vanno molto al di là del circoscritto problema vichiano e che riguardano la cruciale questione del rapporto tra la Spagna e la modernità. Vico poteva rappresentare una possibilità di integrazione tra critica e topica, tra filosofia e filologia, tra ragione giuridica e autorità, tra modernità e tradizione. «La Spagna volse le spalle a Vico al prezzo di restare senza filosofia organica. Il suo accesso al moderno fu lento, irregolare, turbolento. La modernità fu vissuta come invasione, l'illuminismo come sospettoso e straniero. Sappiamo che la causa di ciò non è l'assenza di Vico; al contrario quest'assenza è effetto della nostra storia. Per questo, per comprendere la nostra storia non è sufficiente studiare la sua militanza antilluminista, ma la sua indifferenza antivichiana» (p. 72).

Un altro importante contributo alla individuazione dei possibili nessi tra la

tradizione filosofico-culturale spagnola e la filosofia vichiana è offerto da Emilio Hidalgo-Serna (*Vives, Calderón y Vico. Lenguaje metafórico y filosofar ingenioso*: 75 sgg.). Alla luce del concetto vichiano di "ingenium", l'autore indaga le connessioni tra linguaggio metaforico e poesia religiosa nella «retórica ingeniosa» spagnola di filosofi, umanisti e poeti come Vives, Gracián, Calderón. Le posizioni di Vives (il quale, due secoli prima di Vico, affermava che «le origini del *verbum* e del *sermo*, della società, delle scienze e delle arti, del lavoro, della conoscenza e del divenire storico devono decifrarsi a partire dalla creatività inventiva dell'ingegno»); quelle di Gracián (per il quale la «ricerca della verità della *res* particolare esige l'acuta visione e l'espressione delle relazioni che costituiscono ogni cosa, essendo questo il proposito originale della facoltà ingegnosa e l'essenza del concetto»); infine, le tesi di Calderón (nella cui poetica e nel cui teatro «i concetti ingegnosi, a differenza del sapere fissato categoricamente dalla ragione, rispondono alla relatività dell'essere, al divenire proprio della parola metaforica»); tutta questa complessa e articolata costellazione concettuale si muove lungo quell'itinerario di cui Vico rappresenta un punto fermo: la rivalutazione del valore filosofico del sapere ingegnoso, della sua autonomia conoscitiva rispetto al sapere razionale, del suo ruolo essenziale nel processo di costituzione del mondo umano, delle sue manifestazioni linguistiche, della sua storia.

La parte centrale e più corposa del «Quaderno» (esso è concluso da una sezione che raccoglie note informative sull'attività del «Centro di Studi vichiani» e dell'«Institute for Vico Studies», da una serie di recensioni e discussioni critiche e, infine, da una traduzione di Rodríguez Donis della prima Orazione vichiana) è occupata dalla rassegna critica di José Sevilla (*Giambattista Vico en la cultura española: estudio y tratamiento en la década de los ochenta*). Si tratta della terza parte di un ampio studio storiografico (le due precedenti sono pubblicate nel primo numero) sulla presenza di Vico nella cultura spagnola dal secolo XVIII fin quasi ai giorni nostri. L'indagine di Sevilla non si limita a discutere le opere e gli interventi specificamente dedicati al filosofo napoletano. Essa si allarga ad opere che, come quelle di Carlos Rama, Manuel Cruz e Josep Fontana, affrontano le problematiche generali dello storicismo e della teoria della storia. Ma il vasto panorama offerto da Sevilla include anche – con una scelta certamente positiva dal punto di vista informativo e tuttavia forse non utile ai fini di una linearità e sinteticità dell'esposizione – edizioni spagnole di opere straniere su Vico o comunque con sezioni a lui dedicate (è il caso di libri, anche famosi, di Lefebvre, Fassò, Nisbet, Berlin, Bobbio, Piovani). Attraverso le accurate analisi del Sevilla è possibile individuare le principali tendenze interpretative che caratterizzano le attuali ricerche spagnole su Vico. Così, le indagini del Choza intendono ricondurre l'antropologia vichiana all'interno di una ipotesi di «esistenzialismo critico illuminato», mentre quelle di Cruz Cruz inclinano ad una riproposizione di un Vico neoplatonico e «umanista cristiano». Su tutt'altro versante si dispone la ricerca di Gómez de Liaño che, confrontando e integrando Vico e Bruno, individua la radicale novità di un metodo – chiaramente opposto a quello cartesiano – fondato sulla «immaginazione come fondamento ultimo della realtà». Un momento centrale nella evoluzione degli studi vichiani in Spagna è costituito, da un lato, dalle ricerche dello stesso Sevilla, avviate nella metà degli anni '80, in saggi pubblicati proprio nel nostro «Bollettino» (cfr. XIV-XV, 1984-1985 e XVI, 1986) e, dall'altro, dalla traduzione della *Scienza nuova* ad opera del Bermudo e di Asumpta Camps. Sulla interpretazione che Sevilla dà della metafisica vichiana della mente umana come filo conduttore e strumento di comprensione della storia e come punto decisivo di elaborazione filosofica dei fondamenti antropologici e epistemologici delle scienze umane, ci siamo già sof-

fermati (sottolineandone gli aspetti certamente positivi ed originali) nella recensione che il «Bollettino» ha dedicato all'ampia monografia su *G. Vico: metafisica de la mente e historicismo antropológico* (cfr. XXI, 1991: 166-171). A sua volta, l'edizione curata dal Bermudo non solo fornisce una accurata traduzione che riesce, per quanto possibile, a rispettare la difficile struttura del periodare vichiano, ma si avvale anche di una utile introduzione (che riesce ad offrire un buono quadro d'insieme dell'opera vichiana) e di un ancora più utile commentario critico-storico. Non possiamo qui dar conto di tutti i numerosi studi che Sevilla cita ed analizza e che testimoniano della ricchezza di un ormai acquisito patrimonio critico che la cultura spagnola ha saputo accumulare in questi ultimi anni (si possono ancora rapidamente citare gli studi di Amparo Zacarés sulla poetica vichiana, sui rapporti Dante-Vico, sulla estetica del filosofo napoletano; quelli di Pérez-Ramos sulla concezione vichiana della soggettività e sull'assioma *verum-factum*, di Monserrat Negre sul nesso tra l'elemento poetico e la ricerca della verità) e che certamente, proprio grazie al prezioso strumento di questi «Cuadernos» si accrescerà di altri nuovi importanti contributi.

GIUSEPPE CACCIATORE

ARCHIVIO VICHIANO*

* Gli articoli di questa sezione vengono proposti nella loro stesura originaria, ivi compresi gli errori nei passi italiani citati. Si ringraziano il prof. Cecilio Alonso e la dott.^{ssa} Encarna Marin, ai quali si deve l'accesso agli originali.

SIGLO PINTOR

Tomo 1.

MADRID. 1845.



SIGLO PINTORESCO

PERIÓDICO UNIVERSAL

ameno é instructivo al alcance de todas las clases.

FUNDADO Y PUBLICADO

POR DON VICENTE CASTELLO,

DIRIGIDO POR EL MISMO EN LA PARTE ARTÍSTICA

Y EN LA PARTE LITERARIA

POR DON FRANCISCO NAVARRO VILLOSLADA

Y D. M. M. BARTOLOMÉ.

TOMO I.



MADRID.

ESTABLECIMIENTO DE GRABADO É IMPRENTA DE D. VICENTE CASTELLÓ,
Calle de Bortolaza, número 22.

—
1845.



(Juan Bautista Vico.)

HOMERO Y LA CIENCIA NUEVA.

ARTICULO II. (1)



...no desconocer la historia de las primeras edades del mundo negar, no la existencia, que es un hecho incontestable, sino la importancia suma que á la CIENCIA ADIVINATORIA dieron sin excepcion todos los pueblos de la anti-

güedad. ¿Pero cómo habremos de entender esta ciencia misteriosa y sagrada? Constantes en nuestro propósito de no apartarnos de los medios de raciocinar empleados en la Ciencia Nueva, veamos cómo define Vico la ciencia:

« Los primeros hombres, dice, cuya existencia se cifraba en la energia de las fuerzas corpóreas, se elevaban al cielo como un gran cuerpo animado, y le llamaron por nombre Júpiter. Nuestros espíritus están demasiado desprendidos de los sentidos, demasiado espíritizados por las numerosas abstracciones de nuestras lenguas, por el arte de la escritura, por los hábitos de

(1). Véase nuestro núm. III correspondiente al mes de Julio de 1844. — Acorro en 1844.