

RECENSIONI

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

di **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE** e **PIRELLA GÖTTSCHE LOWE**

GIAMBATTISTA VICO, *Autobiografia*, a cura di S. Roić, trad. croata/serba di S. Roić (dall'italiano) e D. Novaković (dal latino), Zagreb, Grafički Zavod Hrvatske, 1993, pp. 211.

Alla fine del millennio l'autobiografia si rivela – ancora una volta – un genere letterario di indubbio successo. Nella ricerca di completare il perduto e in parte obliato mosaico culturale del passato, l'*Autobiografia* vichiana, in quanto resoconto della vita pubblica del filosofo napoletano, vita di studioso e di scienziato che, nonostante lo sforzo, non riesce a cancellare il ritratto dell'uomo, funge da polo opposto a lunghe riflessioni e autosezionamenti introspettivi da parte di altri protagonisti della vita pubblica, passata e presente.

Dopo la traduzione della *Scienza nuova*, pubblicata a Zagabria nel 1982, è uscita nel 1993 questa prima traduzione dell'*Autobiografia* in una lingua slavo-meridionale. Il libro era già pronto per le stampe nel 1991, ma a causa dei tragici avvenimenti bellici (le peripezie, a quanto sembra, non abbandoneranno mai la pubblicazione dei libri vichiani!) uscirà solo nel 1994, recando il 1993 come anno della pubblicazione.

L'edizione è stata curata da Sanja Roić, italianista zagabrese, e autrice di un libro su Vico (*Giambattista Vico. Književnost, retorika, poetika*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, 1990, già recensito da noi su questo *Bollettino* XXI, 1991, pp. 171-174). La Roić ha anche scritto la breve prefazione al volume, *Filosofia, storia, narrazione: l'autobiografia di Giambattista Vico* (pp. 9-18), che situa l'opera vichiana nel contesto del genere letterario, nella produzione filosofica e letteraria dell'autore e che informa sulle (finora poche, ma interessanti) letture precedenti, in lingua originale, da parte dei letterati croati. L'edizione zagabrese si presenta suddivisa in tre sezioni: la prima contiene la *Vita scritta da sé medesimo*, 1725-28, *L'aggiunta di Vico*, 1731 e *L'aggiunta del marchese di Villarosa*. La seconda sezione offre un brevissimo saggio dell'epistolario vichiano, in tutto tre lettere, quella al Padre Giacomo del 25 ottobre 1725, all'abate Esperti a Roma dell'inizio del 1726 e a Gherardo degli Angioli del 26 dicembre del 1725. La terza sezione distingue nettamente quest'edizione zagabrese sia dalle edizioni italiane sia da quelle nelle lingue straniere: essa riporta il Primo capitolo del Terzo libro del *De rebus gestis Antonii Caraphaei* del 1716, capitolo dedicato alla resa della fortezza di Munkács (1688), oggi nell'Ucraina subcarpatica, difesa da Jelena Zrinska, figlia di nobile famiglia croata Zrinski, e sposa dei nobili ungheresi, prima del Rákóczy, poi del Thököly.

Su questi episodi aveva già scritto Fausto Nicolini (cfr. *Vico storico*, a cura di F. Tessoro, Napoli 1967, pp. 3-32 e 319-335), mentre Sanja Roić ha messo in rilievo la relazione militare, ma anche umana tra il Carafa e la Zrinska, che Vico poi, in base all'archivio del biografato, aveva elaborato in certi punti con toni persino lirici (cfr. la sua relazione al Convegno che dà il nome al volume *Vico in Italia e in Germania*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli, 1993, pp. 387-400).

È fuori dubbio che quell'episodio risulta alquanto interessante per un pubblico che si avvicina a Vico da una prospettiva diversa da quelle nei paesi degli

studi vichiani molto più inoltrati: proprio di questo fatto ci sembra testimoniare la presenza dell'*Autobiografia* vichiana sulle liste dei *best-seller* in Croazia.

La veste grafica del libro, curata da Zoran Pavlović, offre al lettore interessante materiale iconografico su Vico stesso (riproduzioni del ritratto del Solimena e della litografia anonima napoletana del 1834) sul Carafa (una copia dell'*editio princeps* si trova nella Biblioteca Nazionale e Universitaria a Zagabria) e su Jelena Zrinska (due ritratti, l'immagine della fortezza di Munkács e la copia firmata dal documento della sua resa).

Una traduzione accurata, accompagnata ma non sovraccarica da note che offrono al lettore elementi necessari per situare e comprendere meglio il contesto dell'opera vichiana è testimonianza di una seconda, importante tappa della divulgazione delle opere e del pensiero vichiano sull'altra sponda dell'Adriatico.

Le relazioni della curatrice con il Centro di Studi vichiani a Napoli sono state indubbiamente una premessa fondamentale per l'idea e la realizzazione di quest'edizione zagabrese dell'*Autobiografia*.

Così, *Autobiografija* vichiana risulta ideata e curata in tempi «prima della guerra» e pubblicata, infine, con un ultimo contributo finanziario dell'Istituto Italiano di Cultura a Zagabria: ma nonostante tutto, le mille copie del libro sono già state vendute.

Iva Grgić

GIAMBATTISTA VICO, *Principj di scienza nuova. Ristampa anastatica dell'edizione Napoli 1744*, a cura di M. Veneziani. Firenze, Olschki, 1994, pp. 515.

«Fin'ora del Dritto Universale de' popoli han solamente ragionato uomini per altro dottissimi, tutti Oltramontani, fuori della Cattolica Religione»; così nella terza pagina della dedica introduttiva all'ultima edizione della *Scienza nuova*, destinata al facoltoso cardinale Troiano Acquaviva d'Aragona, Vico riassume l'iter tormentato che il concetto di Diritto dei popoli aveva assunto dal lontano 1720 all'anno conclusivo della sua vita. Una affermazione che racchiude incisivamente quello che era stato l'obiettivo programmatico delle numerose redazioni della *Scienza nuova*, che cioè si desse vita a una nozione di diritto universale dei popoli postulato dentro la teorizzazione di una società religiosa nelle sue origini, contro ogni formulazione di possibilità di nazioni atee al loro nascere. E certo la redazione ultima del 1744 racchiude la *summa* vichiana di un discorso difficile da ritenersi concluso, sul quale l'attuale e più fervente dibattito su Vico trova terreno fertile: si fa riferimento al non casuale rinnovellato interesse della critica sulla modernità del Nostro, sul ruolo del cattolicesimo e della posizione politica vichiana *vis-à-vis* dei moderni. Edizione che, come si sa, uscì postuma e che, a differenza delle altre due, fu seguita materialmente in maniera diversa dall'autore: Nicolini per esempio ipotizza che Vico potette seguirla e modificarla soltanto nella prima parte (*La scienza nuova giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite*, Bari, 1942, vol. II, p. 362) e lascia aperto il dibattito sull'argomento, come testimonia anche l'intervento di A. Varvaro, che reputa «verosimile che in un settore così avanzato dell'opera non sia possibile presumere interventi del Vico sulle bozze di stampa, ma per il momento non possiamo neppure escludere che il tipografo intervenga adeguando il testo a norme suggerite dallo stesso autore durante la

revisione della prima parte delle bozze» (*Per l'edizione critica della Scienza nuova*, in questo «Bollettino» VIII, 1978, p. 37).

E una ristampa anastatica, oltre ad essere un sussidio fondamentale per gli studiosi, può affiancare una presa di posizione teoretica rispetto a questo o quel tema particolare: finisce per essere un'assunzione forte dal punto di vista metodologico e programmatico su un determinato autore. Permette inoltre di seguire o almeno ipotizzare la strada che l'opera dovette avere nel suo percorso originario: «Un altro effetto pratico (e tutt'altro che trascurabile) della ristampa anastatica sarebbe quello, appunto, di mettere sotto gli occhi di tutti l'edizione originale seguita dall'autore (...) così come l'ha voluta (o potuta: anche in questo caso, come vedremo, essa non è priva d'interesse) realizzare l'autore» – così ribadiva un attento studioso dell'ecdotica vichiana, Vincenzo Placella, in un intervento su *Alcune proposte per la nuova edizione delle opere di Vico (in particolare di quelle filosofiche)* apparso su questo «Bollettino» VIII (1978), p. 59 (ma non va dimenticato anche l'appassionato suo più recente intervento apparso sui *Moderni ausili all'Ecdotica* edito a Napoli nel 1994). Il riferimento alle possibilità che l'autore, al di là delle sue volontà, concretizza nella pubblicazione dell'opera fa riferimento alla famosa annotazione vichiana contenuta nelle «Correzioni Miglioramenti e Aggiunte» quarte sul formato che la *Scienza nuova* 1744 avrebbe dovuto avere nel progetto del Vico: «L'opera si ristampi in quarto foglio d'antico comune», sollecitazione che poi non fu seguita dal momento che l'opera fu stampata alla fine in 8° in una bella edizione, senza dubbio la migliore e la più facilmente fruibile fra tutt'e tre le edizioni. Questa del 1744 costituisce anche la redazione più nota e maggiormente utilizzata dalla letteratura vichiana, anche da quella contemporanea, varie volte ripubblicata a partire dai primi dell'800 e offerta nella storica traduzione francese da Michelet la prima volta nel 1827. Canonicamente utilizzata dagli studiosi quando si parla di *Scienza nuova*, conta allo stato attuale sulla presenza di quasi un centinaio di esemplari – una cinquantina in Italia e circa quaranta all'estero, come risulta a tutt'oggi dagli aggiornamenti dei cataloghi vichiani curati dal Centro napoletano – in edizione *princeps* variamente conservati tra l'Italia e il resto del mondo, privi naturalmente di interventi di mano vichiana.

È da accogliere quindi con entusiasmo la bella e accurata ristampa anastatica di quest'ultima redazione dell'opera vichiana curata da Marco Veneziani per il Lessico Intellettuale Europeo che, con adeguata strumentazione e impegno, persegue la via di un'offerta di sussidi fondamentali al lavoro filologico, come anche a quello filosofico. Questa più recente pubblicazione in facsimile completa, nell'arco di poco più di un decennio, la triade delle redazioni vichiane, dopo i *Principj di una scienza nuova* del 1725 seguita da concordanze e indici di frequenza, a cura di T. Gregory e A. Duro, Roma, 1979, e il volume del 1730, a cura di M. Sanna e F. Tessitore, Napoli, 1991 voluto dall'intesa tra il Centro di studi vichiani e la «Fondazione P. Piovani per gli studi vichiani». Ristampa, quest'ultima, operante a fianco del progetto di edizione critica delle opere di Vico, che per dirla con le parole del suo promotore, «vuole sottolineare l'impegno che l'edizione critica intende soddisfare: realizzare la storicizzazione integrale dell'opera di Vico, in fedeltà al principio vichiano della filologia come scienza storica. Ciò consente di garantire la specificità dell'edizione critica di un testo filosofico, che non vuole soltanto fornire la ricostruzione della scrittura ma anche quella della intenzionalità teorica del filosofo, senza sovrapporre a questa una

qualsivoglia interpretazione, sempre da riservare ad altra sede critica» (F. Tessitore, *Presentazione*, p. IX).

Quest'ultima fra le ristampe vichiane venute alla luce presenta un'introduzione ricca e articolata del curatore, Marco Veneziani, non nuovo a imprese di questo genere, dal momento che fu anche curatore delle *Concordanze e Indici delle Orazioni inaugurali* (Roma, 1988). Buon conoscitore dello stato dei materiali dell'edizione del 1744, nonché della redazione manoscritta, sceglie quale esemplare da adoperare per la ristampa una delle cinque copie presenti nelle biblioteche romane, cioè quella personale di Gentile corredata dal suo *ex-libris* e da questi in pochi luoghi segnata nel corso della lettura. Di un rapporto privilegiato e costante con il materiale autografo è segno inequivocabile l'interesse del Veneziani per la ricorrenza e la natura dei refusi tipografici e degli errori presenti nel testo a stampa del Vico, che presuppone e si prefigge anche come obiettivo la lemmatizzazione del testo stesso, lemmatizzazione che abbisogna sempre di «un'edizione materiale del testo, accertata ed emendata almeno dai refusi tipografici» (p. XVII). Un impegno quindi che va oltre la stessa pubblicazione dell'anastatica e che conferisce al continuo riferimento e confronto con la tradizione manoscritta un ruolo fondamentale che, come ribadisce il curatore, «ci porta ad assumere l'impegno ulteriore, accanto a quello di presentare a breve la terminologia completa dell'opera, di includere nel volume di indici e concordanze in preparazione, ben più che un *errata corrige* dell'edizione materiale, il resoconto esaustivo delle varianti esibite dall'autografo rispetto alla stampa» (p. XIX). Materiale questo che ci auguriamo possa divenire patrimonio parallelo dell'impegnativo lavoro di edizione delle opere vichiane in corso e che comunque costituisce un notevole progresso sulla via della ricostruzione dell'opera vichiana; basti pensare al delicato tema della conservazione o del ripudio della parafrase noliniana nella prossima edizione critica della *Scienza nuova* 1744, - si fa qui riferimento alla nota *Che fare dei paragrafi?* di P. Cristofolini, curatore dell'edizione in questione per il progetto del Centro di studi vichiani, apparsa su questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 258-259 - tema al quale la ristampa in questione offre una risposta adeguata, rendendo pensabile e possibile l'eliminazione dei paragrafi con il rimando al numero di pagine dell'originale. Uno solo fra i tanti ipotizzabili esempi di fruizione di un così pregevole strumento.

MANUELA SANNA

GIAMBATTISTA VICO, *Principis d'una Ciència nova sobre la natura de les nacions*, trad. in catalano, presentazione e cura di R. Arqués i Corominas, Barcelona, Edicions 62, 1993, pp. 406.

La prima cosa che viene in mente davanti a questa traduzione in catalano dell'opera vichiana, subito dopo aver salutato con gioia l'inizio delle traduzioni di Vico in questa lingua, è di ripetere il giudizio (o disappunto) di Nicolini, che rispetto alla traduzione castigliana di J. Carner scriveva nella *Bibliografia vichiana*: «il testo tradotto, invece d'essere, come si sarebbe dovuto, quello della *Scienza nuova* seconda, è l'altro della *Scienza nuova* prima», cioè l'edizione del 1725. È strano e singolare che tanto in castigliano quanto in catalano la prima traduzione della *Scienza nuova* sia stata quella dell'edizione 1725, fatto insolito nelle altre

lingue. Bisogna senz'altro riconoscere che in questa edizione catalana, a differenza che in quella castigliana, vengono esplicitate nell'introduzione le differenze tra la prima e la seconda e si vuole giustificare la scelta: «Malgrado le molte differenze che vi sono tra la Sn25 e la Sn44, di fatto la versione del 1725 costituisce il primo passo decisivo, unitario e di maggior concentrazione speculativa verso la formulazione del pensiero di Vico, il quale, nelle versioni successive si incamminerà per i sentieri dell'espressività poetica. Per questo, non solo Vico non rinnegherà mai la Sn25, al punto che in una pagina dell'*Aggiunta alla Vita* avverte dell'opportunità di stamparla in un'eventuale altra ristampa della seconda, dopo quest'ultima» (p. 28). Questi motivi, insieme a quello della «minore lunghezza», giustificano, secondo il parere del curatore, tale decisione. Non vi sarebbe nulla da obiettare se il proposito fosse stato quello di esaudire il desiderio di Vico e fornire entrambe le versioni, di modo che i lettori del catalano avrebbero avuto il privilegio di disporre dei due testi, favorendo in tal modo la produzione (in questo momento scarsissima se non inesistente) degli studi vichiani in questa lingua che sta affermando con forza la sua importante presenza in ambito universitario e intellettuale della Catalogna, della Regione Valenciana e delle isole Baleari. Tuttavia, non essendo questo il caso, sarebbe deplorabile che, con la pubblicazione della *Scienza nuova* prima (di evidente interesse erudito) venisse ritenuta sufficientemente completa la necessaria presenza di Vico nelle edizioni catalane di testi filosofici, rendendo dunque più difficile la traduzione della *Scienza nuova* seconda, la principale opera di riferimento per tutti gli studiosi e che esprime il pensiero maturo di Vico.

L'opera appare nella prestigiosa collana di «Testi filosofici» edita presso le Edicions 62 (proseguendo il progetto della ormai estinta casa editrice Laia) con la collaborazione del Dipartimento di Cultura del Governo della Catalogna. Con i suoi quasi settanta volumi pubblicati, la collana sta assolvendo con qualità e rigore al suo proposito di offrire una «biblioteca in catalano dei testi di base della filosofia di tutti i tempi», elemento imprescindibile per il recupero filosofico del catalano. In questo senso l'opera di Vico si presenta alla cultura catalana nella cornice adeguata.

Come viene indicato nel testo, la traduzione si basa sull'edizione Battistini delle *Opere* di Vico, e si presenta secondo l'abituale struttura dei volumi di questa collana: un'introduzione, una cronologia della vita, delle opere e dell'epoca, una bibliografia e il testo. In appendice, molto opportunamente viene offerto il sommario della *Scienza nuova* seconda, che indica il punto d'arrivo di Vico e invita al proseguimento della lettura. L'edizione si completa con un indice dei nomi e degli argomenti.

Nell'introduzione, Rossend Arqués, che cura anche la traduzione del testo, richiama l'attenzione sulla profonda revisione critica degli studi vichiani rispetto alla lettura romantica e idealista di Croce, e situa l'inizio del dibattito con le celebrazioni del bicentenario della morte di Vico, nel 1944. Partendo dalla polemica sull'«isolamento» e l'«arretratezza» di Vico, prende posizione con Badaloni, Garin e Battistini a favore della coerenza del pensiero vichiano con i problemi della sua epoca, e illustra per grandi linee il contesto culturale della produzione vichiana, nonché del cammino che va dalle *Orazioni inaugurali* alla *Scienza nuova*. Presentando la *Scienza nuova* del 1725, oggetto dell'edizione, l'Arqués mostra di avere ben presente le successive redazioni, specialmente quella del 1744, e il resto dell'opera vichiana, e propone una stimolante lettura che privilegia l'imma-

pretazione della Provvidenza vichiana in termini di autoconservazione, servendosi anche in particolare come riferimento, degli approcci vichiani a partire dalla categoria di «immaginazione» e dalla retorica.

La bibliografia informa sulle principali edizioni dell'opera di Vico e offre un ampio panorama degli studi vichiani contemporanei.

La traduzione, con abbondanti e utili note, è corretta e rispettosa del testo originale, e vengono sempre indicate opportunamente le correzioni al testo ad opera dello stesso Vico in un testo postillato, e incorporate dal curatore.

Complessivamente, possiamo disporre di un'eccellente traduzione e di un'edizione attentamente curata per introdurre Vico nella cultura catalana per la prima volta. Ci auguriamo solo, a questo punto, di poter celebrare presto l'edizione della *Scienza nuova* del 1744 in questa stessa collana.

JOSEF MARTINEZ BISBAL

[tr. di Alessandro Stile]

UMBERTO GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella «Scienza Nuova»*, Japadre, L'Aquila-Roma, 1993, pp. 228.

Il libro del Galeazzi si innesta nel solco di una delle tradizioni interpretative della filosofia vichiana: quella forse che, almeno nella cultura filosofica europea del Novecento, è stata meno incidente e meno seguita delle altre, ma che, tuttavia, ha avuto una sua storia significativa e una sua autonoma consistenza critica. Mi riferisco alla interpretazione cattolica. Bisogna subito osservare che, nel caso del Galeazzi, l'opzione per tale filone non è caratterizzata certo dalla riproposizione di una stanca *querelle* tra coloro che hanno visto in Vico lo strenuo difensore dell'ortodossia religiosa e l'intellettuale ossequioso verso i dettami filosofico-politici della chiesa e quelli che, al contrario, hanno insistito su forme di laicismo storico-prassistico rispetto alle quali l'uso dei concetti di provvidenza e di religione avrebbe avuto soltanto una funzione, per così dire, esteriore e strumentale. Infatti, i nuclei essenziali del pensiero vichiano ai quali è rivolta l'analisi del Galeazzi – la provvidenza, la teologia civile, la storia ideale eterna, il rapporto tra storia sacra e storia profana – sono affrontati alla luce di una scelta che si articola su un doppio livello di consapevolezza: da un lato, una ridiscussione dei temi della religione e della trascendenza che non può prescindere dai risultati che la ricerca storico-critica e filologica ha prodotto negli ultimi decenni, dall'altro la possibilità – senza che ciò significhi disporsi sul mal sicuro piano inclinato dell'attualizzazione ad ogni costo di una filosofia – di porre in una feconda tensione l'impianto speculativo vichiano con i problemi etici e filosofici del nostro tempo, naturalmente alla luce della particolare sottolineatura, che è propria del punto di partenza dell'A., che viene fatta sulla presenza nella storia di «una regia superiore ai fini, spesso gretti, perseguiti dagli uomini» (p. 8).

Certo, se si restasse a questo enunciato, ben poco vi sarebbe da aggiungere se non la propria adesione o meno a una dichiarazione di fede nella provvidenza divina. In effetti, il problema – quali che siano poi i particolari aspetti di convergenza e divergenza rispetto al generale impianto interpretativo – è affrontato dall'A. con argomentazioni non esclusivamente, per così dire, fideistiche, ma filosofiche e storico-critiche. Ciò è visibile nel saggio (risalente al 1985) pubblicato in appendice che si sforza di contestare alcune interpretazioni

immanentistiche della filosofia vichiana. Che il discorso sulla religiosità e «cattolicità» di Vico vada al di là di una facile, e naturalmente possibile, presa d'atto delle formulazioni testuali, è testimoniato dal fatto che Galeazzi muove, per sviluppare le sue argomentazioni, da un autore, per così dire, non sospetto: Max Horkheimer. Del fondatore della scuola di Francoforte, infatti, l'A. accoglie alcuni passaggi cruciali che riguardano, da un lato, la sottolineatura antideterministica che viene fatta della concezione vichiana della storia (e in cui vi è anche un uso palese di Vico in chiave anti-hegeliana) e, dall'altro, la centralità che la poiesi mitologica ha non solo nel processo di ricostruzione della civilizzazione ma anche nella stessa idea del ruolo di Dio nella storia. La posizione di Vico appare, dunque, lontana sia dalle interpretazioni antropologiche e antropocentriche della religione (alla Feuerbach, per intenderci), sia dalle riduzioni occasionalistiche e utilitaristiche della presenza del divino nell'organizzazione storica e giuridico-sociale del mondo umano. Da questo punto di vista il corretto ricorso, da parte dell'A., ai testi vichiani (in questo caso al *De uno*) finisce col confermare una funzione, per così dire, positiva e non meramente autoritativa e repressiva del ruolo di Dio nell'azione storica dell'uomo. Se indiscutibilmente Vico afferma che la verità di Dio è la fonte e il principio di ogni diritto naturale, questo non significa che il riconoscimento di tale verità rechi violenza all'autentica natura dell'uomo, il cui costante sforzo è quello non della ricerca del fine utilitaristico nello scontro egoistico con l'altro, ma degli elementi di un comune riconoscersi negli effetti di onestà e di vita buona che derivano direttamente dalla sapienza divina (cfr. pp. 205 segg.). Se immanentismo vi è, dunque, nella visione vichiana, esso è da intendere – come opportunamente ricorda Galeazzi – nel senso che ad esso dava già il Garin. La provvidenza mostra certamente la realtà di un ordine ideale che opera nella storia attraverso un nucleo di norme ed idee immanenti, ma queste idee restano in sé perfette e comunque «implicanti la realtà di una perfezione assoluta».

Ma il libro non è dedicato esclusivamente al tema della religione. Tale tema costituisce, per così dire, lo sfondo di un complessivo quadro ermeneutico entro il quale si collocano i privilegiati oggetti della scienza nuova (la storia, il diritto, la società) alla luce di uno «statuto epistemologico» incardinato sul principio della «teologia civile». È questo statuto epistemologico (che l'A., ancora una volta prendendo le distanze dall'interpretazione crociana, individua già nel *De Antiquissima*), insieme alla valenza gnoseologica e metodologica insita nel ricercato nesso di filosofia e filologia, che consente di scoprire i principi «che permettono l'intelligibilità razionale dei fatti, cioè di capirne il senso alla luce dell'origine e dell'ordine del loro sviluppo» (cfr. p. 21). Qui interviene, ancora una volta, il corretto significato da assegnare al ruolo della Provvidenza nell'economia del discorso sistematico vichiano. Il riconoscimento della chiara e netta distinzione che corre tra il vero accessibile all'uomo e il vero divino consente una operazione di distanziamento ermeneutico che è duplice: giacché, da un lato, esclude una interpretazione del *verum ipsum factum* in chiave riduttivamente produttiva (è vero per l'uomo solo ciò che egli stesso produce) e, dall'altro, evita di risolvere il rapporto tra provvidenza e storia in termini meramente emanatisti e deduttivi. Fa bene, dunque, l'A. a riproporre, nella sua analisi, quei testi vichiani che mostrano inequivocabilmente come all'uomo sia riservata non la funzione del creare (che è solo di Dio), ma quella dello scoprire e del ricostruire. Ma se viene, in tal modo, sospinta sullo sfondo ogni possibile interpretazio-

ne immanentistica, non per questo esce rafforzata una visione tradizionale del principio della trascendenza. Nel momento in cui si tende a definire la scienza nuova come una «metafisica della mente» (cfr. pp. 32 sgg.) non si è poi molto distanti da una interpretazione di tipo trascendentalistico che, negli ultimi decenni, anche in chiara polemica con le tradizionali chiavi idealistiche di lettura, è venuta sempre più imponendosi. Emerge, in tal modo, contro ogni riduttivismo teologico-metafisico una concezione della teologia civile della provvidenza che privilegia l'aspetto filosofico-gnoseologico. La conoscenza storica non si esaurisce in un mero nesso di reciprocità con il fatto, essa è innanzitutto processo di tipo mentale. «Alla conoscenza storica il principio del *verum ipsum factum* si applica *analogicamente* realizzandosi come ricostruzione mentale». Il riconoscimento che la natura e la storia sono creazioni divine, non toglie forza al ruolo della ragione, giacché è proprio nell'evoluzione e nelle modificazioni della mente umana che Vico ritiene di poter individuare i principi di intellegibilità della storia. Questi principi non sono, com'è noto, deducibili da una causa esterna alla mente dell'uomo, ma si delineano attraverso un continuo processo di rinvenimento e di scoperta dei fatti della storia e della civiltà e grazie al criterio gnoseologico ed ermeneutico del *sensus comune*.

È un tale procedimento metodico, sono le novità che esso introduce rispetto al metodo cartesiano (l'A. analizza appropriatamente nel secondo capitolo i concetti-chiave di *ingegno* e di *topica*, ma anche quelli di *sapienza*, cfr. pp. 46 sgg. e pp. 63 sgg.) che consentono di mantenere aperto lo spazio di autonomia della mente umana pur all'interno di una mai rinnegata pervasività della verità divina.

Crediamo che, in sostanza, sia questo il filo conduttore del libro, cioè una lettura del nesso tra metafisica e storia in Vico compiuta alla luce della possibilità del continuo rinvio della capacità ricostruttiva della scienza storica a una idealità normativa che non è mai presupposta nel senso di una causa prima da cui basta dedurre le cose ma è sempre, di volta in volta, da scoprire in quel continuo processo – come giustamente lo definisce l'A. – di «apertura intenzionale dell'intelligenza al reale». In questa direzione, ad esempio, vanno le interessanti pagine sul comprendere come «scoperta del senso» (con un confronto anche con le posizioni di Heidegger e Gadamer, cfr. pp. 67 sgg.), ma anche il capitolo dedicato alla genesi del diritto che è incentrato sul rapporto tra diritto naturale delle genti e «giusto eterno» (cfr. pp. 92 sgg.). Ma di notevole efficacia – anche per la non nascosta intenzionalità di usare alcune diagnosi vichiane nel contesto del dibattito etico contemporaneo – si rivelano pure le analisi dedicate alle «pratiche dell'umana natura» (pp. 96 sgg.), alla funzione rigeneratrice del principio di equità e delle forme di organizzazione giuridica della convivenza umana (pp. 124 sgg.).

In conclusione, il libro del Galeazzi, pur non rinunciando alla matrice interpretativa cattolica, rappresenta un equilibrato e intelligente tentativo – come mostra specialmente il capitolo dedicato a «Ermeneutica e senso della storia», al cui centro significativamente ritorna il problema dell'interpretazione del concetto di storia ideale eterna (pp. 155 sgg.) – di conciliare l'adesione di Vico a una «metafisica della creazione» giammai revocata in dubbio e la costituzione filosofica e metodica di una scienza del comprendere umano ispirata a un processo di consapevole «storicizzazione della ragione» (e qui, non a caso, l'interpretazione chiamata in causa dal Galeazzi è quella di Pietro Piovani). Purché, naturalmente, la dimensione storica non venga ridotta alla fattualità empirica e

non perda la sua problematica apertura tensionale all'eterno e la sua costitutiva connessione con la normatività dei principi di intellegibilità della storia e dell'incivilimento umano.

GIUSEPPE CACCIATORE

JOSEPH MALI, *The Rehabilitation of Myth. Vico's New Science*, Cambridge, Cambridge U.P., 1992, pp. 275.

Tutti gli studiosi, ma anche i semplici lettori, riconoscono la centralità del mito nella complessa architettura del capolavoro vichiano. Negli ultimi decenni diverse sottolineature e chiavi di lettura innovative sono emerse dalle diverse angolazioni con le quali è stato affrontato il tema e, in definitiva, ne è risultata arricchita la potenzialità euristica della proposta vichiana di una nuova «scienza dell'umanità». In particolare il Mali, nel suo saggio, fa del mito la chiave di volta ermeneutica della filosofia vichiana e propone di considerare la sua «riabilitazione» il più significativo contributo di Vico alle moderne scienze dell'uomo, a patto che se ne colga il carattere di sfida alle certezze – vere o presunte – dei modelli conoscitivi del pensiero occidentale. La stessa articolazione delle quattro sezioni del libro riflette l'esigenza dell'autore di dimostrare le proprie tesi e verificare l'attualità del metodo vichiano attraverso una revisione dei fondamenti teorici e storici delle moderne teorie della scienza, della civilizzazione, del mito e della storia. Secondo il Mali il confronto/scontro di Vico con la razionalità scientifica non deve frettolosamente indurre a prefigurare quel divorzio tra scienze della natura e scienze umane tante volte evocato a proposito di Vico, poiché la nuova scienza vichiana, pur essendo alternativa a quella di Descartes, Galileo, Newton etc., limita l'estendibilità al mondo umano dei principi meccanicistici e fisico-matematici senza nulla togliere alla validità delle nuove scienze della natura. In particolare, il Mali, mette in luce la convergenza tra l'assunzione newtoniana di far discendere i principi matematici della natura dai fenomeni con lo sforzo vichiano di verificare i «principi» del mondo umano della varietà dei fenomeni culturali osservati nella concretezza del divenire storico; la denuncia di Vico dell'inadeguatezza del metodo scientifico non ha nulla di irrazionale e la complessità delle «cose umane» scontrandosi con la razionalità scientifica ne mostra i limiti. Ma non solo. La proposta epistemologica di Vico attacca alla radice il criticismo settecentesco e il presupposto naturalistico sul quale si andavano fondando le scienze umane nel secolo dei lumi. I principi dell'umanità per essere colti nella loro natura a-razionale, caratteristica dei fenomeni culturali, devono essere studiati attraverso un faticoso lavoro di comprensione della natura mitopoietica del linguaggio, delle tradizioni, delle istituzioni e della stessa conoscenza umana. È, allora, inevitabile che Vico entri in rotta di collisione con quanti consideravano e considerano il mito una anomalia del pensiero, forma rozza e distorta del rapporto dell'uomo con la realtà, destinata ad essere superata con il progresso della ragione. La riabilitazione del mito è innanzitutto riconoscimento del suo insostituibile ruolo di *vera narratio* per quanti saranno in grado di ri-creare le modalità operative mitopoietiche della mente umana. L'approccio vichiano al mito se da un lato e in contrasto con il rifiuto illuministico della mitologia, quale testimonianza attendibile, è altresì una sfida ad una miope difesa cattolica della tradizione e il Mali approfondisce molti aspetti del rappor-

to Vico-Agostino per sottolineare l'importanza dell'Ipponate nella molteplicità dei risvolti del discorso vichiano sulla mitologia che, inevitabilmente, finiscono per coinvolgere delicate e vitali questioni del rapporto del cristianesimo con il mondo pagano. Infatti, la matrice agostiniana delle tesi di Vico sul contributo del mito alla civilizzazione, sul rapporto divinazione/rivelazione, «teologia poetica»/cristianesimo sono attentamente tematizzate dal Mali nel più ampio contesto dello spirito agostiniano che traspare dalla dichiarata esigenza di mediazione di Vico rispetto ai temi cruciali, in sede antropologica prima ancora che teologica, della libertà e del determinismo. Nel capitolo espressamente dedicato al mito, ricco di stimolanti riferimenti alle posizioni illuministiche accomunate da una preconcepita avversione al mito, il Mali non manca di sottolineare la divergenza della «riabilitazione» vichiana dalle interpretazioni allegoriche, filosofiche o evemeristiche e la novità della sua proposta che si rivolge alla mitologia classica come ad una sorta di enciclopedia delle culture orali. Il capitolo conclusivo dedicato alla storia, centrato sul rapporto tra tradizione orale e scritta, tra mito e storia, presenta, a nostro avviso, le due linee guida complementari dell'interpretazione del Mali. Infatti l'A., mentre da un lato offre le coordinate per una puntuale contestualizzazione nell'ambiente napoletano dei *novatores* delle possibili implicazioni della nuova arte critica del Vico – alternativa al criticismo illuminista e al tradizionalismo cattolico, senza per questo abbandonare l'ortodossia – dall'altro si fa egli stesso portavoce dell'attualità del discorso vichiano perché convinto dell'insopprimibile natura «mitica», narrativa, della storia. Donde gli ormai usuali echi dei grandi pensatori contemporanei.

ROBERTO MAZZOLA

JÜRGEN TRABANT, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, pp. 238 (*La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it. D. Di Cesare, Bari, Laterza, 1996).

Il volume – recentemente apparso nella traduzione italiana di Donatella Di Cesare con una prefazione di Tullio De Mauro, edizione cui si farà qui riferimento, salvo diversa indicazione – pur raccogliendo in parte saggi editi tra il 1987 e il 1993 (alcuni dei quali già segnalati in questa sede; cfr. l'*Avvisatore bibliografico* di questo «Bollettino» XIX, 1989 e XXIV-XXV, 1994-1995) merita senz'altro l'attenzione di un'opera nuova, nella quale anche il materiale preesistente illustra più compiutamente lo spessore d'insieme della lettura vichiana dell'A. e acquista forza in una nuova prospettiva unitaria. La scelta dei saggi editi che accompagnano e arricchiscono di specificazioni il nucleo dell'interpretazione, svolto nei capitoli I-IV, si differenzia, nell'edizione italiana, solo di un saggio da quella tedesca: al posto del *Trasporti: Vico in Deutschland*, ricostruzione dettagliata e fine dei mali passati e presenti della lettura di Vico in Germania (in particolare, in tempi recenti, la dipendenza quasi esclusiva dalla letteratura anglosassone sull'argomento), è stato scelto il saggio *Fantasia e favella. Osservazioni su Vico e Humboldt*, che riprende il contributo dell'A. al convegno *Vico in Italia e in Germania*, tenutosi a Napoli nel 1990 (cfr. questo «Bollettino» XXII-XXIII, 1992-1993).

La tesi da cui Trabant muove è che la riflessione vichiana su linguaggio e scrittura non debba essere restrittivamente intesa, come è finora accaduto, come «filosofia del linguaggio» (Pagliaro, Coseriu, Apel, Wohlfart), ma come «semato-

logia». La scelta di questo termine intende indirizzare l'attenzione verso l'idea di una «scienza dei segni», senza però imporre al pensiero vichiano griglie interpretative che lo schiaccino sulla semiologia o la semiotica novecentesche, anche perché, come osserva l'A., queste assunzioni contemporanee implicano una presa di posizione univoca per l'arbitrarietà del segno. La riflessione vichiana sul linguaggio sarebbe una scienza dei segni ancor prima che del segno linguistico in particolare: «Vico non parla in realtà tanto del linguaggio, quanto soprattutto di segni, che egli chiama in riferimento ad Omero *sémata*, e questa *sematologia* rappresenta una *critica della lingua-parola (arbitraria)*, i cui momenti centrali anche oggi contengono elementi degni di riflessione all'interno di una *critica semiotica della modernità*» (ed. ted., pp. 203-204). Così i *sémata* omerici, come quelle «somiglianze mute... i segni co' quali scrivevan gli eroi» (*Sn*44, capov. 438) divengono il punto di partenza per una corretta interrogazione del pensiero linguistico di Vico.

La prima operazione che l'A. compie è collocare il pensiero linguistico di Vico rispetto alla tradizione, e in primo luogo rispetto a Cartesio. Solo Vico opera la prima identificazione radicale tra pensiero e linguaggio, e si pone dunque su una linea del tutto diversa rispetto alla tradizione in cui rientra Cartesio che, da Agostino a Dante, considera il linguaggio strumento comunicativo afferente all'area del corpo: secondo dunque rispetto alla produzione del pensiero che è puramente mentale. In Vico, invece, mente, corpo e favella sono inaieme gli elementi costitutivi dell'umanità, e la posizione del linguaggio tra mente e corpo ne fa quasi una terza 'res', che veicola il corporeo-immaginifico ed è garante della costanza e verità della significazione in tutte le forme 'successive' del pensiero. Questa unità inscindibile di mente, corpo e favella pensa insieme idee e linguaggi - e consequenzialmente l'A. considera la separazione tra 'via delle idee' e 'via delle lingue' della *Scienza nuova* prima una vicenda transitoria del pensiero di Vico. La 'sematologia' di Vico rappresenta così il primo vero 'linguistical turn', in una ricostruzione che rintraccia in Humboldt e nel positivismo logico a partire da Wittgenstein le svolte successive. Questa tesi si contrappone evidentemente, riprendendo e sistematizzando la lettura di Coseriu, all'idea chomskiana di una 'linguistica cartesiana'.

Anche l'idea di un Dizionario Mentale Comune resta in Vico distante dalla versione cartesiana e illuministica, volta alla costruzione di una *langue philosophique*, che sia, alla stregua di un calcolo, enumerazione delle idee semplici e arte della loro combinazione, correlato linguistico della *mathesis universalis*. Il progetto vichiano di dizionario mentale non è costruttivo ma 'ricostruttivo', in quanto coincide con la ricostruzione delle origini, induce dal linguaggio dato nella sua positività i significanti originari che hanno corpo di immagini, quei caratteri fantastici che informano le figure mitiche e che rappresentano concezioni individuali e storiche delle idee universali. Se dunque, per Trabant come per Coseriu, il primo 'linguistical turn' è da ascrivere alla linea che unisce il pensiero sul linguaggio di Locke, Leibniz e Condillac, pure il posto di Vico rispetto a questa tradizione che confuta la natura meramente strumentale del linguaggio è decisivo e autonomo, perché solo Vico pone il linguaggio come fondamento e, nella proposta originale di Trabant, la semiosi come operazione originaria del pensiero. L'eccellenza della posizione di Vico è infatti associata per l'A. alla svolta 'sematologica', con la quale Vico reintegra l'immaginifico-fantastico nella dignità di luogo eminente della semiosi; laddove la svolta

humboldtiana sarà piuttosto quella verso il pensiero di una individuale specificità semantica delle lingue, e quella di Wittgenstein quella dell'introduzione della pragmatica dei giochi linguistici nella teoria della conoscenza. Non si tratta dunque solo di una priorità cronologica in un gioco di superamenti cumulativi, ma di una specificità passibile di essere riletta alla luce della linguistica contemporanea.

Il nucleo della lettura 'sematologica' di Trabant sta nell'interpretazione del 'parlare' originario dei poeti, che viene inteso in tutta l'ampiezza di un significare verso l'esterno, un dischiudere il mondo in un'originaria semiosi fantastica. Un tale 'parlare' è autonomo e anteriore alla sua forma linguistica, come dimostra l'uso vichiano dei gerundi per specificarne la modalità: 'parlare scrivendo', 'parlare cantando'. Anche 'lingua' ha talvolta in Vico un'accezione più ampia del linguaggio, come dimostra la designazione di 'lingua armata' per i caratteri araldici, o la lingua di corpi con la quale Idantura manda il suo messaggio a Dario. Solo la lingua umana ha per Vico necessariamente caratteristiche foniche (p. 42).

L'attenzione dell'A., nel ricostruire la genesi dei segni (sematogenesi) descritta da Vico, è dunque fortemente focalizzata sul nesso visivo-muto e sulla sua portata fondativa, con una sottolineatura evidentemente improntata a un serrato dialogo con Derrida - alla cui 'trascurata' lettura di Vico è dedicato uno dei saggi riediti in questo volume (cfr. cap. V) - e che ha il fine di rivendicare a Vico un posto al di fuori della tradizione del fonocentrismo occidentale. La natura 'iconica' del concetto vichiano di carattere legherebbe in un'unica matrice visiva imprimente e impresso e coinciderebbe con la naturalità e proprietà della significazione, con il momento fondante la semiosi. L'origine vichiana è tutta riposta in questo momento visivo, ma questo visivo originario è anche muto e intrinsecamente materico, e dunque segnico. Non a caso l'A. sottolinea che per Vico lingua fonica in senso stretto non si ha fino all'età degli uomini, e che il termine 'articolato' non vuol dire altro che 'pronunciato'. Come scrive l'A., «la creazione materiale di significanti ha inizio solo allorché il corpo del poeta comincia a danzare, quando il *centro* «scrive» realmente l'idea che finora aveva solo annotato in modo del tutto «mentale» negli oggetti della natura» (p. 45). L'affermazione vichiana che la lingua nacque mentale è da intendersi dunque nel senso di una sua originaria afonia, e non di un suo essere indipendentemente dai corpi.

Emerge dall'approfondimento del concetto di carattere anche la differenza da Humboldt, per il quale il carattere è la forma individuale che il comprendente viene chiamato a cogliere. Questa sottolineatura consente all'A. di evidenziare la distanza di Vico da un pensiero dell'individualità nel senso moderno: il carattere poetico vichiano è piuttosto lo *Stattbalter* dell'universalità, e il lavoro della 'critica' consiste piuttosto nel decostruirne l'individualità (p. 49). La via del carattere fantastico vichiano, che l'A. vuole difendere dalla sovrapposizione di categorie dello storicismo e dell'ermeneutica, non è però secondo lui neppure riducibile a una tendenza universalistica quale è oggi rappresentata dall'innatismo della linguistica chomskiana, allo stesso modo di come la concezione vichiana della nuova scienza pur mantenendo nel concetto aristotelico di scienza la propria matrice si pensa come nuova unità di *ratio*, memoria e fantasia.

Prima di inoltrarsi nell'analisi dell'accezione di sematologia introdotta dall'A. e delle sue conseguenze sulla lettura di Vico, è necessario fermarsi su un assunto centrale del discorso quale egli lo imposta, e che ne costituisce una premessa imprescindibile. La questione, già evidenziata da Pagliaro e Coseriu, riguarda il

valore da attribuire all'oscillazione in Vico tra una lettura diacronica e una lettura funzionale della relazione tra le lingue. Pagliaro opta per una lettura funzionalistica: il capov. 446 della *Scienza nuova seconda*, nel quale Vico allude a una simultaneità sia antropologica che linguistica delle varie fasi della storia ideale eterna, va inteso quasi come il disvelarsi di una metafora, il denunciarsi di una proiezione nelle fasi primordiali dell'umanità del meccanismo vivente della significazione tutta fondata sulle facoltà intuitivo-fantastiche; egli mantiene però in qualche modo anche la distinzione tra aspetto genetico e aspetto funzionale, che utilizza per chiarire l'accezione vichiana della convenzionalità dei parlari volgari. L'argomentazione di Trabant, che infine inclina per la posizione di Pagliaro rispetto a quella agnostica e impeccabilmente filologica di Coseriu, è storicamente più articolata e non priva di suggestioni. Egli non assume semplicemente come fa Pagliaro che Vico va letto così, decostruendo l'impianto diacronico perché in sostanza la nostra sensibilità contemporanea ci impone di farlo, ma ricerca per questa proiezione una chiave storica 'epocale', e così una fondazione, che ritrova nel significato eminentemente 'congetturale' della diacronia nel '700, per il quale si serve dell'esempio di Condillac. Giunge così alla conclusione che nel pensiero vichiano sul linguaggio è operante una strategia proiettiva nella quale si dispiegano diacronicamente gli elementi strutturanti del linguaggio ponendo alle origini cronologiche il funzionalmente originario, e che proprio l'alternarsi costante delle due prospettive, diacronica e simultanea, svela questo significato latente della diacronia: l'ipotesi della simultaneità che affiora nel testo vichiano è infine elevata a indizio che «la congettura diacronica si basa su sguardi sincronico-strutturali gettati all'interno della semiosi umana» (p. 36), e che sono questi il vero contributo innovativo di Vico. Della diacronia, così integralmente desautorata, e del suo possibile significato filosofico egli non si preoccupa più di dare alcun conto; relegata di fatto nel novero delle metafore filosofiche, essa è oggetto passivo di decostruzione. Non si vogliono qui anteporre obiezioni di principio a questa 'spazializzazione' della diacronia vichiana, che, essendo un'ipotesi di lavoro, va verificata anche nella sua concreta produttività ermeneutica; ma certo, sul piano del metodo, la prospettiva funzionalistica appare qui, nonostante la cautela che giustamente l'A. appone nel formularla, alquanto radicale proprio perché nel corso della sua analisi il piano diacronico non è mai assunto letteralmente, e dunque nei fatti ridotto a compromissorio o residuale. Ma si tratta di riflettere, seguendo il percorso dell'A., sulle conseguenze ermeneutiche di una simile lettura, su cosa essa consenta e cosa lasci oscuro, a partire dall'espunzione da Vico, ancor prima che di un pensiero della storia, di qualunque pensiero della processualità.

Se dunque, nella lettura dell'A., la diacronia può essere ridotta ad una simultaneità funzionale, l'illustrazione della 'sematogenesi' (come «teoria del funzionamento sincronico dei segni e del linguaggio», p. 53) vichiana è identica con una descrizione della semiosi, che nel caso di Vico è da intendersi come 'sematologia' (concetto che non sembra per l'A. connesso in alcun modo al suo sinonimo 'semasiologia', corrente nella terminologia linguistica). Ripercorrere dunque la sematogenesi vichiana è lo stesso che descrivere la teoria vichiana dell'origine (intesa non più in senso cronologico, ma di fonte, scaturigine) e del funzionamento del linguaggio.

Il primo momento è costituito dal 'parlar naturale' proprio dell'età degli dèi; non c'è contraddizione tra lingua degli dèi e parlar naturale, perché il genitivo va inteso essenzialmente nella sua accezione 'oggettiva', ossia lingua che parla di

divinità e di cose divinizzate, ossia di sostanze animate; e solo in secondo luogo in quella soggettiva, nella misura in cui i poeti teocrati ritennero se stessi dèi. Dunque non c'è traccia in Vico dell'idea di una lingua adamitica, di origine divina. A partire dalla significazione naturale, di cui l'A. sottolinea l'intrinseca corporeità collegata all'attivo 'movimento' poetico della significazione umana, si diparte per Vico il processo di una lenta morte sematologica, che porterà al graduale spegnersi del rapporto naturale per lasciare tra significante e idea un mero rapporto di somiglianza (p. 62). La significazione naturale, posta come origine nel senso di principio (secondo una duplicità in Vico indiscutibile), ha una peculiare spontaneità, quale espressione di una socialità originaria rispetto alla quale il linguaggio non è né causa né effetto. L'A. sottolinea come a partire da questa spontaneità priva di nessi causali necessitanti Vico pensi la comprensione, rispetto a Rousseau ma anche a Herder, di entrambe le funzioni del linguaggio, quella cognitiva e quella comunicativa (pur mantenendo una relativa priorità per quella cognitiva, come originario approccio semantico al mondo - un persistere, in Herder come in Vico, del modello della onomathesia adamitica).

Nella lingua eroica, l'identità tra idea e parola viene ridotta a somiglianza; ma la poca enfasi che Vico conferirebbe a questa riduzione viene intesa dall'A. come un sintomo che egli non considera l'indipendenza tra significante e significato che come un'apparenza da decostruire. La vera e sostanziale differenza tra le lingue sarebbe piuttosto di tipo mediale e politico, la prevalenza del grafico-visivo-muto-aristocratico che lascia il posto al fonico-articolato-acustico della lingua umana. Ma la vera soluzione di continuità si ha solo con il passaggio alla lingua umana, la lingua eminentemente comunicativa, 'epistolare', che l'A. identifica con la definizione novecentesca di 'ordinary language'. In questa lingua convenzionale prevale, secondo l'A., l'elemento acustico (quanto alla medialità) e comunicativo (quanto alla politicità: epistola nel senso di messaggio), e in essa più problematico gli appare il nesso con la forma di scrittura corrispondente. Nella 'sematogenesi' vichiana, la spiegazione dell'origine della parola umana è la più debole; tuttavia, l'idea della genesi del linguaggio umano dall'accorciamento delle locuzioni poetiche, pur nella sua incongruenza, veicola per l'A. la suggestione di pensare ogni parola come messaggio, e fare della lingua umana di 'parole' la portatrice di un passato di 'testi' che riconferma la vocazione semiotica del pensiero vichiano, che l'A. avverte più affine a Peirce che a Saussure.

Le difficoltà, già sottolineate nella critica da Pagliaro a Coseriu, di fondare il passaggio dalle prime due lingue a quella umana, vengono in sostanza sciolte dall'A. pensando, nella prospettiva funzionalistica della simultaneità tra le forme linguistiche, il 'linguaggio ordinario' della terza fase come il punto di partenza della decostruzione vichiana, che l'A. carica così di tutte le valenze di una 'critica del linguaggio ordinario'. La tesi vichiana sarebbe così che al fondo della lingua umana sta sempre quale fondamento la significazione naturale della originaria lingua visuale-grafica-aristocratica, e, il suo progetto, di redimere in questo modo la diversità delle lingue, che Vico intenderebbe come differenti mimesi di un unico significante, modificazioni rispetto a un prototipo. Un corollario inevitabile dell'assunzione della prospettiva funzionale è infatti che l'A. si trovi costretto a dimostrare, a partire da una teoria unitaria dei linguaggi in quanto sempre comprensenti, la non-contraddittorietà tra la naturalità originaria della significazione e la arbitrarietà della lingua umana convenzionale. Così egli afferma che «la 'convenzionalità' rinvia all'istanza sociale... mentre la 'naturalità' si

riferisce alla significazione, al rapporto dei segni con il mondo da essi rappresentato» (p. 89), con il che separa infine seppure 'funzionalmente' di nuovo le due istanze, comunicativa e cognitiva, che aveva visto inizialmente coese in Vico.

'Sematologia' dunque sarebbe il progetto della critica vichiana di disvelare al fondo delle parole umane i 'sémata'; e su questa funzione critica l'A. si sofferma enumerandone i risultati: la critica della boria dei dotti, ossia della presunzione logocentrica contro la quale Vico mostra come il logos sia originariamente mito; la critica del fonocentrismo rivendicando la contemporaneità di 'voci' e scrittura; la critica della boria delle nazioni intesa come presunzione etnocentrica.

Il Dizionario Mentale Comune, costituito secondo Vico dalle tre lingue insieme, è per l'A. il repertorio di sémata, la cui universalità si radica in questo elemento iconico, o struttura iconica del segno, in cui secondo l'A. significato e significante si fondono senza arbitrarietà proprio perché il significato è iscritto in una forma materiale; fusione, e inerenza essenziale alla matericità del segno, che è momento fondante di una simile lettura 'sematologica'. Nella definizione di questo elemento iconico però l'A. giustappone 'prelinguistico' e 'pre-articolato', ossia, nella sua interpretazione, prefonico (p. 100). Questa giustapposizione ci sembra in verità contenere un'oscillazione tra due ipotesi che è possibile e forse anche necessario distinguere: se anche Vico attribuisce alla lingua originaria un carattere muto di cenni e corpi questo non vuol dire che non ritenga un simile 'parlare' un linguaggio a tutti gli effetti, se anche nel senso di 'codice' che l'A. riprende da Eco a proposito della lingua 'armata' (p. 42). Si potrebbe dire che ciò che Vico rivendica come originario è che questo insieme di segni è sin dall'inizio strutturato, anche se le regole della sua strutturazione, la 'sintassi' che lo governa variano nel corso (a volere tener ferma la lettera della prospettiva diacronica): la continuità sta nel principio strutturante e nella sua conformità agli aspetti corrispondenti del sociale e della forma mentale, nell'essere parte di un unico principio di 'ordine'; questo si trova già nel linguaggio di cenni e corpi rispetto al quale, come suggestivamente sottolinea l'A., le trasformazioni più significative sono proprio nell'aspetto mediale. In questo d'altronde l'A. medesimo ravvisa la differenza fondamentale di Vico da Herder, che intende il linguaggio originario come interiezione e lingua corporea ma gli attribuisce una totale assenza di strutturazione, rifiutando ogni idea di continuità tra questa fase primordiale e il linguaggio propriamente umano.

La lettura del Dizionario di voci mentali come repertorio di 'sémata' discende anch'essa dalla assunzione della simultaneità funzionale: infatti l'A. stesso osserva che le proprietà eterne sorgono essenzialmente nella lingua eroica, dunque le parole mentali comuni sono sempre quelle della significazione naturale originaria (hanno origine sematologica, secondo l'espressione dell'A.); rispetto ad esse la convenzionalità delle parole umane resta un derivato, anche se a rigore il Dizionario Mentale Comune conterrebbe le voci di tutte e tre le lingue. Si tratta dunque non di una lingua apriori ma di una lingua induttiva che generalizza poeticamente proprietà: ma questa generalizzazione non è apriori anche perché resta aperta, e non chiusa in un insieme trascendentale che delimita la significazione possibile: la parola mentale comune è il mito nella sua massima estensione (pp. 100-101), e ne conserva la plurivocità.

L'A. riconosce il nesso 'semiotico' tra lingua e diritto: le idee omogenee cui rimandano le lingue sono per Vico istituzioni di diritto. Questo nesso viene posto esplicitamente in relazione con il Dizionario Mentale Comune nell'assioma

XIII (§ 144) della *Scienza nuova seconda*. Il Dizionario Mentale dunque deve costituire l'autorità per il diritto naturale, ed è il pendant semiotico della storia ideale eterna (p. 113). Ma pur riconoscendo che il Dizionario Mentale viene usato da Vico anche come critica della presunzione di alcuni popoli di aver inventato essi soli il diritto, per dimostrare invece che ogni popolo ha indipendentemente costituito il suo proprio, l'A. sottolinea la tendenza universalistica del pensiero vichiano. Così, nella sua lettura rigorosamente sincronica, la 'modificazione' vichiana viene ad esprimere piuttosto che quell'intrinseca storicità della mente, che le consente di comprendere le fasi storicamente anteriori dello sviluppo della storia ideale eterna, la diversità rispetto al prototipo iconico, la stigmatizzazione di un prospettivismo rispetto ad un livello che si potrebbe definire 'platonico' della verità sostanziale contenuta nella dimensione mitica della significazione (p. 114). Così intendendo quel che, nella diacronia vichiana, sarebbe piuttosto 'sviluppo', come 'variazione', l'A. si rammarica però poi che tale variazione non sia, nella sensibilità vichiana, avvertita come in Leibniz e Humboldt quale ricchezza della diversità; Vico accetta la diversità solo per sottolineare la natura comune, e perciò non è dunque riducibile a nessuna forma di relativismo e pensiero dell'individuale.

Moltissimi sono gli spunti e le analisi dettagliate, di notevole finezza anche perché arricchite dalla sensibilità del linguista per la 'materia' stessa del linguaggio vichiano, e non si pretende qui di renderne esaustivamente conto; così per la sezione dei saggi su Vico e Herder rispetto all'origine del linguaggio, sul nesso memoria-fantasia-ingegno in Vico messo suggestivamente in contrasto con la concezione della memoria in Hegel, e così via. L'approccio 'sematologico' al pensiero vichiano è ricco di stimoli e di prospettive inedite che sarebbe estremamente interessante vedere sviluppate. Anche se l'A. conclude la sua interpretazione con una critica alla 'semioticità' di Vico per la preminenza mai realmente superata del mentale, e rivendica a Humboldt la vera scoperta 'filosofica' del linguaggio perché solo Humboldt comprende correttamente l'articolazione tra segno, immagine e parola, ci sono spunti nell'interpretazione sematologica che sembrano poter indurre ad un raffronto non volatile con temi estremamente attuali, come nel più volte accennato nesso tra Vico e Peirce.

Sulla inevitabilità di desautorare la diacronia vichiana per potere accedere a questa prospettiva sematologica sussistono dei legittimi dubbi. Ci sembra piuttosto che l'ipotesi funzionalistica sia al servizio del versante filosofico-analitico della lettura di Trabant, quello che tende verso un'interpretazione dell'arte critica della *Scienza nuova* come 'critica del linguaggio ordinario' (che, fra l'altro, sarebbe, per i teorici di questa prospettiva, il 'linguaggio naturale' in senso tutt'altro che vichiano). Non si tratta di difendere l'immagine tradizionale del Vico filosofo della storia, quanto di prendere sul serio il pensiero della processualità, della storicizzazione delle facoltà da una parte; e dall'altro di non dimenticare che proprio in virtù dell'unità di pensiero, linguaggio e forme socio-politiche, di quel nesso linguaggio-diritto che l'A. stesso sottolinea, la spazializzazione della diacronia vichiana rischia di fare perdere più di quanto non faccia guadagnare. Se si pensa per esempio ai passi, già evocati da Pagliaro (Sn44, capovv. 443 e 356), in cui Vico dà una spiegazione politica del passaggio tra le diverse lingue, conferendo alla sacertà del linguaggio essoterico dei padri tutto il senso di una simbologia del potere; come non osservare che qui anche la questione tanto delicata e dibattuta del passaggio alla lingua umana viene letteralmente

spiegata in termini politici? Sono i plebei che per impadronirsi delle leggi 'interpretano' le parole eroiche, e dall'interpretazione medesima si genera la lingua umana. Ci sembra che questa imprescindibile dimensione politica sia la più incompatibile alla riduzione funzionalistica della diacronia a mera metafora 'congetturale', e che la sua perdita comporti il rischio di depoliticizzare la *Scienza nuova* vichiana; e che forse questa rinuncia alla dimensione processuale del pensiero vichiano abdichi alle potenzialità trasformative anche di un pensiero che, sottolineando la caducità e la corruzione, pone ad un tempo l'accento sulla non definitività di ogni forma politica che voglia porsi come assoluta.

SILVIA CALANIELLO

ARNE JØRGENSEN, *Vico. Myte, historie og erkendelse* (Mito, storia e coscienza), Slagmarks Skyttegravsserie, Aarhus, 1992, pp. 221.

Quando nel 1921 di fronte ad un pubblico di connazionali danesi, il celebre critico letterario Georg Brandes presentò Vico come «una figura tanto più imponente quanto più desolante era il panorama intellettuale italiano dell'epoca», implicitamente si dichiarò d'accordo con gli studiosi danesi del secolo scorso

¹ «Han rager op, fordi hans Tidsalder i Italien var saa edel» (G. BRANDES, *Veselsvirkning mellem Italiensk og Fremmed Aandsliv* (Interazione tra la vita culturale italiana e quella straniera), Copenhagen, 1922, p. 19).

² Risulta impossibile determinare quali siano state le fonti usate dagli studiosi danesi dello scorso secolo e dell'inizio del Novecento, e neppure è sempre possibile ricostruire se siano state lette le traduzioni in tedesco (quella parziale del 1822 di Wilhelm Ernst Weber) e in francese (la traduzione di Michelet del 1827) che difatti erano accessibili per i danesi, o se invece siano stati consultati soltanto manuali e altri libri di seconda mano. Di questi ultimi si può indovinare che il *Handbuch der Geschichte der Literatur* (seconda edizione del 1822-1824, Frankfurt am Main) di Ludwig Wachler abbia costituito un punto di partenza non solo per Christian Molbech (probabilmente il primo danese a menzionare Vico) che vi fa riferimento nel suo *Tolv Forelæsninger ved Københavns Universitet over den videnskabelige Culturs og Litteraturens Historie i den gamle Verden, særdeles i Orienten* (Dodici lezioni presso l'Università di Copenhagen sulla storia della letteratura e della cultura scientifica nel mondo antico, specialmente in Oriente), Copenhagen, 1831, in cui viene menzionato anche Vico. L'unico studioso a riportare citazioni in italiano rimane Claudius Wilkens che nella sua presentazione di alcuni aspetti del pensiero vichiano fa menzione della *Scienza nuova* prima nel libro *Liv-Nydelse-Arbejde*, Copenhagen, 1873, Prima parte.

³ I primi lettori di Vico (e di libri sul pensiero vichiano) s'interessano soprattutto alle sue teorie storiche e sono quasi tutti dell'avviso che «al Vico non sa elaborare il materiale che gli fornisce la storia (han savner den nødvendige forudgaaende reent historiske Bearbejdelse af stoffet)» (C.H. SCHARLING, *Menneskehed og Christendom i deres historiske Udvikling. En Fremstilling af Historiens Philosophie* (Umanità e cristianesimo nel loro sviluppo storico. Una rappresentazione della filosofia della storia), Copenhagen, 1872, prima parte, p. 14), che Vico «cerca di ottenere una comprensione filosofica della storia quasi senza l'aiuto della stessa storia (saa godt som uden Historiens Hjælp... drives til at søge den filosofiske Erkjendelse af Historien)» (M.G.G. STEENSTRUP, *Forsøgene paa at give en Historiens Filosofi* (Tentativi di fondare una filosofia della storia), Copenhagen, 1854, p. 52) e che perciò «la sua opera non avrà significato per il nostro tempo, sebbene meriti di essere ricordata sempre come l'opera nella quale viene posto per la prima volta il problema della filosofia della storia (Hans Arbejde vil derfor neppe have Betydning for vor Tid, men fortjener altid at mindes som det, hvori Problemet først er stillet)» (SCHARLING, op. cit., iv).

all'attenzione dei quali, per canali difficilmente ricostruibili², era giunto il nome del grande filosofo italiano. Quei pochi studiosi prima di Brandes, che, al pari di lui, non sapevano l'italiano, e che conoscevano soltanto la *Scienza nuova*, avevano apprezzato, seppure con riserve³, il tentativo vichiano di comprendere la storia con categorie filosofiche, ma il loro incitamento ad approfondire gli studi vichiani — che possiamo rappresentare con le parole emblematiche di Brandes: «Il Vico prepara, pure nella sua oscurità, l'*humus* del futuro»⁴ — cadde nel vuoto.

Ci si sarebbe potuti aspettare però che l'indicazione data nel 1936 da James Joyce allo scrittore danese Tom Kristensen — «my imagination grows when I read Vico as it doesn't when I read Freud or Jung» — avrebbe stimolato qualche studioso danese; eppure solo nel 1977 è uscito il primo articolo in danese dedicato interamente a Vico⁵.

L'articolo in sé è insignificante, ma non è escluso che sia stato lo *speciosum titulum*⁶ dell'articolo, *Il magnifico vecchio Vico* ad incuriosire i danesi. Sta di fatto che negli anni Ottanta vengono dedicati alcuni capitoli di libri storici e letterari al pensatore napoletano che ormai è oggetto di studi in tutto il mondo. Ma soltanto quello presente nell'*Introduzione alla storia della filosofia*, di Carl Henrik Koch, uscita nel 1983, risulta significativo⁷. Spetta esclusivamente a Koch e a Arne Jørgensen il merito di aver fatto comparire Vico nel mondo intellettuale in Danimarca.

Per quanto approfondito e solido, il capitolo di Koch non sarebbe bastato, comunque, a convincere i lettori che Vico merita di essere studiato al pari dei grandi nomi della filosofia, un risultato che invece Arne Jørgensen con il suo testo molto più ampio riesce ad ottenere.

Il libro di Jørgensen fu redatto originariamente come una tesi di laurea in storia delle idee, ma egli scelse di presentare al pubblico un testo divulgativo anziché la tesi stessa, e di offrire così anche un'introduzione accurata e dettagliata allo stupefacente universo vichiano.

Dopo un'introduzione generale alla figura di Vico e alla vita culturale nell'Europa a lui contemporanea segue il primo capitolo intitolato *La sapienza poetica*, nel quale Jørgensen presenta Vico come il fondatore dell'indagine mitologica moderna in quanto formula un'alternativa valida alle interpretazioni allegoriche, evemeristiche e naturalistiche dei miti. Vico considera il mito una sapienza poetica che resta correlata ad una determinata forma di vita, nel senso che un vero mito o una mitologia onnicomprensiva deve essere sempre un'interpretazione universale della vita e nello stesso tempo deve rimanere il fondamento etico e pratico della società. Sono perciò i miti anziché la ragione astratta ad aver creato la civiltà nel mondo.

Jørgensen aggiunge (magari per avvertire i futuri lettori di Vico che va at-

² «Han forbereder Jordsmonnet, saa dunkel han end var...» (BRANDES, *op. cit.*, ivi).

³ Vico and Joyce, ed. by D. Ph. Verene, New York, 1987, p. 80.

⁴ H. RUE, *Den berlige gamle Vico* [Lo splendido vecchio Vico], in «Om litteratur», 1977.

⁵ Nel *De nostri temporis studiorum ratione* Vico ci racconta di aver evitato di dare all'orazione il titolo appariscente *De recentiori et antiqua studiorum ratione conciliata*. Cfr. G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 853.

⁶ C.H. KOCH, *Den europæiske filosofis historie* [La storia della filosofia europea], Copenhagen, 1983.

tribuito allo stile vichiano e non alla propria incapacità se incontreranno qualche difficoltà nel decidere se la *Scienza nuova* sia un libro di filosofia o piuttosto un poema) che «Vico era dotato di una straordinaria fantasia, e la sua descrizione del processo della civilizzazione non è inferiore ai miti che tanto lo affascinarono». Jørgensen reputa poi geniale l'interpretazione nuova — da parte del fondatore della moderna indagine mitologica — della retorica classica secondo la quale i tropi non sono mezzi stilistici, ma proprietà della struttura stessa della mente poetica. Come Freud, Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss Vico stabilisce che anche la mente cosiddetta non-razionale è caratterizzata da regolarità e ordine.

Segue una lettura, che s'ispira a Herder, delle teorie linguistiche vichiane: le prime articolazioni delle parole non sono esclusivamente istintive, ma neppure onomatopoeiche; sono da considerare, invece, *Merkmale*, cioè dei suoni e dei segni che costituiscono un mondo simbolico comune a tutti gli esseri umani.

Il secondo capitolo tratta della concezione vichiana della storia *ideal eterna*. Jørgensen pensa che la cosiddetta rivoluzione nel modo ciclico di intendere la storia operata da Herder e Spengler fosse stata anticipata da Vico stesso, in quanto la teoria di quest'ultimo dei corsi e ricorsi vuole essere una scienza *universale* e della storia e della cultura, esattamente come per Herder il principio ciclico vale per *tutta* la cultura, per *tutta* la civiltà.

Il concetto vichiano della provvidenza viene messo poi a confronto con quello di Calvino, di Sant'Agostino e di Bossuet, e Jørgensen afferma con Croce che la concezione vichiana della provvidenza è immanente ed *eo ipso* superflua. Jørgensen aggiunge che nella concezione di una dialettica fra le intenzioni dell'uomo e i risultati che ne conseguono, si nasconde l'importante verità che il progetto dell'illuminismo non potrà mai realizzarsi pienamente; la mente umana non otterrà mai la piena conoscenza di sé.

Nel terzo capitolo Jørgensen sottolinea che Vico si differenzia dagli illuministi nel negare che la ragione sia un'astrazione astorica e nel sottolineare che esistono sia momenti discontinui nella storia, sia limiti alla razionalità e alla crescita.

Sebbene Vico concordi nella critica rousseauiana alla società contemporanea, avvertendoci che i segni distintivi di questa rimangono l'alienazione e l'egoismo dell'uomo, la separazione fra pensiero e azione, e il dominio assoluto dell'astrazione, Jørgensen ritiene che Vico non condivida il pessimismo culturale di Rousseau; infatti mentre per quest'ultimo l'educazione umanistica in sé va considerata un lusso superfluo, la convinzione di Vico è invece che cambiando il complesso delle istituzioni scolastiche ed universitarie, cambiando, insomma, la *ratio studiorum*, l'educazione umanistica possa diventare proficua. A questo punto Jørgensen ci offre, come era prevedibile, una lettura del «capolavoro del Vico critico della cultura»¹⁰, il *De nostri temporis studiorum ratione*, che purtroppo però preferisce studiare nella traduzione italiana, il che fa sorgere qualche, non decisiva, imprecisione, come accade anche quando, poche volte, presenta lo stesso capoverso della *Scienza nuova* in due traduzioni danesi molto diverse fra di loro.

Nel quarto e ultimo capitolo recante il titolo *La sapienza filosofica* viene esposta l'epistemologia vichiana. Jørgensen ci aveva informato preliminarmente che si sarebbe servito dell'ermeneutica e della retorica come chiavi di lettura del

¹⁰ «Vicos fantasi var formidabel, og hans beskrivelse af denne civilisationsproces står ikke meget tilbage for de myter, han selv var så fascineret af...» (A. JØRGENSEN, cit., p. 45).

¹¹ «...hans kulturkritiske hovedværk...» (*ibid.*, p. 137).

pensiero vichiano¹¹, e avverte adesso che tentando di capire il mondo mitico e di rendere tutto il mondo umano oggetto di interpretazione, Vico fa il primo passo decisivo verso una risoluzione ermeneutica del problema del carattere storico del comprendere¹².

Jørgensen conclude il libro definendo il progetto retorico-ermeneutico di Vico come la teoria che la conoscenza di sé viene resa possibile soltanto attraverso un'appropriazione della storia culturale, vale a dire attraverso l'appropriazione del mondo umano storico e culturale.

Nell'appendice l'A. procede a una ricognizione degli studi vichiani italiani, tedeschi e anglo-americani, senza prendere posizione per un preciso orientamento critico. Neanche quando nella presentazione del pensiero vichiano riferisce scrupolosamente le opinioni della maggior parte di quei ricercatori e commentatori le cui interpretazioni egli ritiene degni di nota, Jørgensen si permette di discutere né di criticare i testi altrui. D'altra parte, il prezzo da pagare per poter presentare il pensiero vichiano ad un pubblico che, con non più di qualche eccezione, non ne ha mai sentito parlare, implica, appunto, la rinuncia da parte dell'autore a discutere le diverse interpretazioni dei problemi essenziali.

Che Jørgensen abbia ovviamente stabilito fra sé e Vico quella *longa consuetudo*¹³ che quest'ultimo ci ingiunge di creare fra noi e i nostri scrittori preferiti, e che si accontenti di *spiegare* fedelmente il pensiero vichiano invece di giudicarlo e di criticarlo, è la ragione per cui la sua presentazione è leggibile anche per il non specialista. E il tentativo di assegnare a Vico il suo posto ben meritato nella storia della filosofia risulta pienamente riuscito.

Così come secondo Georg Brandes Vico preparò l'*humus* del futuro, Jørgensen ha preparato il campo di battaglia per i possibili futuri studi vichiani in Danimarca fornendoci quella base che potrebbe consentire di assorbire e discutere le teorie di Vico. Quegli studi verranno ostacolati però dal fatto, forse non del tutto deplorabile, che agli studiosi danesi ripugna l'idea di appropriarsi del pensiero di un filosofo i cui testi non sanno leggere nella lingua originale. Essi sono consapevoli del rischio che «La lingua, che spesso non soccorre e spesso tradisce l'idea»¹⁴ diventi ancora più traditrice quando esprime idee originariamente pensate in un'altra lingua; se non addirittura in una terza. In una traduzione diretta dalla lingua originale alla propria madrelingua sono presenti, almeno in teoria, meno rischi di malintesi e di equivoci che non in una lettura di una traduzione in una lingua straniera, e nonostante l'inglese, il tedesco e il francese (lingue nelle quali, com'è ben noto, i capolavori vichiani sono stati tradotti) siano o dovrebbero essere conosciuti dagli studenti universitari in Danimarca, il fatto che Vico adoperava due lingue che pochissimi danesi sanno leggere resta la ragione principale per cui nei corsi universitari sulla storia della filosofia viene trascurato il summenzionato capitolo su Vico di Carl Henrik Koch.

Se è certo che il latino da noi rimarrà morto, che qualche studioso danese

¹¹ «Hermeneutik og retorik vil... udgøre denne bogs overordnede forståelsesramme» (*ibid.*, pp. 7 sg.).

¹² «...hans bestræbelse på at forstå den mytiske verden og at udforme en ny videnskab, dvs. gøre hele den menneskelige verden til genstand for tydning, må... ses som det første forøg på en hermeneutisk løsning af det historiske forståelsesproblem» (*ibid.*, p. 167).

¹³ Cfr. *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 847.

¹⁴ *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 23.

si metta ad imparare l'italiano resta, invece, un'eventualità da non escludere, anzi, si può accertare un notevole aumento d'interesse in questi ultimi anni verso il mondo italiano, e il numero degli studenti che nelle università tentano di impadronirsi della lingua e della letteratura italiana aumenta sempre più velocemente.

E se si verificherà un'estensione della sfera d'interesse degli studiosi danesi all'Italia e a Vico, sarà anche grazie al libro di Arne Jørgensen.

CONNI-KAY JØRGENSEN

PAOLO CRISTOFOLINI, *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1995, pp. 165.

Id., *Vico et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 126.

Paolo Cristofolini è ormai da annoverarsi tra i più noti ed apprezzati studiosi del filosofo napoletano appartenenti, a pieno titolo, all'ultima generazione di quel «nuovo corso» di studi vichiani inaugurato, ormai da più di un trentennio, dalle ricerche ormai classiche di Garin, Paolo Rossi, Badaloni e Piovani. A lui la letteratura critica vichiana è debitrice, com'è noto, di numerosi saggi (alcuni dei quali pubblicati anche nel nostro «Bollettino») su aspetti e momenti particolari dell'opera e del pensiero vichiani e della cura dei due importanti ed utili volumi dell'edizione sansoniana delle *Opere* di Vico. Adesso lo studioso della Scuola Normale pisana si cimenta con un tentativo di lettura complessiva dell'opera maggiore vichiana, che a noi appare riuscito e convincente, malgrado i limiti oggettivi derivanti dai necessari vincoli editoriali di una collana divulgativa, sia pur di notevole livello di qualificazione scientifica.

Non è forse fuor di luogo – per capire la particolare struttura del libro di Cristofolini e gli stessi punti-chiave della sua interpretazione – ricordare che, nella fase attuale, all'insieme delle sue ricerche storico-filosofiche su Vico è da affiancare il lavoro che egli – in collaborazione feconda con il Centro di Studi vichiani – sta da qualche anno svolgendo in vista della pubblicazione dell'edizione critica della *Scienza nuova*. Questa coincidenza, naturalmente del tutto voluta, dà ragione del peculiare e originale profilo che caratterizza il libro, cioè di quella stretta interdipendenza che l'A. tende a privilegiare tra la stratificazione dei maggiori nuclei concettuali dell'opera vichiana e la loro complessa articolazione filologico-testuale. Ma questo non è soltanto, per così dire, un pur importante connotato metodologico di un lavoro che vuole essere, e giustamente, anche espositivo. A partire da esso, infatti, l'A. costruisce una propria personale ipotesi interpretativa che, alla fine, finisce col prevalere (ma quale fortunata incoerenza!) sulle esigenze didascaliche e introduttive.

Cristofolini, così, muove dal convincimento – che in verità va molto al di là del pur lodevole intento di facilitare l'accesso al lettore – che la *Scienza nuova* debba essere considerata come un «insieme dinamico concepito e costruito per successive fasi, rielaborazioni e ripensamenti» (p. 15). Fin qui, naturalmente, nulla di nuovo o di diverso da quanto già abbondantemente su questo carattere dell'opera vichiana si era già detto o scritto. L'elemento di novità suggerito da Cristofolini sta, piuttosto, nel metodo che egli propone per una più compiuta analisi dei «materiali» della *Scienza nuova*. La premessa di carattere storico-

filologico da cui muove il libro è ben nota: delle tre redazioni (1725-1730-1744), soltanto dell'ultima si conserva il manoscritto. Ed inoltre, mentre di essa si conta un ragguardevole numero di esemplari a stampa, delle altre due edizioni si hanno solo pochi esemplari che, tuttavia, rivestono grande importanza, giacché alcuni di essi sono corredati da annotazioni e correzioni marginali autografe di Vico. Nel muovere da questa premessa, Cristofolini, invertendo il tradizionale rapporto tra analisi dei concetti e spiegazione filologico-testuale, utilizza, per così dire, un doppio binario. «Gli «strati» dell'opera (...) sono più numerosi perché vanno considerati gli abbozzi rimasti allo stadio del manoscritto: ne esamineremo qui i contenuti esterni partendo non, come fanno gli archeologi, dallo strato più recente che per loro è quello di primo impatto, ma dal più antico, per tenere un ordine cronologico chiaro. Nella lettura, poi, dei temi dell'opera faremo invece un po' come gli archeologi e partiremo dall'ultima versione, cercando al tempo stesso di vedere le questioni dal punto di vista genetico-evolutivo» (p. 26). Gli «strati» – cioè le «redazioni» della *Scienza nuova* come voleva Nicolini – variano dunque a seconda dell'interpretazione che si conferisce al materiale, nella considerazione, cioè, del ruolo che gli strati assumono nell'articolarsi e nell'evolversi della riflessione vichiana.

Nella ricostruzione del Cristofolini la successione degli strati è individuabile a partire dal *De constantia philologiae*, seconda parte del *De constantia jurisprudentis* (1720), dove vengono da Vico delineati i temi essenziali che saranno poi al centro dell'opera maggiore. Cristofolini, dunque, riconosce opportunamente la centralità «filosofica» del *Diritto universale* (nella misura in cui in esso si esplicita chiaramente il primo tentativo sistematico di definizione della nuova scienza, ma anche un già definito concetto di filologia come scienza storica), dando così postumamente ragione a Pietro Piovani che, proprio recensendo l'edizione delle *Opere filosofiche* di Vico curata da Badaloni e Cristofolini, lamentava, col consueto garbo critico, l'esclusione del *De Uno* dal novero degli scritti filosofici. Il secondo strato è rappresentato da quell'opera mai pubblicata e andata dispersa dal titolo *Dubbi e desideri intorno ai principi della teologia de' gentili*, intorno alla quale – come Vico stesso testimonia nella *Vita* e come è attestato in una lettera del Marmi ai Muratori del 1730 – egli lavorò tra il 1720 e il 1725. Il terzo è naturalmente incentrato sull'edizione della *Scienza nuova* del 1725. Con il quarto strato giungiamo ad uno dei passaggi più complicati, ma anche più forieri di «novità» filologiche e interpretative, quello, cioè, costituito dalla *Scienza nuova* del 1730. Un testo che, a causa di una fin troppo consolidata tradizione ermeneutica, è stato considerato come un mero momento di trapasso. Invece, esso costituisce un momento importante nello svolgimento del pensiero vichiano, anche se – come opportunamente osserva l'A. – mostra una particolare «natura di oggetto fluido e quasi imprendibile, nel quale le autocorrezioni e gli sviluppi interni si susseguono e sembrano fare tutt'uno con la stesura» (p. 29). Le evenienze esterne della pubblicazione hanno un peso non irrilevante: il volume fu stampato in gran fretta e, tuttavia, in attesa dell'approvazione ecclesiastica, restò a lungo in tipografia. In questo lasso di tempo Vico corresse e modificò alcuni luoghi del testo, anzi egli intervenne sull'intera tiratura anche correggendo non pochi errori di stampa. Proprio al Cristofolini dobbiamo questa scoperta da cui, in effetti, muove il suo programma di edizione critica del testo del 1730. I successivi strati, fino all'ottavo, sono poi costituiti dalle cosiddette *Correzioni miglioramenti e aggiunte* 1 e 2 (che già correggono il

volume del 1730 e che Vico fece stampare in appendice insieme alle correzioni scritte in risposta alle osservazioni dello Spinelli) e dalle *Correzioni* 3 e 4 (che raccolgono le correzioni autografe vichiane trovate dal Cristofolini su diversi esemplari della *Scienza nuova* del 1730, nonché tutte le aggiunte e i miglioramenti contenuti in due volumi autografi conservati dalla Biblioteca Nazionale di Napoli e chiamate solitamente CMA3 del 1731, che tra l'altro contiene la *Pratica di questa scienza* non più ripresa nell'edizione del 1744, e CMA4 del 1731-1734). L'ultimo strato infine, il nono, è naturalmente quello della definitiva edizione del 1744. Appare del tutto evidente come la tipologia di stratificazioni suggerita dal Cristofolini mette definitivamente in discussione la tesi nicoliniana che mira a considerare la *Scienza nuova* del 1744 come la seconda effettiva edizione e che dunque affida al testo del 1730 soltanto la funzione di redazione intermedia.

Può sembrare, da quello che finora si è detto, che questa introduzione alla lettura della *Scienza nuova* si limiti al pur importante livello dei problemi di ricostituzione e ordinamento dei testi. Così non è, giacché la riflessione sui materiali è, nel libro, funzionale al discorso filosofico, dal momento che tutte le integrazioni e correzioni vichiane vengono utilizzate dall'autore per afferrare il filo conduttore e i nuclei teorici della riflessione vichiana e per coglierne i passaggi dall'interno, ponendo, in tal modo - e qui sta, a nostro avviso, l'aspetto più innovativo della ricerca - la riflessione teorica in strettissimo legame con l'analisi filologica. Sono molti gli esempi che, a tal proposito, potrebbero essere addotti. Per evidenti ragioni di spazio ci limitiamo soltanto a segnalare quello relativo alle argomentazioni che Cristofolini espone nel capitolo dedicato a *Storia e cronologia*. L'obiettivo che in esso si persegue è quello di mettere Vico in una corretta posizione rispetto al dibattito a lui contemporaneo sulla storia dei popoli e insieme di valutare le ingerenze ecclesiastiche che su questo delicatissimo tema ben potevano essersi verificate. La fonte principale utilizzata da Vico è, com'è ben noto, quella biblica, all'interno della quale il filosofo trascoglie tre momenti «catastrofici» cardinali: la cacciata di Adamo ed Eva, il diluvio e la torre di Babele. Il problema storico e filosofico è in sostanza quello dell'origine delle nazioni civili. Nella *Scienza nuova* del 1725 le nazioni si costituiscono dopo l'evento diluviano, in quella del 1730 Vico minimizza la portata dell'evento babelico sulla costituzione delle nazioni e postula il ritorno delle razze di Cam e Giasfer dall'erramento ferino per ricevere la punizione divina, già abbattutasi sulla razza di Sem. Nell'edizione del 1744 questo passo viene soppresso ma, elemento apparentemente esteriore ma alla fine contenutisticamente rilevante, su un esemplare della redazione del 1730 compaiono delle postille autografe - da Nicolini considerate non autografe e adesso da Cristofolini distinte in una parte autografa e in una parte apografa - in cui Vico di suo pugno scrive: «Aggiunta di Torno», cioè correzione voluta dal revisore ecclesiastico Giulio Torno. Come si vede, dunque, il puntuale lavoro di ricognizione filologico-testuale svolto dal Cristofolini si ispira a un metodo di lettura delle correzioni vichiane viste nella loro sequenza cronologica e stratificata e la storia e il significato di queste correzioni si affianca a quella delle omissioni di fonti che potevano essere tacciate di eresia.

Abbiamo volutamente insistito su quelli che sono certamente da valutare come gli aspetti più originali ed innovativi del volume di Cristofolini. Essi naturalmente non manca di riproporre - attraverso una efficace e chiara esposizione - sia le idee direttrici della *Scienza nuova* (cfr. il cap. III, pp. 59 sgg.) tematizzate nelle sezioni *De' principi* e *Del metodo*, sia quella che è considerata

la sintesi magistrale dell'insieme delle sistemazioni teoriche vichiane, cioè l'articolazione delle *Degnità* (cfr. pp. 77 sgg.). Di esse Cristofolini propone una «organizzazione di lettura per blocchi di problemi»: la natura delle cose (dove, peraltro, si propone una serie di interessanti paralleli tra Vico e Spinoza), la critica delle «borie» e la genesi del vero poetico (dove, fra l'altro, si pone giustamente l'accento sulla rilevanza e sull'innovazione concettuale contenute nell'idea di universale fantastico), il centrale nesso fra lingua e poesia (dove opportunamente si sottolinea la centralità della relazione che Vico istituisce tra filosofia e filologia), il senso comune e il diritto naturale (dove, alla individuazione del posto strategico occupato dal concetto di senso comune nella «fondazione in positivo del diritto naturale», si affianca quella dell'uso determinante ed esemplare del diritto romano), infine il «ritmo della storia» (dove si pone opportunamente in rilievo la problematicità della visione vichiana della storia non meramente riducibile al solo modello ciclico e la alternanza, volutamente aperta nella sua struttura dialettica binaria, tra una ipotesi ascensionale-progressiva della storia ideale eterna e una ipotesi che viene definita «parabolica» e che riguarda le costanti naturali dell'agire umano). Il libro si chiude con un capitolo dedicato alla *Sapienza poetica* nel quale si riassumono le varie scienze poetiche (una vera e propria «enciclopedia dei saperi delle nazioni primitive») e nel cui concetto si condensa, a giusto avviso del Cristofolini, l'applicazione più propria del principio del *verum-factum* e con un capitolo finale in cui si riprendono le grandi tesi della *Scienza nuova*: la scoperta del vero Omero, la teoria dei ricorsi, gli ordini eterni.

Sempre nel corso del 1995, Cristofolini ha pubblicato in francese una snella e estremamente chiara sintesi del pensiero storico di Vico, che certamente può contribuire, apparendo il volume nelle prestigiose edizioni della PUF, a una maggiore e più accortamente critica diffusione del già abbastanza noto pensiero di Vico (grazie alle vecchie benemeritenze di Michelet e ai più a noi vicini meriti di studiosi francesi di Vico come Chaix-Ruy, Pons e Pinchard). In esso Cristofolini utilizza una parte dei materiali esposti nel libro che sopra abbiamo analizzato (e, dunque, muovendo dal già sperimentato metodo di decifrazione degli strati compositivi dell'opera maggiore vichiana) per presentare al lettore francese contemporaneo la teoria generale della storia elaborata dal filosofo napoletano. Dopo aver ripercorso i passaggi essenziali della concezione vichiana della storia, fondata a partire dall'idea di una natura comune delle nazioni, e radicata, sul piano metodologico come su quello gnoseologico, sulla relazione di convertibilità *verum-factum*, Cristofolini entra nel merito dell'esposizione di alcuni punti cruciali della riflessione vichiana: il ruolo della Provvidenza (che Cristofolini tende a interpretare in chiave immanentistica), il rapporto tra storia sacra e storia profana, il passaggio dalla «macrostoria» dell'età favolosa delle origini alla storia delle nazioni gentili, attraverso l'età degli eroi. Tutte queste fasi della visione vichiana della storia vengono puntualmente ed efficacemente riesposte dal Cristofolini che, tuttavia, pur all'interno di un testo fondamentalmente didascalico (esso, tra l'altro, alla fine presenta in appendice una utile silloge di testi della *Scienza nuova* del 1744 nella traduzione del Michelet), non manca di proporre le sue peculiari ipotesi interpretative. Tra queste forse la più discutibile (nel senso positivo di una tesi che fa discutere) è quella relativa ad una possibile interpretazione della provvidenza (e con essa del centrale concetto di teologia ragionata) in chiave stoico-plutarca, cioè come *pronoia*. La provvidenza, in tal senso, perderebbe

ogni connotato fideistico e trascendente, e grazie al suo carattere demiurgico-produttivo più che creativo, andrebbe interpretata (usiamo il condizionale, giacché noi, al contrario di Cristofolini, propendiamo ancora per una interpretazione in chiave trascendentalistica e platonico-eidetica del nesso tra provvidenza-metafisica-storia) non come un «universale della ragione» ma – in coerenza con la concezione dell'universale fantastico – come un «carattere poetico», come una nozione universale generata dall'immaginazione. Insomma una concezione «animistica». Il tema è ovviamente complesso e non può qui essere esaurito in poche battute (auspicando, perciò, che su esso, e non solo fra il nostro «Bollettino» e Cristofolini, possa aprirsi un fecondo dibattito). Resta in noi, forse ancora convinti della straordinaria capacità di Vico di parlare alle filosofie kantiana e post-kantiana della mente e della ragione, il sospetto che prevalga eccessivamente, nello schema ermeneutico di Cristofolini, forse a causa del timore di una sovraesposizione attualizzante delle idee vichiane, la volontà di tener fermo Vico ai suoi modelli classici e di rispingerlo fin troppo nell'antico, lontano dalla modernità e dagli stessi suoi sforzi per aiutarci a meglio comprenderla.

GIUSEPPE CACCIATORE

GIORGIO TAGLIACCOZZO, *The Arbor Scientiae Reconceived and the History of Vico's Resurrection*, Atlantic Highlands NJ, Humanities P., 1993.

Nella storia del pensiero avvengono di frequente i grandi ritorni. Ora a Kant, ora a Hegel; oppure alla Scolastica, a S. Tommaso o ad Aristotele: a situazioni analoghe o affini, per quanto mai realmente comparabili, si risponde cercando un ancoraggio nel passato, a pensatori ai quali si attribuiscono anticipazioni o richiami. Nel nostro tempo, e particolarmente negli ultimi decenni, si è verificato uno straordinario e sorprendente ritorno a Vico. In un recente scritto di Giorgio Tagliacozzo si ricostruisce la storia di tale evento, visto non in una prospettiva nazionale, ma europea, o meglio ancora, internazionale, perché alla ripresa del pensiero vichiano, oggi, i contributi vengono da ogni parte del mondo.

Il nome di Giorgio Tagliacozzo ci riporta al grande oceano della bibliografia vichiana, italiana e straniera, che negli ultimi decenni ha caratterizzato le ricerche sul pensiero del filosofo napoletano. Se il nome di Vico, oggi in ambito internazionale, non è più quello di uno sconosciuto; se oggi il suo pensiero desta interesse e richiama l'attenzione non solo degli specialisti, ma di chiunque percorra, pur se mosso da altri interessi, i diversi campi del sapere; se cioè il suo nome non si racchiude e conclude in una citazione o in un fugace riferimento, molto di tutto ciò si deve a Giorgio Tagliacozzo, uno studioso italiano per ragioni politico-razziali trasformato in America negli anni Trenta.

Autore di numerose pubblicazioni, organizzatore di convegni internazionali e di simposi, nonché autore di volumi collettanei, ha messo insieme studiosi dei quattro angoli del mondo, realizzando così un'ideale repubblica delle lettere, ispirata a Vico, e alla quale hanno partecipato filosofi, storici, letterati e scienziati, molti dei quali in precedenza non avevano avuto alcuna dimestichezza col pensatore italiano o, appena, ne conoscevano il nome. Essi hanno costruito su sollecitazione di Tagliacozzo, una trama di rapporti che, superata la fugacità degli incontri, successivamente ha dato luogo a pubblicazioni e ricerche, che

hanno contribuito alla più ampia diffusione del pensiero di Vico nel mondo. Ci limitiamo solo ad alcune indicazioni: G.B. Vico. *An International Symposium*, 1969; *Vico and Contemporary Thought*, 1976; *Vico's Science of Humanity*, 1976; *Vico e Venezia*, 1978; *Vico: Past and Present*, 1981; *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, 1983; *Vico and Joyce*, 1987. Sono titoli di pubblicazioni che raccolgono centinaia di contributi provenienti dai più diversi campi del sapere: una mappa del pensiero internazionale sollecitato a riflettere sull'opera di G.B. Vico. L'ampiezza di tale impresa ha superato qualsiasi iniziativa, italiana e straniera, che abbia tentato mai di cogliere il pensiero di Vico nei suoi rapporti di affinità e di contrasto, col pensiero filosofico di ogni tempo.

Lo scritto di Tagliacozzo, che qui prendiamo in esame, ha intenti meno ambiziosi, ma più pratici, dedicato com'esso è a una ricognizione bibliografica su quanto egli stesso ha scritto e curato su Vico. Ma il lavoro ha tuttavia un significato più profondo della semplice ricostruzione d'un ordine di ricerche, dedicate a Vico, a partire dal terzo centenario della sua nascita (1968), in quanto esso comporta un taglio autobiografico, che non va trascurato.

Tagliacozzo vi rievoca il proprio impegno in funzione della rinascita del pensiero vichiano; le vicende che lo portarono al suo incontro con Vico e, attraverso Vico, con i rappresentanti più illustri del pensiero contemporaneo: una trama di rapporti che si intreccia fra il Vecchio e il Nuovo Continente, fra l'Europa e l'Asia. L'eroe che giganteggia in tale campo è Vico, attorno al quale ruotano i mille volti del pensiero del nostro tempo. Da M.H. Fisch a I. Berlin, L. Pompa, Cl. Lévi-Strauss, E. Grassi, A. Pons, D.Ph. Verene, K.O. Apel, H.G. Gadamer, E. Garin, C. Vasoli, E. Leach, H. White, V. Hösle, a una numerosa falange di pensatori ai quali non è possibile neppure fare cenno.

Il volume di G. Tagliacozzo, pur incentrato tutto sulla ricostruzione della bibliografia vichiana più recente, e in buona parte legato all'attività dell'Autore, si articola in otto capitoli, di cui il primo concerne la riproposta, ampliata e arricchita, del suo famoso *Arbor Scientiae*, del 1959. Nella nuova versione (1989), che integra la precedente, si esamina la ramificazione dell'*Arbor Scientiae*, secondo uno schema tassonomico, inteso a offrirci un quadro esauriente delle attuali ramificazioni della scienza. Il confronto quasi obbligato, perché di maggior rilievo della filosofia odierna, è quello col Cassirer delle forme simboliche, il cui paradigma è da Tagliacozzo ritenuto meno valido di quello vichiano. Il nuovo albero del sapere, afferma Tagliacozzo, comprende l'intera cultura umana, passata e presente, nella sua strutturazione diacronica e sincronica, nelle sue ramificazioni scientifiche e filosofiche, dal punto di vista storico-genetico. Il tronco dell'albero rappresenta la fantasia, il momento poetico, base di ogni attività umana, articolato in tre età, quella degli dèi (magia e religione); quella degli eroi (arte) e, infine, quella dell'uomo (scienza). C'è poi il ramo delle scienze che si esprime in altre suddivisioni, per poi passare alla visione euclidea del mondo e a quella non euclidea. Non possiamo seguire qui le ramificazioni che compaiono nella classificazione di Tagliacozzo, presentate d'altronde in un grafico esplicativo, costruito sotto la sua direzione. In realtà si tratta di uno schema - un tronco da cui si dipartono molti rami, a loro volta suddivisi - che dovrebbe darci quasi visibilmente il mondo del sapere nelle sue articolazioni e connessioni, e nel quale l'aggiornamento offerto da Tagliacozzo, vorrebbe mostrarci l'attualità del pensiero vichiano, come risposta alle problematiche del pensiero contemporaneo.

Ci sembra però che la parte più valida del volume concerna l'attuale rinascita del pensiero di Vico, come risposta a esigenze che il razionalismo cartesiano e post-cartesiano non è riuscito a dare. L'Autore, riprendendo tesi che già furono del primo Ottocento, particolarmente di P.-S. Ballanche, in rapporto a interpretazioni più recenti (Paul Hazard, in particolare), rileva la sorprendente consonanza che ricorre fra di esse e il clima nel quale maturò il pensiero di Vico, agli inizi del Settecento.

Ci è dato di scoprire, osserva Tagliacozzo, come nel pensiero filosofico del Novecento si riscontrò un eguale atteggiamento di ripulsa al riduzionismo scientifico di origine positivistica e scienziata, in nome di esigenze più vive e autentiche, che privilegiano la fantasia e la retorica, il linguaggio e l'arte, quali testimonianze di una più diretta esperienza del mondo umano e della storia. Il rilievo conferito alle riflessioni sul linguaggio, inteso come prima e spontanea manifestazione del pensiero, cioè della fantasia, anteriormente a qualsiasi determinazione logica, risponde a differenti orientamenti storiografici e filosofici, intesi a recuperare forme di pensiero per il passato neglette o lasciate nell'ombra. Alla luce di tali esigenze, trovano precisa collocazione speculativa pensatori quali Heidegger e Gadamer, Grassi, Derrida e Lévi-Strauss, nei quali, direttamente o indirettamente, ricorre il richiamo al pensiero di Vico.

Nel quadro delineato da Tagliacozzo le dottrine vichiane cessano di costituire un retaggio erudito del passato, per assumere significati di modernità, che ci riportano a pensatori di grande attualità - Horkheimer, Apel, Habermas - che sembrano rispondere in modo più adeguato alle istanze del pensiero contemporaneo. Si pensi a due studiosi, sui quali a lungo si sofferma Tagliacozzo, E. Grassi e I. Berlin, dei quali il primo, in vari saggi e nel volume *Vico e l'Umanesimo. Saggi su Vico e Heidegger*, alla costante polemica con Heidegger, in difesa dell'*Umanesimo*, unisce il richiamo a Vico, quale ultima grande espressione delle *humanae litterae*, mentre per il secondo, nel volume *Vico e Herder*, questi due pensatori riflettono nella maniera più decisa, l'opposizione allo spirito dei Lumi, che pretese di elevare a valori universali ed eterni, fuori del tempo, i valori della ragione illuministica, posti fuori della storia. Per Grassi e Berlin, Vico costituì l'antidoto, agli inizi del secolo dei Lumi, contro le tendenze astratte e universalizzanti della ragione, alle quali entrambi opponevano il più cauto senso della storia, cioè il divenire e il tempo, l'individuale e non il generalizzante. Entrambi, Grassi e Berlin, trovarono in Vico il loro autore.

Vico rinasce così nella filosofia contemporanea ad opera di studiosi di grande notorietà, che trovano nel suo pensiero un modo di porre e risolvere problemi, che pur nella loro ovvia distinzione, fuori di ogni piatta e pedissequa ripetizione, hanno tra di loro affinità e consonanze, tanto da contribuire decisamente alla rinascita del pensiero di Vico nel Novecento. Si pensi al Cassirer, alla Langer e ai discepoli di Heidegger, quali Grassi e Gadamer.

È difficile seguire il testo di Tagliacozzo nella ricostruzione della diffusione del pensiero vichiano nel mondo: dalle traduzioni, nelle varie lingue civili, persino nel cinese e nel giapponese, ai saggi ormai innumerevoli, ai centri di studio intitolati a Vico o ai Clubs, che portano il suo nome, ai confronti e paralleli con pensatori d'ogni tempo e d'ogni paese. Sotto quest'aspetto il lavoro di Tagliacozzo si rivela davvero prezioso, in quanto non si riduce a una nuda elencazione di nomi, di autori e di opere, ma per certi aspetti costituisce una bibliografia ragionata, che ci richiama alla memoria la ricca fonte di notizie e informazioni

della bibliografia vichiana di Croce e Nicolini; per altri appare il completamento di analoghe precedenti iniziative dovute, in parte, allo stesso Tagliacozzo, come il *Vico in English* (1978) e la *Bibliography of Vico in English* (1976). Ma il volume di Giorgio Tagliacozzo è innanzi tutto una storia e non una semplice bibliografia; è la storia del suo farsi vichiano, della scoperta della sua identità culturale, ma è anche la storia di altri personaggi importanti della cultura europea contemporanea: di Berlin, di Grassi, di Read e altri ancora, ai quali talvolta Tagliacozzo fece da guida, nel loro cammino verso Vico, specie nei riguardi dei più giovani: da Michael Mooney a D. Ph. Verene a Bruce A. Haddock a G. Bedani.

Nell'opera di Tagliacozzo si intrecciano ricordi personali, vicende autobiografiche, iniziative editoriali, che coprono l'arco della sua esistenza a partire dagli anni '60. Dalla trattazione emergono le più significative figure della cultura italiana ed europea; e qui ci piace ricordare i nomi di Pietro Piovani, benemerito fondatore del *Centro di studi vichiani* di Napoli, di Eugenio Garin, Cesare Vasoli, Paolo Rossi, Fulvio Tessoro, che dell'indimenticabile suo maestro, Pietro Piovani, ha seguito e continuato il cammino. Il volume di G. Tagliacozzo potrebbe in modo più appropriato avere un titolo diverso, che in italiano potrebbe suonare: *Il mio cammino verso Vico e la fortuna di Vico nel mondo*.

Indubbiamente difficoltà e amarezze G. Tagliacozzo ne ha incontrate, ma a conclusione della sua opera, egli potrà dire di avere speso bene alcuni decenni della sua vita, contribuendo alla diffusione del buon nome del suo Paese nel mondo, rendendo universalmente noto il pensiero del suo maggior filosofo, G.B. Vico.

ANTONIO VERRI

CECILIA CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Bologna, il Mulino, 1995, pp. XVI-174.

Tra i libri su Vico degli ultimi anni, capaci, ad un tempo, di mantenersi filologicamente e concettualmente fedeli alla complessità dei testi vichiani e di sollecitarli alla luce di alcune personali ipotesi interpretative, è certamente da annoverare questo della Castellani.

Vi è un nucleo tematico centrale (il tema della storicità) intorno al quale, sin dall'inizio, si aggregano e si integrano quei luoghi della riflessione vichiana individuati dall'A. a supporto del suo percorso ermeneutico. E si tratta tanto di quei testi più curvati, per così dire, sulla storia (le XII Tavole, la cronologia, storia sacra e storia profana) quanto di quelli dove affiorano i problemi speculativi di fondo del pensiero vichiano: il rapporto tra eterno e temporalità, tra metafisica e storia, il significato e la funzione della metafisica della mente, il costituirsi dell'ordine civile.

Opportunamente, fin dall'esordio, viene enunciata la presa di distanza da un ormai improponibile schema di avvicinamento alla filosofia vichiana: quello dell'adozione di un *ismo* entro le cui coordinate ricondurre le complesse articolazioni della riflessione del filosofo napoletano. Questo è il caso anche dello *storicismo*, quando sotto questo nome si intenda (ma questa è una nostra interpretazione estensiva, giacché l'A. non si sottrae alla cattiva abitudine, che è anche di tanti altri, di parlare di uno storicismo in generale, senza operare le necessarie distin-

zioni tra le dimensioni plurali di esso) si intenda una astratta concezione della realtà e della vita come storia e processo. Fa bene, dunque, la Castellani a concentrare la sua analisi sul concetto di *storicità* nella sua doppia relazione, da un lato, con gli elementi concreti della struttura temporale del mondo storico e, dall'altro, con una concettualizzazione teorico-metafisica della temporalità. Diventa, in tal modo, chiara l'articolazione del libro, dove, appunto, si succedono capitoli dedicati all'analisi vichiana della storia romana, al rapporto tra storia dei "gentili" e storia degli "ebrei", alla genesi mitologico-storica dei popoli, e capitoli nei quali si affrontano tematiche specificamente teoretiche, in ordine ai concetti-guida della speculazione vichiana: la «storia ideale eterna», la funzione della «metafisica della mente», il rapporto tra ordine naturale e ordine civile, quello tra Provvidenza e senso comune.

Tra gli esiti interpretativi più convincenti della ricerca della Castellani a me pare opportuno segnalare, innanzitutto, quello in cui si scorge in Vico una posizione volutamente problematica, una sorta di «pensiero di confine», teso tra storicismo e strutturalismo, tra filologia e filosofia. In questo senso — come a più riprese si sostiene nel libro — il significato della vichiana «metafisica della mente» resterebbe difficilmente penetrabile se non se ne cogliesse la voluta ambivalenza: per un verso, essa è — come scrive l'A. — «luogo di permanenza, o sintesi, che precede idealmente il darsi concreto, come connessione di filologia e filosofia, delle tante storie particolari»; per l'altro, è momento storico determinato di produzione di «pratiche concrete dell'uomo». La mente, perciò, è da considerare come «condizione di storicità» in un doppio movimento: quello del suo agire storico-vitale (nella sua capacità di produrre miti, simboli e concetti storicamente accertabili) e quella della sua dimensione costruttrice di uniformità pensabili.

Da questo punto di vista, lo stesso conflitto teoretico tra Vico e Cartesio è riletto dall'A. al di fuori degli usuali schemi della mera contrapposizione tra razionalismo fisico-naturale e umanismo storico-antropologico. Quella di Vico è anch'essa una soluzione di "soggettività forte", in cui, però, l'elemento della certezza è dato — come recita il famoso e sempre opportunamente citato capov. 331 — dalla possibilità di ritrovare i principi del mondo civile prodotto dagli uomini nelle modificazioni della mente umana. Questa può alla fine porsi come elemento di unità e di sintesi delle determinazioni storiche, «solo in quanto non è più luogo di una ragione raziocinante. La necessaria premessa da mantenere, affinché il «principio del *verum-factum* esprima tutta la radicale novità, è che non vi sia altra ragione, altro principio logico se non, essi stessi, storici (...) La storia è il nuovo campo d'indagine e di dominio che esclude altri "veri" saperi. Con la caratteristica essenziale di darsi, sempre, come insieme soggettivo-oggettivo» (cfr. p. 112).

Appare così progressivamente chiarirsi, nel dispiegarsi delle argomentazioni centrali del libro, quel rapporto che nel titolo sembra indicare un passaggio di tipo ascendente (dalla storicità immediata del dato cronologico alla struttura metafisica della mente) e che, in realtà, è di reciprocità e simultaneità. Si tratta, naturalmente, di un rapporto problematico e per nulla scontato e che è da riferire — in termini generali — a quel luogo nevralgico dell'opera vichiana dove si determina, come dice la Castellani, quel «difficile ritmo di identità e diversità, di tempo atemporale e tempo ordinario (...), di storia ideale eterna e storie particolari» (p. X). Alla luce di questo percorso interpretativo, la relazione inita-

nella centrale coppia metodologica e concettuale vichiana, filosofia e filologia, può leggersi innanzitutto a partire dalla questione teoretica di fondo del nesso tra storicità e uniformità (si potrebbe dire, nella versione data dallo *Historismus* di Dilthey e Troeltsch, di cui peraltro v'è scarsa traccia nella letteratura critica usata dall'A., della relazione tra logica formale e filosofia materiale della storia). In tale direzione, ad esempio, vanno le pagine che Castellani dedica al ruolo della fantasia in Vico e al profilarsi di un «bilanciamento» tra la capacità creativa e poetica dell'uomo e la struttura della storia. L'esito stesso della polemica anticartesiana non è riducibile solo al pur corretto enunciato della acquisita storicizzazione della ragione moderna, ma è all'origine anche di una consapevole fondazione filosofica del fare umano ancora una volta coglibile nel suo nesso con la mente e le sue forme. L'atto creativo umano è, allora, «contesto di attività e mente, azionato da un intelletto che in tanto conosce in quanto è originariamente aperto alla distinzione, è trascendentale costitutiva apertura ad altro» (p. 42). È questa peculiare struttura binaria (storica e metafisica del fare umano) che consente, alla fine, di attivare i processi di comprensione della storia, di consentire il passaggio dalla topica alla critica e viceversa, di scoprire costantemente nelle strutture della mente l'altro, il particolare, lo storicamente determinato.

Tutta la prima parte del libro – dedicata ad una buona analisi delle questioni storiche e cronologiche connesse alla legge delle XII Tavole, al confronto tra storia greca e storia romana – appare, così, finalizzata ad introdurre il tema generale delle origini, nel senso della determinazione, a un tempo filologica e filosofica, della storicità costitutiva del mondo umano e del suo punto d'avvio, individuato, com'è noto, nelle primitive proiezioni mitopoietiche. Stanno qui – come opportunamente ricorda l'A. – le possibili radici della fondazione di una storicità originaria della mente umana (e, dunque, le scaturigini di quella «rotura moderna» inaugurata da Vico e ripresa dalla filosofia delle *Geisteswissenschaften*). Ma qui si colloca anche il senso possibile di uno storicismo di Vico (che è, come anche la Castellani osserva, critica anticipatrice d'ogni storicismo tanto nella sua versione ontologica quanto in quella meramente prassistica) ancora una volta incardinato sul nesso tra storia ideale eterna e tempi storici ordinari. «E la storia ideale eterna interessa come fattore di garanzia, necessario alla scienza per poter pensare la realtà mondana come e sempre storica. Impedisce che la realtà in divenire si perda in un solipsismo di alterni accadimenti» (p. 53).

Il tema del problematico rapporto tra storicità dell'ordine politico-temporale e metafisica non poteva non porsi anche al centro delle pagine dedicate alla concezione vichiana della religione e della provvidenza. A tal proposito mi pare sensata (ed anche opportunamente ragionata) la scelta di equidistanza compiuta dalla Castellani tra l'interpretazione suggerita da Croce con i suoi esiti «immanentistici» e quella avanzata dai cattolici (con in testa Del Noce) sulla aderenza tra l'opzione, per così dire ortodossa, e il generale impianto ontologico della concezione della storia. Poiché non è possibile qui riproporre tutte le articolate analisi elaborate nel corso del libro (e, in modo particolare nel cap. VI, pp. 145 sgg.), è sufficiente richiamare il filo conduttore interpretativo, ancora una volta caratterizzato dalla messa in evidenza di una oggettiva duplicità di piani volutamente perseguita da Vico. Così, se, da un lato, sembra prevalere l'elemento storico-antropologico (specialmente nelle conclusioni a cui Vico perviene nell'in-

dividuaione dell'esperienza religiosa come luogo d'origine dei processi di incivilimento e socializzazione, cfr. pp. 36 sgg.) e se, ancora, nelle riflessioni vichiane dedicate al libero arbitrio (cfr. pp. 159 sgg.) e al riconoscimento della finitezza della natura umana, sembra emergere una concezione della provvidenza come «garanzia» per l'ordine e la conservazione del mondo, dall'altro lato, resta, inaggrabile, il tema della trascendenza che, come osserva l'A., «pare offrirsi come vera e non argomentabile ulteriorità, rispetto al mondo storico» (p. XV).

Ma anche in riguardo a tali problematiche, ciò che viene in primo piano – e che, in tal modo, fornisce al libro la sua peculiarità interpretativa – è ancora una volta il problema della storicità. Mi pare, infatti, interessante ed originale la chiave di lettura proposta dall'A. in ordine al libero arbitrio, che, alla fine, è giustamente ricondotto alla sua significativa relazione con il senso comune. «Se gli uomini si trovano inseriti in un nesso sociale, è la stessa relazione sociale a costituire il territorio "limitato" per l'esercizio della loro libertà. Libero arbitrio e senso comune, ovvero, il libero arbitrio ormai strutturato nel senso comune, scandisce il movimento della storia» (p. 159). Si delinea qui uno degli altri punti centrali – almeno a mio parere – che caratterizzano la ricerca della Castellani, e che potrebbe designare l'analisi vichiana delle origini del mondo storico come movimento progressivo dall'isolamento alla comunicazione. È nel «principio dell'organizzazione sociale del senso comune» (p. 93) che risiede la possibilità stessa del nesso comunicativo tra società e storie diverse. E, tuttavia, anche il senso comune non fuoriesce dalla generale relazione costitutiva tra storicità e metafisica, tra filosofia e filologia, tra l'apporto di Platone e quello di Tacito. La stessa costruzione degli «universal» contiene i due necessari lati del complessivo ordito concettuale vichiano: da un lato, la ricerca di idee universali e simboli normativi, dall'altro, la possibilità del riconoscimento di un senso comune nel quale convergono diversità e pluralità. Riferendosi ad una serie di centrali capoversi della *Scienza nuova*, giustamente la Castellani giunge a questa conclusione: «Provvidenza e senso comune, in certo modo, camminano concettualmente insieme (...). Il certo dà luogo al vero e il vero si declina nella certezza, la provvidenza agisce nel certo ed è senso della conservazione dell'umanità» (p. 123). Emerge il tema generale del rapporto tra identità e differenza e del loro continuo rimando. Il «dizionario mentale» rinvia alla metafisica della mente, a un principio di condizione di possibilità, il cui modo di derivazione non è – come sembra credere l'A. (cfr. p. 108) – di difficile intendimento, giacché il rapporto tra l'effettualità delle differenze e l'identità universale non è mai posto in un nesso diretto tra mondo e Dio, ma passa sempre attraverso la mediazione della mente e delle sue costruzioni e modificazioni.

È ben vero, dunque, che la conclusione della *Scienza nuova* sembra definitivamente riconoscere che la «eterna repubblica naturale», pur articolata in «ciascheduna sua specie», resti «ordinata» dalla divina provvidenza. Ma se, come ben fa l'A., questo nodo concettuale è riportato alla rete di significati connessi alla generale visione vichiana dei nessi tra storicità dei tempi umani e storia ideale eterna, allora quella conclusione di Vico non fa che riproporre «il senso di un cammino nel tempo, (...) intessuto di una razionalità che si offre come struttura permanente e necessaria delle forme umane di obiettivazione» (p. 160). Sta qui, in conclusione, il senso della dialettica vichiana tra ordine naturale e ordine civile, tra provvidenza e intenzionalità umana (ma anche, naturalmente, inintenzionalità). Stanno qui, anche, quelle peculiari conclusioni del filosofo na-

poletano sulla centralità dell'esperienza sociale dell'uomo e sulla politica come conflitto e, al tempo stesso, ricerca di ordini normativi e istituti giuridici (e la Castellani dedica non poche pagine della sua ricerca a un originale confronto tra Vico e Machiavelli). Il Vico delle «pratiche della scienza nuova» sa bene quale decisivo ruolo assumano nelle umane vicende passioni e interessi e, proprio per questo, però, affida alla sua scienza un compito così grande: la ricerca di inediti punti teorici di costituzione e di nuove procedure nella scienza storica e nella politica. Ma la politica non è, nella economia complessiva dei ragionamenti vichiani, il fine ultimo o la cornice esaustiva della esperienza di vita dell'uomo. La finitezza costitutiva dell'umano, il suo costante mantenersi nel difficile equilibrio tra progresso e barbarie, incivilimento e decadenza spinge continuamente alla ricerca di una sintesi metafisica, di un ordine ontologico, senza i quali la società stessa sarebbe inconcepibile. È questo il senso della conclusione (che è poi quella di Vico) apparentemente apodittica del libro. «La società degli uomini non può reggere neppure un momento senza Dio, che è costituzione e mantenimento di questo statuto di umanità».

GIUSEPPE CACCIATORE

FRANCO CRISPINI, *L'opinione del bene. A. Shaftesbury tra ispirazioni antiche e ragione moderna*, Napoli, Morano, 1994, pp. 166.

Nell'attuale panorama editoriale uno studio monografico su Antony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury, costituisce una sorpresa, e una sorpresa piacevole; non tanto e non solo perché negli ultimi anni, particolarmente in Italia, l'interesse per il pensatore inglese sia stato debole, quanto piuttosto perché, il dedicarvi, oggi, esclusiva attenzione in un libro, vuole evidentemente significare, come subito dichiarato dall'A. in apertura, «ricostruire un percorso di pensiero muovendosi prevalentemente all'interno' di esso e da qui cercare di scioglierne i nodi, misurarne la portata e coglierne i tratti che meglio ne rendono la configurazione teorica e storica» (p. 10). Intento questo, relativamente allo Shaftesbury, né ovvio né del tutto semplice, e di fatto, se non molto di recente – soprattutto in area anglosassone, con eccellenti contributi – raramente perseguito.

Infatti, la filosofia shaftesburyana porta ancora su di sé il peso di una lunga tradizione storiografica che, entusiastica e quasi agiografica, ne ha appiattito i contenuti in poche formule spesso evanescenti, ed ha finito per nutrire il sospetto di una inconsistenza di fondo del pensiero dello Shaftesbury, «o di una leggerezza sia pur levigata e pensosa» (p. 8). Crispini si dispone dunque ad affrontare la levigatezza spesso sdruciolevole del complesso della produzione shaftesburyana, certamente feconda, al di là dei pregiudizi, tanto da condizionare e dare una forte impronta, in Inghilterra, per più di cinquant'anni, ad una vasta letteratura di ispirazione etica. E tuttavia il ruolo a volte forse troppo enfaticamente riconosciuto allo Shaftesbury, quello di grande «moralista», di fondatore dell'etica moderna, sembra costituirsi e formarsi in modo solo tangente rispetto alle rivoluzioni del pensiero moderno, per stabilire invece un contatto privilegiato con i preziosi insegnamenti degli antichi. «Vi è in Shaftesbury sia una diffidenza verso le soluzioni 'forti' cui portano molti dei processi 'moderni' di pensiero, sia una esigenza di 'attenuare', confrontandosi quindi con essa, la radicalità

con la quale la 'ragione moderna' scuote i campi della teoria politica, delle dottrine etiche, della critica religiosa» (p. 15).

L'A. sgrana una ad una le difficoltà e le trappole in cui ci si imbatte inseguendo il proposito di restituire dignità teorica a quel «naturalismo benevolitico» che, più generalmente, viene considerato il tratto connotante della riflessione shafesburyana, non senza riprendere in esame l'ampissima gamma dei contributi critici a riguardo, risalendo fino a quelli che, cronologicamente, sono molto vicini allo Shaftesbury; tra gli altri quelli di Brown, Hutcheson, Hume, Mandeville, Leibniz.

Non è facilissimo neppure individuare, nella compattezza di intenti dei saggi raccolti dallo stesso Shaftesbury sotto il titolo *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, e pubblicati per la prima volta nel 1711, il punto di accesso, per così dire, in modo da effettuare l'affondo proposto. Il Crispini, con scelta felice, prende le mosse da un testo, il *Soliloquy: or Advice to an Author*, sempre trascurato se non addirittura ignorato dalle letture critiche, perché, a torto, considerato di minore pregnanza per lo scandaglio delle teorie etiche dello Shaftesbury. Partire dal *Soliloquy* consente invece di entrare immediatamente nel cuore pulsante dell'impianto teorico shafesburyano, vale a dire la strutturazione del concetto di coscienza. I toni «domestici», il procedere frammentario piuttosto che metodicamente costruito, così spesso rivendicati da Shaftesbury (cfr. pp. 35-38), sono particolarmente evidenti in questo saggio; ma, ben lungi dal diluire i contenuti di indagine, essi invece meglio si adattano ai propositi stessi della ricerca, quelli cioè di effettuare un'«anatomia interiore» il più possibile rigorosa ma allo stesso tempo ampia e variegata. «Appare chiaro che in queste 'mosse' filosofiche il tentativo di Shaftesbury è di 'aggirare' la metafisica cartesiana non rinunciando tuttavia a basare la speculazione morale su quella conoscenza preliminare che è appunto lo studio di noi stessi tramite il quale arriviamo alla certificazione di 'un qualcosa che pensa'; solo che non si può dire, sulla scia cartesiana, in quale soggetto codesto pensiero risieda [...]» (p. 40). All'affermazione preliminare teoreticamente forte di un soggetto pensante, Shaftesbury preferisce un atto pratico di «fiducia», e, su questa base, si dispone a quell'incessante intrattenimento con l'intimità del sé, a quella «scrittura dello specchio» che è il soliloquio, dialogo del sé con se medesimo. Non solo blanda pratica introspettiva, ma soprattutto energica vigilanza e controllo, il soliloquio diventa così «un attivo laboratorio in cui sono saggiate le più riposte possibilità dell'azione morale» (p. 43), e trova, nell'uso shafesburyano, caratteri di novità, proponendosi come quello spazio per la ragion pratica altrimenti trascurato dalle moderne tendenze di pensiero (cfr. p. 44).

Nel percorso compiuto dal Crispini, all'esame dell'arte del soliloquio si affianca il confronto con il *Philosophical Regimen*, sorta di zibaldone, «eschématon», esercizi, come li intitolò Shaftesbury, che non li destinò alla pubblicazione. Organizzati come un «commentario» ad alcune voci esemplari della filosofia morale degli antichi» (p. 45), Epitteto e Marco Aurelio, quasi esclusivamente, essi sono anche e soprattutto una interrogazione analitica posta alla coscienza sui suoi aspetti fondamentali. In tutte le voci, nota l'A., «si ripete l'originario procedimento: il 'sé' esce dallo smarrimento e ritrova le ragioni autentiche ed il filo conduttore che lo portano vicino ad un assetto normativo del vivere. Si tratti di riportarsi al senso vero di una 'natural affection', sia essa una 'inclinazione naturale', un 'impulso primario', una 'passione', [...] l'esigenza sempre ricorrente

te è di trovare una 'regola', di non lasciarsi sorprendere e travolgere dall'azione indisciplinata di un 'io immemore'» (p. 48). Viene dunque confermato il rigore, l'esigenza *fondativa*, e non semplicemente descrittiva, o impressionistica, dello scandaglio soliloquiale della coscienza effettuato dallo Shaftesbury. E se un percorso così tratteggiato sembra angusto rispetto a quello dei «moderni costruttori di filosofie morali» (p. 54), come Cartesio, Spinoza o Hobbes, va invece avanzata l'ipotesi «che Shaftesbury si guardi dal compromettere col pesante intervento di un paradigma di razionalità l'accesso libero alle sorgenti della vita morale [...]» (ivi).

Altro elemento di rottura, e sintomo di insoddisfazione rispetto alle filosofie del tempo, è certamente l'accoglienza, nell'itinerario shaftesburyano, di un concetto «innaturale» quale è quello di *senso comune*. Esso non rimanda però ad una «maggioranza» dell'umano sentire, ma piuttosto ad una originaria naturalità, alla adesione a «nozioni naturali» in cui risiede la certezza della coincidenza tra verità e natura; è a questo punto che ci si scontra da vicino con una difficoltà sottesa a tutto l'impianto dell'etica di Shaftesbury. Infatti «non è chiaro fino in fondo su che cosa si intende far leva, su di una constatazione empirica, su di un atto intuitivo, su di un processo deduttivo, onde l'evidenza delle distinzioni morali e la possibilità del giudizio restano alquanto prive di uno specifico approfondimento» (p. 60). Si trova dunque l'Autore, aprendo il secondo capitolo del libro con il concetto di *senso comune*, di fronte all'ambiguità e all'oscurità del «nesso profondo che sussiste tra evidenza naturale ed evidenza morale» (p. 61). Il passaggio dall'interno della coscienza all'esterno dell'azione virtuosa fa registrare uno scarto difficile da ricomporre, pur nell'armoniosa compagine degli scritti shaftesburyani. Tra questi, quello che offre maggior «sistematicità» rispetto alla definizione di una naturalità dell'indole umana, è certamente *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*; sistematicità che però, adottando una prospettiva di totalità e di finalità, non fa che riproporre in termini più marcati l'oscillazione fondativa della morale cui si è accennato. Il Crispini, con cauta ed articolata disamina, non forza mai questa sorta di sfuggente graniticità, ma ne mantiene e ne mostra l'intima dualità, sottolineata però non come debolezza ma come scelta teoretica. Così, «il nostro Autore – si dice – [...], percorre una via intermedia per la quale il bene non è certamente ed innanzitutto un'opinione né tantomeno si esaurisce nella ristretta sfera umano-individuale dove soltanto, come in Spinoza, le categorie di bene e di male assumono significato; e d'altra parte esso nemmeno è uno di quei valori assoluti di cui devono, ma mai riescono ad appropriarsi, le azioni umane per potersi dire morali» (p. 76). E, poco più oltre, si nota la compresenza, nella azione morale, di una condizione «affettiva» e di una «forma» valutativa, per cui «i processi della vita morale funzionano su due variabili», il che rende in un certo senso imprevedibili gli esiti e restituisce alla 'virtù' il suo implicito significato di lotta e sforzo [...]. Anche qui, tra due vedute, [...] non ci pare che Shaftesbury compia una scelta netta [...]. Per chi come il Nostro intende la ragione quale 'consuetudine al ragionamento' più che 'presupposto' immutabile del ragionamento stesso, essa non sta fuori ma, pur non sorreggendola, è complicata nell'attività morale che ha pur sempre nel 'sentimento' il suo organo specifico» (pp. 79-80).

Proprio verso la sfera dei sentimenti si indirizza di nuovo, con diversa prospettiva, la ricerca del Crispini, tesa ora ad esaminare da vicino la costruzione di quella *magia morale* «che ha il suo contrappunto in una *economia delle pas-*

sioni» (p. 89). La lettura Shaftesburyana delle passioni non è priva di complessità, tuttavia ignora o lascia a margine problemi su cui si affaticavano molte delle riflessioni contemporanee sull'argomento. Sostanzialmente lontana dalla preoccupazione di stabilire un rapporto di non belligeranza tra ragione e passioni, e dall'intento di offrire di queste ultime uno schema «genetico» e «relazionale», essa di fatto si impoverisce nella ricerca di un equilibrio interno delle affezioni che garantisca la centralità ed identità dell'«umanità naturale» (cfr. pp. 90-96). Il problema di spiegare e collocare passioni, quali quelle egoistiche, che contraddicono la naturalità degli affetti «sociali», essenziali alla fondazione di un'etica benevolistica, sopravvive alla puntigliosa elaborazione di un sistema di economia delle passioni che sembra assumere la temperanza e la misura come criterio esclusivo. L'A. non manca di rimarcare, infine, la problematicità lasciata scoperta dalla presenza, nello schema Shaftesburyano, delle «inclinazioni innaturali»; «in effetti Shaftesbury sembrerebbe volgersi solo ora ad un genere di passioni la cui natura è di fenomeni irregolari ed opachi per i quali non si può nemmeno parlare di una 'economicità' che li assorbe e li metabolizza. Sono fenomeni – gusto della violenza, 'gaia e folle allegria', odio dell'umanità, rancore – che creano un 'esilio interiore', che producono 'alienazione' [...]. L'esplorazione non può spingersi più oltre perché è lì che si tocca il limite per ogni tentativo umano di raggiungere felicità e virtù, un limite vero più di quanto non sia la mancanza o debolezza delle inclinazioni naturali o la 'eccessiva energia' delle passioni egoistiche» (p. 114). Davanti a questo limite si arresta, pur se in maniera implicita, il disegno di una *matematica morale*; ed è qui che si insinua, come suggerisce l'Autore, l'elemento «magico» dell'etica Shaftesburyana, quello che in qualche modo ricuce insieme ciò che nel naturale è ineluttabilmente lacerato e diviso, illusione, incanto, che permette di compiere il salto verso l'azione autenticamente morale (cfr. pp. 115-121).

Inneggabili, e spesso chiaramente esplicitate, le influenze di matrice stoica in questa lettura delle passioni; del resto, l'antropologia e l'etica moderna nel loro complesso sono fortemente suggestionate da motivi stoici. Per Shaftesbury tuttavia il discorso è diverso e merita maggiore spazio e attenzione, che il Crispini vi dedica nel quarto ed ultimo capitolo del libro, riesaminando molti dei temi e dei luoghi dell'opera dello Shaftesbury dal punto di vista della loro adesione alla filosofia degli «antichi». Rifiutando l'immagine stereotipata, spesso proposta dalla critica, di uno Shaftesbury sostanzialmente stoico, e dunque lontano dai punti nevralgici del pensiero moderno, l'Autore dipana con pazienza i fili riconducibili all'«antico» e al «moderno», fili spesso strettamente intrecciati nell'opera Shaftesburyana, per aprire poi una nuova serie di interrogativi. La «trasfusione» di elementi di derivazione stoica nella fondazione dell'etica non ne compromette infatti il riferimento forte al pensiero della modernità, e tuttavia mostra, da un altro, e più profondo punto di vista, parzialità e debolezze, e ulteriori specificità alla filosofia di Shaftesbury.

Conclude il testo l'Appendice dal titolo *Virtù e pietà: Shaftesbury e Vico*. L'Autore, in poche pagine, raccoglie le suggestioni offerte da un noto saggio di Croce relativo al soggiorno di Shaftesbury in Italia, e propone l'abbozzo di un confronto tra il pensiero di Vico e quello Shaftesburyano, confronto che non va però al di là dei termini, piuttosto vaghi ed «evocativi», con cui è stato spesso affrontato.

MONICA RICCIONI

ROMANO GATTO, *Tra scienza e immaginazione. Le matematiche presso il collegio gesuitico napoletano (1552-1670)*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 392.

L'ultimo ventennio ha segnato una stagione di rinnovato interesse per la storia dell'istruzione superiore e delle università italiane. In particolare per l'area centro-settentrionale del paese e per il periodo che va dalla Controriforma all'età illuministica, risultati certamente apprezzabili si sono raggiunti nella conoscenza di personaggi, istituzioni, metodi e programmi. In questo contesto il ruolo delle scuole gesuitiche ha avuto la dovuta attenzione da parte di studiosi, G.P. Brizzi, M. Roggero, G. Baroncini, U. Baldini solo per citarne alcuni, attenti al modello educativo proposto dalla *Ratio studiorum* al rapporto dei gesuiti con la scienza moderna, al ruolo dei *seminaria nobilium* nella formazione della classe dirigente.

Su questa scia, uno spaccato di rilevante interesse dell'attività didattica e di ricerca nel Collegio napoletano ci è offerto dallo studio del Gatto, che si può considerare come il riuscito tentativo di offrire agli studiosi molteplici e nuovi spunti sulla vita culturale napoletana seicentesca attraverso la ricostruzione rigorosamente documentata delle vicende della scuola matematica gesuitica.

Si colma così, almeno in parte, la lacuna dell'Amodeo, che nella *Vita matematica napoletana* (Napoli, 1905) aveva trascurato i possibili presupposti della diffusione a Napoli dell'analisi cartesiana, e c'è anche da augurarsi che alla ricerca del Gatto facciano seguito ulteriori approfondimenti delle dinamiche culturali interne ai luoghi istituzionali della trasmissione del sapere, collegi religiosi e università, da parte di una storiografia spesso incline ad enfatizzare i momenti di rottura maturati al di fuori e contro le scuole tradizionali, e in definitiva poco attenta al bagaglio di conoscenze trasmesse e alla formazione media fornita da queste istituzioni anche a quanti poi si incammineranno per altre vie. Sono a tutti note le ripetute e sincere affermazioni di apprezzamento del Descartes per l'educazione ricevuta nel Collegio Reale di La Flèche.

Inoltre, per la storia della cultura, l'importanza che assume la diretta conoscenza dei contenuti degli insegnamenti scientifici impartita dai gesuiti nel XVII secolo si ricollega alla diffusa esigenza di una più meditata valutazione del rapporto con la nuova scienza da parte di coloro i quali sono stati troppo spesso considerati esclusivamente i difensori più oltranzisti e dogmatici dell'aristotelismo.

In realtà, colto nel vivo della concretezza storica delle singole individualità il complesso confronto tra gesuiti e scienza moderna, almeno sul piano della filosofia naturale, la *physica*, si presenta a tal punto mosso ed articolato da mettere definitivamente in crisi la tesi della loro compatta e pedissequa accettazione del verbo aristotelico. In particolare, nelle vicende della cultura napoletana seicentesca, e non solo in relazione alla «fortuna» del cartesianismo, la conoscenza dello stato delle matematiche all'interno del Collegio ci permette di valutare la qualità dell'insegnamento scientifico in senso lato proposto non solo ai futuri membri dell'Ordine ma anche agli esterni ammessi ai corsi in una città fortemente pervasa di cultura umanistica. Infatti, anche per il Collegio napoletano vale la considerazione generale che la «cattedra di matematica» offriva l'opportunità di affrontare una vasta gamma di tematiche naturalistiche oltre ai tradizionali corsi di geometria elementare e astronomia.

Per il Collegio napoletano un primo elemento da sottolineare è la precoce consapevolezza dell'importanza dell'insegnamento della matematica rispetto ai ritardi dello Studio pubblico, solo parzialmente spiegabili con l'organizzazione

delle università italiane durante il Rinascimento che in genere assegnava alla matematica un ruolo secondario e funzionale agli studi medici. Già il dato cronologico è di per sé significativo. Infatti, alla rapsodica presenza dell'insegnamento matematico precedente l'istituzione della cattedra di matematica presso lo Studio napoletano databile al 1653, si può contrapporre la discussione pubblica, nel 1568, delle dieci *Conclusiones Mathematicae* di Hieronimo Hurtado che segna l'ingresso delle matematiche nel collegio. Questo inizio non va enfatizzato eccessivamente poiché non si ebbe un seguito, nel breve periodo, al precoce innesto di tematiche sullo statuto scientifico delle matematiche maturate nel coevo dibattito, sul quale ha di recente richiamato l'attenzione A. De Pace (*Le matematiche e il mondo*, Milano, 1993).

Frutto della sua formazione spagnola e del soggiorno presso il Collegio romano, le tesi dell'Hurtado sulla certezza della matematica non scatenarono le divisioni e polemiche che si erano avute, invece, nel Collegio romano per le idee di Benito Pereira, ispiratrici delle scelte epistemologiche dell'Hurtado. Difficoltà interne al Collegio napoletano, riconducibili anche al confronto con quei circoli intellettuali preoccupati della «concorrenza» gesuita, contribuirono a far sì che nei due decenni successivi la proposta dell'Hurtado di emancipazione epistemologica della matematica dallo schema logico del sillogismo categorico aristotelico non ebbe un efficace seguito. Inoltre, alla situazione particolare si univa la difficoltà, in generale, dei gesuiti di individuare il ruolo da assegnare alla matematica nell'ottica più complessiva del progetto educativo dell'Ordine; come sottolinea il Gatto, «Il problema non riguardava il solo Collegio napoletano; salvo rare eccezioni, si può affermare che, fin quanto nell'*ordo studiorum* dei collegi gesuitici, le matematiche occuperanno un posto soltanto accessorio, fu pressoché impossibile attivare dei corsi» (pp. 28-297).

La combinazione di questi fattori interni ed esterni provocava una fase di stallo, e nonostante le ripetute richieste per ottenere da Roma un lettore, solo a partire dagli anni '90 sarà attivato un insegnamento stabile di matematica.

Già in questo controverso avvio emerge un primo contraddittorio elemento di tensione che accompagnerà l'intera vicenda della scuola matematica gesuitica napoletana e conferma la tesi di C.B. Schmitt dell'esistenza nell'aristotelismo rinascimentale di una corrente «secolare» ben distinta da quella «religiosa». Infatti, in modo più o meno esplicito, anche a Napoli da parte degli insegnanti di filosofia e teologia veniva ribadito il principio di subordinazione gnoseologica e metodologica delle matematiche, mentre gli «scienziati», sulla scia del Clavio, tenteranno in più riprese di affermare una maggiore indipendenza della ricerca matematica dalla teologia e dalla filosofia sottolineando la sua funzione formativa complessiva.

In questa prima fase una importanza decisiva assumono alcune figure di primo piano dell'Ordine, alfieri del modello educativo scientifico del Collegio romano. Non a caso dopo il breve ma intenso soggiorno napoletano del Clavio, nell'inverno del 1595, e il biennio napoletano del cardinale Bellarmino l'interesse per la matematica nel Collegio, nei corsi di Vincenzo Figliucci, nel biennio 1594-1596, testimonia il legame con l'Accademia del Clavio che si rafforza ulteriormente con l'arrivo di docenti come Francesco Sangro e Giovanni Marziglia, formati nel Collegio romano. Sul finire del secolo, infine, l'insediamento di Giovanni Giacomo Staserio segna la definitiva legittimazione dell'insegnamento matematico unito all'autonoma formazione di docenti. Così, da un lato,

sul piano organizzativo, il primo decennio del Seicento si contraddistingue come una stagione particolarmente intensa, con una puntuale applicazione anche a Napoli della *Ratio studiorum* in campo scientifico secondo le linee pedagogiche del Clavio, mentre, sul piano culturale, si raccolgono i frutti del sodalizio Stasero-Clavio che rende possibile, tra l'altro, la pubblicazione nel 1611 dei manoscritti di ottica di uno scienziato, che gesuita non era, del valore del Maurolico.

Per evitare valutazioni frettolose è bene ricordare che il ruolo assegnato alla scienza all'interno dei collegi gesuitici varia nel tempo e nei luoghi, e a Napoli, fino agli anni Venti, l'apertura verso contributi scientifici esterni all'Ordine, come anche la precedente tenace pressione esercitata su Roma per ottenere l'istituzionalizzazione del corso di matematica, trova, tra gli altri, un elemento di spiegazione nel costante richiamo al prestigio che sarebbe derivato all'Ordine da una autonoma proposta scientifica in una città dove radicata era la presenza della filosofia naturalistica rinascimentale. I gesuiti intendevano presentarsi come una valida alternativa e punto di riferimento, anche sul piano scientifico, nel momento in cui la Chiesa sferrava la sua decisa controffensiva contro tutte le forme di pensiero giudicate incompatibili con l'ortodossia cattolica. Non a caso, per tutta la prima metà del Seicento, l'insegnamento matematico finisce con l'essere il punto di snodo dell'intero discorso scientifico gesuitico, assumendo il significato di un percorso alternativo alle varie forme di magismo rinascimentale, ben presto ampliato al confronto aspro e serrato con i *novatores* propugnatori dell'aperta rottura con la scolastica.

Una strategia di contrasto tutt'altro che univoca, accompagnata in più di una occasione da tensioni all'interno del Collegio, poiché i tentativi di discostarsi dal dogma aristotelico ufficiale in campo scientifico vennero in più occasioni bollati, dai teologi e filosofi dell'Ordine, come pericolosi per l'ortodossia religiosa e la fede cattolica.

Questa compresenza di timide aperture scientifiche e rigide chiusure teologiche si coglie appieno nelle vicende che accompagnarono la discussione sulle nuove idee in campo astronomico. Nonostante un clima di diffuso sospetto, non si registrano sul piano scientifico preconcetti rifiuti al confronto con le nuove teorie, anche se puntualmente ad ogni tentativo innovativo seguivano ripiegamenti e condizionamenti teologico-filosofici. Delle divergenze tra innovatori e tradizionalisti restano poche ma significative tracce nei documenti d'archivio poiché, com'era costume dell'Ordine, i contrasti si manifestavano in modo eclatante e a volte sotterraneo. Emblematico è il caso del copernicanesimo. A Napoli, le idee copernicane vennero in un primo momento affrontate dai gesuiti a partire da una netta distinzione tra realtà fisica e «immaginazione matematica» con una parziale utilizzazione delle nuove osservazioni nell'ambito della tradizione tolemaica che consentiva di relegare l'eliocentrismo a livello di ipotesi matematica; un affascinante esercizio di immaginazione matematica, prudentemente praticabile in quanto *fictio*. Tale ambiguità viene risolta dalla definitiva condanna del 1633, allorché le gerarchie ecclesiastiche con il ricorso al dogmatismo teologico e scritturale chiusero il confronto tra scienza e religione. Era inoltre ben difficile fare concessioni radicali in campo scientifico poiché, paradossalmente, un ruolo «frenante» veniva dalla forte eredità bruniana che finiva per spostare bruscamente i termini della questione dal «neutrale» esercizio matematico alle implicazioni filosofiche di una cosmologia inaccettabile per la fede. Del resto, se è vero che il sistema aristotelico-tolomaico mostrava ormai i segni di

una crisi irreversibile, d'altro canto, per molti scienziati della prima metà del Seicento, al di là del loro credo religioso e in mancanza di una alternativa pienamente soddisfacente che arriverà solo con Newton, non era affatto scontata l'opzione tra teorie cosmologiche rivali, di qui il relativo successo, e non solo negli ambienti ecclesiastici, dell'ipotesi di compromesso di Ticho Brahe.

In effetti, che le questioni astronomiche potessero portare molto lontano dall'ambito meramente scientifico risulta chiaro dalle stesse vicende della diffusione del copernicanesimo a Napoli. Mentre dai gesuiti le dottrine copernicane venivano considerate, prudentemente, sotto il profilo strumentale ed ipotetico-matematico, e come tali inserite nei programmi di studio anche se per essere confutate, ben diverso valore di rottura esse assunsero nei progetti scientifici del carmelitano Paolo Antonio Foscari o di Colantonio Stigliola, che facendo leva sulle idee copernicane mettevano definitivamente in discussione la dipendenza della ricerca scientifica dal dogmatismo teologico. I noti avvenimenti censori e repressivi del 1616 contro i sostenitori dell'eliocentrismo non mancarono di avere ripercussioni anche all'interno del Collegio, tanto che secondo il Gatto, «le reazioni che si ebbero alla pubblicazione della *Institutio* di Antonio Foscari e dell'*Enciclopedia* di Colantonio Stigliola, determinarono una svolta decisiva per la vita culturale del Collegio napoletano; una brusca conversione sulle posizioni tradizionali» (p. 98).

Ancora una volta, vale la pena sottolineare una diversità di abito mentale tra scienziati, come Staserio, anticopernicano ma impegnato a superare i limiti della fisica aristotelica, e i filosofi-teologici, come Bartolomeo Amico, intento a salvaguardare la tradizione aristotelica dai risultati della nuova astronomia ricorrendo al ricco armamentario dialettico finalizzato alla battaglia religiosa contro il presunto ateismo della scienza moderna.

Come per Copernico anche per l'opera di Galileo il deciso ostracismo, seguito ad un primo entusiasmo, non riuscì a far scemare il gusto per l'osservazione che le nuove scoperte alimentavano; l'uso del cannocchiale e l'astronomia di posizione restarono al centro dell'attività scientifica del Collegio. All'astronomo gesuita però si richiedeva di fornire dati e descrizioni da sottoporre alla valutazione generale di filosofi e teologi.

Più complesso, fu, invece, il rapporto con il galileismo in campo matematico. Indirettamente, il rifiuto dell'indirizzo sintetico preponderante nella geometria galileiana favoriva la penetrazione di filoni di ricerca basati sull'arimetizzazione della geometria; di qui la diffusione dell'algebra del Viète, presupposto della stessa geometria analitica del Cartesio, anche se all'interno del Collegio napoletano non si afferma il principio generale della validità conoscitiva dei concetti matematici, come del resto sostanzialmente estranea risultava la metafora galileiana del libro della natura scritto con caratteri matematici e delle «certe dimostrazioni» che si ottengono dall'applicazione della matematica alla fisica. Né a ciò poteva giovare l'uso, ripreso dagli aristotelici padovani, del cosiddetto metodo *ex supposizione* basato sullo schema argomentativo del sillogismo ipotetico, noto come *modus ponens*, che risalendo dagli effetti alle cause garantisce la conoscibilità del fenomeno ma non la dimostrazione matematica della legge che lo regola.

Va anche però aggiunto che, in generale, la novità rappresentata dalla geometria analitica cartesiana resta al di là degli orizzonti scientifici dei matematici napoletani, gesuiti e non. Infatti, per tutto il Seicento non c'è a Napoli chi sia disposto a rinunciare alle certezze della *forma mentis* euclidea per seguire Cartesio sulla via di una integrale riduzione della geometria all'algebra.

Nel Collegio napoletano, a partire dagli anni Venti, il consolidamento di una autonoma tradizione di studi collegati all'insegnamento matematico si concentra in prevalenza su temi di interesse tecnico-scientifico e naturalistico, al riparo dalle rischiose implicazioni logico-metafisiche della fisica moderna. Durante il magistero dei successori dello Staserio, Giovan Battista Trotta (1587-1636), docente per sette anni tra il 1620 e il 1629 e Giovan Battista Zupi (1589-1667), in carica per quasi un quarto di secolo a partire dal 1632, si manifestano i sintomi del progressivo inaridimento di un insegnamento scientifico che non assegna alla matematica nuovi campi di indagine né percorre la strada del metodo quantitativo.

L'ultimo capitolo del libro testimonia lo sforzo di rinnovamento atteso dalla duratura presenza di una radicata corrente «zenonista» che merita una particolare attenzione da parte degli studiosi di Vico troppo inclini a ritenere lo Zenone di Vico un dotto mascheramento di idee affatto originali. Nella ripresa di temi e concetti duramente contestati da Aristotele i gesuiti «zenonisti» univano il netto rifiuto del meccanismo dell'atomismo democriteo con l'interpretazione corpuscolare della realtà fisica. Entrambe queste soluzioni trovarono la violenta opposizione di filosofi e teologi dell'Ordine perché lo zenonismo insinuava ulteriori elementi corrosivi nella monolitica concezione aristotelica della natura messa già in discussione dalla eco napoletana alle tesi dei teologi carmelitani del Collegio di Salamanca impegnati nella difficile conciliazione tra aristotelismo e ipotesi corpuscolare.

Per il teologo-filosofo Bartolomeo Amico, nella sua difesa del «continuo» aristotelico, non ci sono dubbi sul fatto che se si accetta il principio euclideo dell'infinita divisibilità di una retta, che è classico esempio di quantità continua, saranno impossibili gli «indivisibili» punti degli atomisti perché la linea finirebbe per essere composta di un insieme discreto e finito di punti. Per l'Amico, in definitiva, non è lecito estendere principi matematici *immaginari* al mondo reale, e matematica e fisica restano su piani ontologici diversi anche se hanno oggetti comuni di studio come punti, linee e piani. La matematica, aristotelicamente intesa, non è applicabile al mutamento tipico del mondo fisico poiché i suoi enti, come il numero, fanno astrazione dei cambiamenti inseparabili, invece, dalle realtà naturali. Date le premesse non meraviglia il rifiuto dell'Amico di cogliere la novità della matematizzazione della fisica moderna che nella corrispondenza tra numero e forma, con l'applicazione dell'algebra alla geometria, si avviava alla rappresentazione di un universo unitario di forze calcolabili e di corpi misurabili, soggetto a leggi sperimentalmente verificabili. Distanti dalle posizioni dell'Amico sono le tesi conservate in un testo manoscritto anonimo databile intorno alla metà degli anni Sessanta. Nell'*Euclides ad examen* l'ipotesi corpuscolare della natura, mediata dalla tradizione aristotelico-galenica dei *minima naturalia*, riprende temi affini a quelli già da tempo circolanti nell'Ordine ritenuti pericolosi dai revisori romani al punto che, dopo ripetute censure, ne decretarono la proibizione dell'insegnamento nell'*Ordinatio pro studiis superioribus* del 1651.

Per l'Anonimo, dall'abbandono dell'aristotelismo scolastico non discende l'automatica rinuncia ai principi della religione cattolica. Sul piano scientifico, a differenza di quanto sostenuto dall'Amico, si punta a recidere il nesso tra geometria euclidea e fisica aristotelica a partire dalla contestazione del suo più noto assioma, e cioè, con la negazione della definizione euclidea di punto per giungere ad una geometria funzionale ad un universo discontinuo. L'immaginazione

teologica gioca, in questo caso, un ruolo essenziale, e la preoccupazione di assegnare una precisa identità ontologica all'ente fondamentale della geometria spinge alla rottura del rapporto Aristotele-Euclide perché, sottolinea il Gatto, «l'Anonimo raccoglieva una antica eredità medievale che aveva voluto vedere nel punto, il più piccolo ente della geometria, l'ente rappresentativo del più grande mistero della cristianità: l'unità della Trinità» (p. 244). Ipotizzare una definizione di punto non euclidea era la necessaria premessa per costruire uno spazio geometrico compatibile con l'interpretazione corpuscolare (zenonista) nel mondo fisico.

In presenza del generale rinnovamento della cultura napoletana nella seconda metà del Seicento ancora per qualche decennio le idee zenoniste continuarono ad allignare all'interno del Collegio napoletano finendo però ancora una volta nel mirino dei tradizionalisti; nel 1687 il Generale dell'Ordine ingiungeva al Provinciale di Napoli di impedire l'insegnamento delle dottrine zenoniste da parte del professore di filosofia Giuseppe Ricci. Del suo insegnamento ci resta una preziosa testimonianza nell'*Autobiografia* di Vico, che fu suo allievo nel 1684: «Uomo di acutissimo ingegno, scotista di setta ma zenonista nel fondo, da cui egli [Vico] sentiva molto piacere nell'intendere che le sostanze astratte avevano più di realtà che i modi del Balzo nominale; il che era presagio che egli a suo tempo si avesse a dilettere più di tutt'altre della platonica filosofia, alla quale delle scolastiche niuna più s'avvicina che la scotistica, e che egli poi avesse a ragionare, con altri sentimenti, che con gli alterati di Aristotele, i punti di Zenone, come egli ha fatto nella sua *Metafisica*» (ediz. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 7).

Per il Vico sedicenne le dottrine scotiste-zenoniste del padre Ricci segnano il suo personale punto di non ritorno dall'aristotelismo e di avvicinamento al platonismo, ma soprattutto lasciarono una traccia indelebile messa a frutto, un quarto di secolo più tardi, con la dottrina del *punto metafisico*, nel suo tentativo di fondazione metafisica del mondo naturale.

Dopo la censura il Ricci fu rimosso dall'incarico e relegato per tredici anni alla lettura di casi di coscienza; i tempi erano maturi per la battaglia antimoderna dell'Aletino e la repressione dell'Inquisizione.

ROBERTO MAZZOLA

ISAIAH BERLIN, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, a cura di H. Hardy, Milano, Adelphi, 1994, pp. 379.

Continuando la serie che alla fine degli anni settanta era stata titolata *Selected Writings*, questo volume raccoglie alcuni saggi di Isaiah Berlin non inseriti in precedenti raccolte. Dopo essere stato tradotto ormai nelle principali lingue europee e in America, esso viene presentato in un'elegante edizione italiana e si compone di otto lavori scritti in periodi diversi dell'attività berliniana (come quello su *L'unità dell'Europa e le sue vicissitudini* del 1959, mentre è inedito l'interessante contributo dedicato a Joseph De Maistre).

Questi «Capitoli della storia delle idee» cominciano con una ricostruzione biografica delle vicende intellettuali che hanno segnato la vita del filosofo di origine lituana (nato a Riga nel 1909 Berlin vive ormai da moltissimi anni in Inghilterra) e che esprimono i valori e i fini che sono alla base della sua visione del mondo e della vita (sugli aspetti della biografia berliniana cfr. I. BERLIN, *The*

filosofia e storia delle idee. Intervista autobiografica e filosofica, a cura di S. Lukes, Firenze, 1994). Partendo dall'influenza degli scrittori russi di metà Ottocento, interessati principalmente alla natura delle esperienze morali dell'uomo, e passando per le principali correnti filosofiche della tradizione occidentale, Berlin mette in luce il ruolo fondamentale giocato dai suoi tre autori e dei quali si è interessato più frequentemente: Machiavelli, Vico e Herder, accomunati da una comune prospettiva interpretativa. Il primo, infatti, gli ha insegnato «l'idea che non tutti i valori supremi perseguiti dall'umanità, ora e in passato, fossero necessariamente compatibili tra loro» (p. 28), per cui diventa insostenibile la tesi, basata sulla *philosophia perennis*, della non conflittualità tra fini veri. L'autore della *Scienza nuova*, poi, gli apre davanti agli occhi un nuovo scenario, quello della successione delle culture umane, dove però ciascuna conserva una propria visione della realtà e del mondo in cui vive, visione che si estrinseca nei costumi, nella lingua, nella religione, nelle istituzioni di un popolo. Ogni cultura umana, ogni assetto sociale che un popolo raggiunge, ha le proprie peculiari forme, fini, valori, le proprie visioni che cambiano di volta in volta e ognuna va compresa per quella che è in sé. Se con «Machiavelli si era delineata l'idea di due concezioni incompatibili; ora, con Vico, si delineavano delle società le cui culture prendono la loro forma in funzione di determinati valori: valori, e non già mezzi in vista di certi fini, bensì fini ultimi, fini in sé e per sé, che differivano tra loro» (p. 30). Infine Herder, il quale, a differenza di Vico, non considera la successione delle civiltà, ma confronta tra loro le culture nazionali di molti paesi e di molti periodi, sostenendo che ogni società ha il proprio, particolare centro di gravità, il suo proprio «stile di vita» (queste ultime considerazioni possono essere approfondite attraverso la lettura dell'ormai classico *Vico e Herder. Due studi sulla storia delle idee*; cfr. anche il recente *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, Roma, 1996).

Queste concezioni, nella prospettiva berliniana, non sono «relativistiche», in quanto, attraverso la funzione dell'immaginazione, si possono individuare i valori, gli ideali di un'altra cultura e si può accettare l'idea che altri esseri umani vivano in un mondo di riferimenti culturali diversi dal nostro, ma che non per questo cessano di esprimere anch'essi fini, valori ecc. Esse devono essere designate come «pluralistiche»: la loro idea centrale è che «sono molti e differenti i fini cui gli uomini possono aspirare restando pienamente razionali, pienamente uomini, capaci di comprendersi tra loro, di solidarizzare tra loro, di attingere luce l'uno dall'altro» (p. 31). Ciò non toglie nulla all'esistenza di un mondo di valori oggettivi, di fini «che gli uomini perseguono in assoluto», ma questa consapevolezza deve fare costantemente i conti con quei valori che sono propri di una determinata civiltà e che possono entrare in conflitto con quelli di altre. I conflitti tra i valori non sono risolvibili o ricomponibili in un'armonia ideale, in un tutto perfetto (nozione che va al di là della nostra possibilità di comprensione), per cui gli uomini sono «condannati a scegliere, e ogni scelta può comportare una perdita irreparabile» (p. 34).

Machiavelli, Vico, Herder (ai quali si aggiunge anche Herzen) insegnano l'impossibilità di pensare e di accettare un mondo ideale, uno sviluppo che tende a realizzare l'armonia ultima, in quanto i valori si scontrano tra di loro e spesso non possono convivere con altri. Si pone allora la domanda: «Che fare?», come scegliere tra le varie possibilità. L'unico modo per attenuare la potenzialità dei conflitti, data la loro inevitabilità, sta nel tentativo di raggiungere un equi-

librio, un compromesso, tra le opposte esigenze, che eviti situazioni estreme e disperate, fissando però delle priorità che, pur non essendo mai assolute, non vanno dimenticate: bisogna ricorrere ai *trade-offs*, vale a dire a «regole, valori, principi, [che] devono, in circostanze specifiche, sottostare a concessioni reciproche» (p. 39). La decisione stessa che l'uomo deve saper prendere è dettata dalle forme di vita della società nella quale vive, la quale ha alla base dei valori che fanno parte del patrimonio comune della maggioranza dell'umanità, valori che, anche se non universali, compongono un *minimum* senza il quale le società non potrebbero sopravvivere. Ritornano qui le parole di Kant: «Dal legno storto dell'umanità non si è mai cavata una cosa dritta», che sta a significare l'impossibilità di imporre all'uomo ideologie da accettare dogmaticamente. L'unica precondizione per l'esistenza di società moralmente accettabili è fare in modo di ridurre al minimo i conflitti promuovendo e conservando tra loro un delicato equilibrio.

La linea che qui si è cercato di mettere in luce rappresenta lo «spirito» che anima e percorre i saggi presentati nel volume. Con il riconoscimento di questi motivi, infatti, Berlin può spiegare «il declino delle idee utopistiche in Occidente», il rifiuto di una età dell'oro spostata nel passato o da preparare per il futuro, che dura fino al Settecento in Francia e che si basa sull'accettazione delle dottrine che presuppongono l'esistenza di verità universali, valide per tutti gli uomini. Si ripresentano, quindi, i motivi che già in precedenti lavori hanno condotto Berlin verso una resa dei conti con la cultura illuministica e con quelle teorie che ne avevano minato i principi. Prendendo le distanze dalla cultura «illuministica» lo studioso lituano può allora ricostruire i momenti principali che hanno segnato una reazione a questa concezione, i quali si presentano soprattutto in Germania, paese dove si presenta una situazione sociale e spirituale diversa dalle altre nazioni europee del tempo. Ritorna la centralità della figura di Herder, segnata da una sorte di «rancore nazionalistico», il quale fu il primo a dare una formulazione chiara all'autocoscienza culturale tedesca, riconoscendo appunto che ogni società, ogni popolo, possiede i propri ideali, il proprio modo di vivere. Proprio perché ciascuna società ha i propri orizzonti culturali nulla ci obbliga ad imitare modelli stranieri o a desiderare delle età mitiche. I rapporti tra gli uomini sono fondati sul riconoscimento dell'individualità, e lo stesso accade per le culture, le epoche storiche, le quali sono incommensurabili tra loro. Inoltre le componenti principali dei popoli non sono la razza, il colore, la religione, ma le caratteristiche legate al tempo, al luogo, alla cultura nella quale gli uomini vivono.

Da Herder parte la critica più forte all'idea di una società perfetta, idea che è intrinsecamente contraddittoria in quanto non possiamo avere tanti tipi di perfezione per quanti sono i tipi di cultura. Nel filosofo tedesco è, secondo Berlin, riscontrabile il primo serio attacco contro la nozione di utopia, che poi fu rinforzato dal movimento romantico tedesco, e soprattutto da Fichte, grazie al riconoscimento del ruolo della volontà, della funzione creativa dell'uomo. Il concetto centrale è appunto il riconoscere che i valori sono generati dalla mia cultura, o dalla mia nazione o dalla mia classe, per cui essi non sono universali e possono entrare in conflitto con quelli di altri. Il movimento romantico, con i suoi eroi satanici, prometeici, interpreta il mondo come il terreno di scontro di volontà, individuali o collettive, che sono in perenne conflitto tra loro. Hegel e Marx, invece, tentarono di ritornare ad uno schema storico razionale, ad un

processo ascensionale che porta l'uomo dalla barbarie all'organizzazione razionale. Anche per loro la storia è una vicenda di lotte ma alla fine queste saranno superate e risolte, perché se la storia è un dramma essa è destinata a trovare il proprio compimento armonioso.

Giungiamo così, seguendo l'itinerario dei saggi, e quasi inevitabilmente data l'esperta conoscenza di Berlin per questi temi, a *Giambattista Vico e la storia della cultura*, che si apre con un discorso più generale sul tentativo di individuare i diversi motivi per cui lo studio del proprio passato è uno dei principali interessi dell'uomo. Già qui Berlin offre un'ampia galleria di personaggi che si sono interrogati su questa questione: da Nietzsche a Leibniz, de Maistre, Machiavelli, Comte, Buckle. Ma l'analisi berliniana si fa più stringente riguardo i temi proposti dagli illuministi francesi (Voltaire, Montesquieu) e il significato della nozione di cultura. La quale, per molto tempo, restò collegata all'idea di un progresso che può solo essere interrotto, ma mai distrutto, e che si avvicina sempre più alla vittoria finale della ragione. Questo pensiero, che ha dominato a lungo in Occidente, venne messo in dubbio soprattutto dai giuristi e dagli storici, e il più illustre esponente di questo orientamento critico è stato però Herder, che celebrò l'unicità delle culture nazionali, insistendo soprattutto sulla diversità dei criteri da applicare per comprenderle e giudicarle. Questo stesso orientamento, aperto alla varietà delle vie di sviluppo delle civiltà, in Europa e in Asia, animò anche la scuola tedesca del diritto, contraria alle idee di una razionalità atemporale, all'asserzione di una validità universale, e interessata proprio alla ricca diversità delle istituzioni umane e alle profonde differenze di mentalità e di esperienze. Vico fu però l'antesignano della penetrazione immaginativa della storia e del concetto moderno di cultura, di «pluralismo culturale», secondo il quale «ogni cultura autentica ha la sua propria peculiare visione, la propria scala di valori che nel corso dello sviluppo è soppiantata da altre visioni e nuovi valori, ma mai interamente» (p. 96). Sul noto libro di I. BERLIN, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, 1976, cfr. la recensione di E. Nuzzo su questo «Bollettino» VII (1977), pp. 193-198). A differenza di relativisti come Spengler e Westermarck, Vico non ritiene che gli uomini siano ermeticamente chiusi e isolati nella loro epoca, senza alcuna possibilità di comprendere altre società e altre epoche, in quanto «la convinzione più profonda di Vico è che ciò che esseri umani hanno fatto, altri uomini possano comprenderlo» (p. 96). Attraverso un adeguato sforzo di immaginazione l'uomo può quindi comprendere il mondo e interpretare anche come esso poteva apparire agli occhi di altri uomini (così che il metodo vichiano, secondo Berlin, è assai vicino a quello dei moderni antropologi sociali).

In questa prospettiva la *Scienza nuova* è una penetrazione immaginativa, essa si basa sul concetto centrale di *fantasia*, che è indispensabile alla concezione vichiana della conoscenza storica. Il centro del suo interesse non è mai per il mero dato storico, per l'esperienza degli individui, ma per il suo significato, per l'esperienza di intere società. Vico intende analizzare proprio questa «autoconsapevolezza collettiva», che gli apre la porta alla comprensione della storia della cultura mediante la decodificazione dei miti, delle cerimonie, delle leggi, delle immagini artistiche. In questo senso, il filosofo napoletano può essere considerato il padre dell'antropologia storica, il precursore dimenticato della scuola storica tedesca, il primo avversario del diritto naturale, dell'autorità atemporale.

In epoca moderna i critici di Vico hanno sottolineato che la sua dottrina dei

«verum ipsum factum» è insufficiente per la scoperta e l'analisi delle culture, tuttavia nonostante le numerose e spesso fondate critiche Berlin rileva come qualcosa d'importante ancora oggi sopravvive delle pretese vichiane: vale a dire la facoltà che Vico chiama «fantasia» la quale, anche se non deve impedirci di avvertire la necessità della verifica, gioca un ruolo essenziale. Senza fantasia, infatti, il passato resta morto. Per Berlin, tuttavia, il corollario vichiano più interessante per la ricostruzione del passato è quello del pluralismo culturale, «ovvero il panorama di una molteplicità e varietà di culture caratterizzate da modi di vivere, ideali e valori differenti, e talora incompatibili» (p. 103). Quest'idea implica l'utopicità e incoerenza dell'ideale di una società perfetta, in quanto ogni cultura esprime caratteri differenti che non possono combinarsi insieme e non costituiscono un unico cammino verso un'unica meta universale. Questa concezione trova la sua piena espressione nella *Scienza nuova* laddove si tratta di Omero. In contrasto con le idee estetiche del suo tempo e con i temi che erano alla base della famosa *querelle des anciens et des modernes*, Vico mette in luce come non sia possibile «correggere» Omero e gli ideali e i valori che egli celebra, come non sia possibile commisurare e paragonare la nostra epoca a quelle passate. I prodotti che ogni cultura crea appartengono solo ad essa e quando essa scompare nulla può più restituirci i suoi trionfi e i suoi vizi. Da ciò consegue che la nozione di una società perfetta in cui tutte le culture si fondono armoniosamente è priva di senso, in quanto una virtù può rivelarsi incompatibile con un'altra.

Vico, quindi, nega la possibilità «di un'armonizzazione di tutte le cose migliori in un mondo ideale» (p. 106), e nega che si possa giudicare le conquiste di un'epoca applicando ad esse un unico criterio assoluto, in quanto questo metodo non solo è antistorico e anacronistico, ma poggia sul postulato dell'esistenza di valori atemporali, i valori ideali di un mondo ideale, mentre alcuni prodotti umani sono spesso connessi ad una cultura della quale condanniamo alcuni aspetti. In questa connotazione antiutopistica della parte della *Scienza nuova* dedicata a Omero Berlin trova motivi validi ancora nel nostro presente.

Vico ed Herder ritornano poi nel saggio *Sul relativismo nel pensiero del Settecento*, dove vengono definiti padri dello storicismo moderno, negatori della possibilità di stabilire la verità ultima delle cose umane. Entrambi sono distanti da una concezione relativistica in quanto, come già si è detto precedentemente, per Vico ciascuno stadio storico delle culture racchiude i propri valori autonomi, la propria visione del mondo, e ciascuno di essi è una fase in un piano provvidenziale governato dall'intendimento divino. La ripresa di questi temi serve qui a Berlin per stabilire che è sbagliato considerare la concezione vichiana ed herderiana dell'autonomia culturale delle diverse società e dell'incommensurabilità dei rispettivi sistemi di valore come una forma di relativismo. Infatti non è più possibile accettare l'assunto che Vico ed Herder fossero dei relativisti, «ossia non già semplicemente degli storicisti convinti che il pensiero e l'azione degli uomini siano pienamente intelleggibili soltanto in rapporto al loro contesto storico, bensì sostenitori di una teoria dell'ideologia secondo la quale le idee e gli atteggiamenti degli individui e dei gruppi sono ineluttabilmente determinati da mutevoli fattori condizionanti» (p. 120). Questa interpretazione è largamente superata, in quanto il vero relativismo ha origine da altre fonti, dall'irrazionalismo romantico tedesco, dalla metafisica di Schopenhauer e di Nietzsche, dalle scuole di antropologia sociale, dalle dottrine di Sumner e di Westermarck, e soprattutto

to dall'influenza di pensatori non relativisti come Marx e Freud. Il relativismo è per Berlin sconosciuto al XVIII secolo, così come non ve ne è traccia nei principali storici della prima metà dell'800, né in pensatori reazionari come Hamann, Burke e de Maistre. Ritornando a Vico e Herder, dunque, Berlin mette in luce come «essi ci invitano piuttosto a posare lo sguardo su società differenti dalla nostra, i cui valori ultimi siamo in grado di percepire come scopi vitali perfettamente comprensibili di uomini che sono, è vero, diversi da noi, ma sono pur sempre esseri umani, *semblables*, nella cui condizione noi possiamo – mediante un grande sforzo che ci si chiede di compiere – aprirci una via, "entrare", per usare la parola di Vico» (p. 123). La dottrina vichiana e quella herderiana, piuttosto, sono pluralistiche, non relativistiche, tengono conto della varietà degli scopi dell'umanità, della loro incompatibilità, in quanto la pluralità dei valori, anche se essi non sono gerarchicamente strutturati, comporta la possibilità di conflitti tra loro. Il relativismo, invece, si oppone al pluralismo (teoria che precede lo storicismo del XVIII secolo), non fa riferimento ad un orizzonte oggettivo di valori, ma è una dottrina secondo la quale il giudizio è espressione di un atteggiamento psicologico, senza alcun correlato oggettivo che ne determina la falsità o la verità. Secondo Berlin, per Vico e Herder i valori di ciascuna cultura sono fatti oggettivi, mentre alcune forme di relativismo culturale hanno sostenuto che non si può comprendere di che cosa sono vissute le altre società, ma se ne può descrivere soltanto il comportamento, rendendo in questo modo difficile l'idea stessa di una storia della civiltà.

In conclusione, l'immagine berliniana del filosofo napoletano conferma chiaramente la lettura di un Vico che va verso lo *Historismus*, ma cerca anche di dare un contributo ad un'interpretazione in chiave contemporanea di quelle tematiche aprendosi, quindi, con forza al problema politico del presente.

MAURIZIO MARTIRANO

FRANCESCO LOMONACO, *Discorsi letterari e filosofici e altri scritti*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, Morano, 1992, pp. 486.

Quel che viene subito da notare in questa edizione di scritti tra i più significativi di Francesco Lomonaco, è l'esauriente quadro storiografico-critico in cui l'intelligente curatore, abbastanza informato di tutta la vasta letteratura d'epoca, riesce a prospettare una convincente linea interpretativa dell'Autore solitamente poco studiato ed inteso, o frettolosamente rigettato, al meglio, in qualche fronte di «settatori materialisti» o sensisti italo-meridionali. La scelta degli scritti presenti in questa edizione critica non poteva che essere la più opportuna; e difatti, i *Discorsi* e taluni dei «medaglioni» delle *Vite di eccellenti italiani* non fanno per nulla rimpiangere l'assenza di qualche altra opera quale il notissimo *Rapporto al cittadino Carnot* (1800) o la *Analisi della sensibilità* (1801) che pure hanno contribuito, su piani diversi, a dare una qualche fama del nostro Autore.

Preoccupazione fondamentale del curatore è di dare dimensioni accettabili e documentatamente ragionevoli ad una «originale rappresentatività» di Francesco Lomonaco all'interno di una prospettiva dinamica che tende a cogliere il diverso disporsi ed incidere di essenziali componenti quali il vichismo, la tradizione illuministica da Genovesi a Pagano, la idéologie, nella situazione culturale italia-

na ed europea del primo Ottocento che va muovendosi verso ancora altri obiettivi. Il Lomonaco «filosofo» è quello che giustamente si vuole fare emergere e capire, fuori dagli appiattimenti di cui, come altri, ha sofferto, ricostruito in molti di quei passaggi di pensiero che possono fornire la misura non di una acquiescenza teorica ma di una reattività intellettuale agli stimoli che, anche sotto segni contraddittori, vengono da più parti. Tutti gli studi che finora si sono occupati del Lomonaco e che il curatore passa in rassegna con molta cura, in realtà appaiono sommari quando si tratta di determinare un apporto specifico dato a quel grande problema di una «scienza dell'uomo» capace di circoscrivere l'orizzonte proprio entro cui non una astratta essenza bensì una concreta forma è quella che conferisce visibilità al soggetto umano in quanto essere storico.

Ovviamente, la partecipazione al dibattito su di un così grande problema, rilevante sia sul piano politico che su quello etico, porta ad escludere una «solitudine» del Lomonaco «filosofo», a meno che non si voglia impoverire o del tutto deformare la sua biografia intellettuale: «E questo non solo perché egli — come tenterò di dimostrare da qui ad un momento — seppe intendere criticamente il filosofo della *Scienza nuova*, riprendendone temi e problemi di grande rilievo per la sua riflessione, ma anche perché il Vico lomonachiano resta tutt'altro che sordo agli echi della cultura tardo illuministica europea, aiutando, invece, a trovare la chiave di comprensione unitaria dell'opera del lucano, a riconoscere in essa l'intima connessione di filosofia e storiografia» (p. 17). Questa «dimostrazione», di grande difficoltà, è magari una alta intenzione più dichiarata che fino in fondo effettuata, e ciò per una penetrazione di Vico che ha comunque una soglia invalicabile, e tuttavia costituisce la parte di maggiore impegno per il curatore il quale non risparmia annotazioni e confronti circa le vie che l'Autore dei *Discorsi* intraprende per dare fondamento certo alla riflessione sulla storia.

Quel che maggiormente attira l'attenzione del lettore degli scritti di Francesco Lomonaco è la modalità con cui certi temi, tutti necessari a definire l'orizzonte culturale d'insieme in cui si va orientando il suo pensiero, vengono filtrati, ritrovandosi quali punti di appoggio del più generale disegno di una «scienza dell'uomo». Si tratta, come è stato per altri, e basti indicare Salfi, di dare corpo ad una «ragione» della «istoria», di approfondirne tutti gli elementi, di «certezza», di «utilità», di «verità», di «perfetibilità», di «civiltà», in rapporto al concreto agire umano, evitando di oltrepassare il piano di una positiva veduta antropologica verso astratte proposizioni metafisiche. Occorre dire che il nostro Autore, e chi ce ne suggerisce un valido filo conduttore di analisi critica, è abbastanza consapevole di tutto quanto la vicenda culturale è riuscita a smuovere con l'illuminismo, fino alle sue ultime espressioni, e con Vico: si sono aperte grandi possibilità di accogliere in una dimensione etico-politica i «fatti» umani disseminati lungo l'arco del tempo, di non smarrirsi e, increduli, abbandonare a se stessi origine e sviluppi, o, di estrapolare una verità coincidente con le sole esigenze della ragione.

A quali considerazioni può sollecitare l'osservazione del corso della storia umana? Per Francesco Lomonaco non serve, come dichiara nel *Discorso Augurale* (1806), «indagar l'origine dei popoli, la nascita delle primitive arti, la formazione delle lingue», egli lascia «questa cura agli antiquari, agli eruditi, a' filologi, ed a quegli scrittori i quali come Erodoto son più vaghi di favole che di verità»; né intende «avvolgersi» nella cronologia, occuparsi di genealogie e di ragguagli, né trattare la storia «qual immenso ricettacolo di fatti valevoli ad

esercitar la memoria», imitando così gli «empirici». Vuole invece considerare questa «disciplina» «qual mezzo necessario per indagar le cagioni, dedurre le conseguenze, stabilire i rapporti del vizio e della virtù, della prudenza e dell'imprudenza, sia politica, sia militare. Così i fatti che giacciono scuri, tronchi, slogati nell'ampia sfera de' secoli, appariranno luminosi, uniti, e posti a' luoghi loro. Così il senso comune dell'uman genere sarà il criterio della verità morale; sul qual criterio concorda la sapienza pratica de' legislatori e la teoretica dei filosofi» (p. 95). Chi rifletta su queste ultime affermazioni, in cui è tutta operante la lezione vichiana, correggerà certamente la sorpresa che destano le prime, le quali sembrano non tener conto dell'apporto fondamentale della filologia, della cronologia, del «metodo» dei «ragguagli», delle «genealogie», ed andrà alla ricerca di come il lucano ha accolto, ha inteso ed ha saputo svolgere in tutta la sua portata il principio del «verum-factum». In realtà, non c'è da restare delusi, ha ragione lo studioso di Francesco Lomonaco, a tener fermi i vari motivi che concorrono a dare una impronta «sperimentale», «pratica», «razionale» a quell'ordinamento di fatti la cui concatenazione reca con sé tutto il valore dell'esperienza umana. Ma soprattutto, oltre quello che proviene da Genovesi, oltre le tracce che lascia Pagano, oltre le complicità con il sensismo di Condillac o gli apporti correttivi che vengono da Cabanis e dagli «idéologues», rimane come vero problema quella confluenza verso la sponda vichiana di quei vari filoni che stentano a stemperarsi definitivamente per lasciare il posto ad una idea-guida oramai capace di fare spazio ad un rinnovato senso storico delle umane attività.

Nei *Discorsi letterari e filosofici* (1809), se pure non tutta la materia di cui trattano raggiunge un medesimo livello di perspicuità, non mancano assunti carichi di un senso vichiano della realtà, come nel caso in cui, nel cap. I, si discute della «progressione» temporale delle umane idee, del «vero reale» e del «vero ideale», del rapporto tra «l'ordine delle cose» e «l'ordine delle idee», della «ragione del tempo», osservabile in più sfere di attività, con qualche momento in cui ci si appella alla «convenienza» di un «intervallo tra il reale e l'ideale» e si rifiuta la «ragione universale», il che potrebbe risultare contrastante con l'intento che si persegue. Tra i diciannove capitoli dei *Discorsi* ve ne sono ancora molti altri che danno conferma di una acquisita veduta nella quale è prevalente la concretezza storica, o, si potrebbe anche dire, l'aspetto di fattualità della valutazione dell'operare umano: si discuta di principi che regolano la morale o dei fondamenti di una scienza dell'uomo in cui si fondono psicologia, politica e morale (cap. XIII, p. 276), la quale ha come fine soprattutto i «bisogni morali», e, in ultimo, ci fa conoscere «le pruove de' fatti», ci somministra «le regole della probabilità con sottrarci al giogo dell'autorità, delle passioni dominanti, e de' principi assurdi», stabilisce «i necessari rapporti tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e l'universo», erge «un muro di separazione tra il reale e il possibile, tra il possibile e il chimerico» (p. 288). E tuttavia resta insuperabile per Lomonaco la impossibilità per l'uomo di giudicare, di «internarsi nei veri rapporti delle cose», di superare la condizione «fenomenale» che sembra propria di tutta la nostra scienza, essendo la ragione, come vuole Bayle, troppo debole, costituendo essa un «principio di distruzione, non di edificazione», valida a formare dubbi: posizione di scetticismo, questa, che porta il nostro autore ad apprezzare un approccio discreto e prudente al mondo umano ed a tutte le opinioni che sono fiorite e fioriscono attorno ad esso. Resta inalterata la fiducia nella storia e soprattutto nel modo in cui la trattarono gli antichi i

quali appunto rispetto ai moderni seppero non soggiacere a «stravaganze», non essere vittime di astratti raziocini, non essere ipotetici bensì «sperimentali», seppero insomma attenersi ai particolari riuscendo così a penetrare nei profondi «archivi» dove è riposta la ragione vera della vicenda degli individui e dei popoli.

Ma se ci stiamo soffermando su questo versante soltanto delle analisi del Lomonaco, ciò non vuol dire che sono assenti altri aspetti o penetranti osservazioni o felici dettami del senso comune o annotazioni culturali spesso di rilevante spessore, i quali denotano più che la tendenza ad una sistematica delle idee, il gusto di una rappresentazione variegata delle cose, il bisogno di aderire spontaneamente ai fatti e ricavarne indicazioni utili. Certo, è innegabile il filo conduttore di un pensiero consapevole di quanto sia impervia la via che conduce alla conoscenza dell'uomo nella intersezione di tutti i momenti, fisico, storico, morale, in cui egli si esprime, vive ed agisce. Ed è appunto qui che è dato intravedere quel che viene a costituire la «filosofia» di Francesco Lomonaco nei suoi punti fondamentali di appoggio ma anche nei suoi gradi di convinta e convincente assimilazione da uno stratificato tessuto di idee, tra le quali, certo, spiccano, quelle vichiane, benché l'Autore della *Scienza nuova* sia «costretto a parlare in gergo come gli oracoli», a cagione dei «ristretti» tempi che attraversa la filosofia, e ciò per come è detto nelle *Vite di eccellenti italiani* (1802-1803) (p. 409).

Proprio in queste *Vite*, dove il criterio di «eccellenza» è fatto consistere in «una qualche potenza vivificativa» che fa sì che alcuni sappiano pensare «altamente» e «profondamente» (*Vita di Dante Alighieri*, p. 390), l'Autore raggiunge momenti di efficace penetrazione della vicenda umana, nel suo intrecciarsi con quella civile e politica, di «eccellenti italiani» quali appunto Dante, Machiavelli, Gravina, Vico, Beccaria, Filangieri. Ovviamente, se è di grande interesse ripercorrere con il Lomonaco tutte le circostanze che diedero incentivi e stimolarono la riflessione e l'impegno etico-politico di quei filosofi e legislatori, un rilievo particolare hanno le pagine dedicate a Vico, in quanto in queste si ripone, e non a torto, una fonte primaria alla quale il nostro Autore può attingere se non altro un grande modello di investigazione della verità storica. Sarebbe tuttavia eccessivo aspettarsi dalle considerazioni riservate a Vico un piano di lettura in cui risultino sciolti tutti i nodi interni alla complessa intelaiatura di pensiero del filosofo napoletano. Non è da credere però che la mancanza di una più adeguata e conforme penetrazione dell'insieme dei criteri ispiratori della riflessione del Vico, dia luogo in Lomonaco ad un quadro di maniera, estrinseco e sordo alle istanze innovative; tutt'altro, poiché quel che fu il merito di Vico nei tempi suoi è in gran parte presente al nostro autore desideroso di trarne alimento per il suo disegno di una «scienza dell'uomo» che arrivi a convertirsi in antropologia. Resta da vedere in che senso possano effettivamente addebitarsi a Vico alcuni «errori» rilevati dal Lomonaco: «di mescolare in un argomento scientifico la teologia con la filosofia» (p. 434); di «aver aderito a Platone» (p. 437); «di essersi troppo invescato le ali dell'ingegno nella filologia, in modo che ricavar voleva tutta la scienza delle cose (dalle) radici delle parole. Il valentuomo non attenevasi a quella sentenza, che la originaria significazione delle voci mena alla dottrina dell'antichità, ma non alla genuina conoscenza del vero, e alla scoperta di nuovi rapporti di cose; che formar può l'antiquario, ma il filosofo assai di rado» (*ibid.*).

Sono rilievi indubbiamente limitativi della comprensione della «oscura metafisica», vichiana, ma è inequivocabile il riconoscimento del grande ruolo di

spinta che il vichismo ha esercitato, e Lomonaco non a caso pensa a personaggi come Montesquieu, Pagano e tutti coloro che «profondandosi nella meditazione della scienza nuova» non possono non desumerne «nuovi sistemi». Insomma, pur tra vari limiti, il «fondo vichiano» del pensiero di Lomonaco, specie se colto in un ordine proporzionato di grandezza, non va ritenuto inverosimile, quando anche la vichiana «storia ideal eterna» sembri non armonizzare troppo con un antropologismo «di matrice sensistica prima e ideologica poi». Si può concordare in pieno col giudizio complessivo del curatore del volume: «Contrassegnata da una posizione rigidamente antimetafisica ed antirazionalistica, la 'filosofia' lomonachiana si iscrive in una coscienza metodologicamente educata dal magistero paganiano all'empirismo, all'interpretazione scientifica dei fenomeni storici e morali che la conoscenza di Vico può avallare o confermare, ma mai contribuire a complicare nelle radici teoretiche e speculative. Sotto la forte valenza illuministico-ideologica (Pagano-Cabanis), la riflessione del pensatore lucano si regge sull'equilibrio di *esperienza e ragione* che ne manifesta la forza etico-politica ed insieme probabilmente anche l'incertezza teoretica, la debolezza proprio dal punto di vista più originale, quello filosofico» (*Introduzione*, p. 51).

Che dire in ultimo dei criteri seguiti da Fabrizio Lomonaco in questa edizione di scritti dell'Autore lucano? Per prima cosa, noteremo, tra «introduzione», «bibliografia» e «nota ai testi», un accurato modo di procedere che risponde in pieno ad una impostazione critica e filologicamente seria che rende attendibile ogni discussione tanto della collocazione storica quanto dell'intendimento teorico di Francesco Lomonaco. Ma non ci deve inoltre sfuggire che, in ragione dei migliori testi lomonachiani scelti per questo volume, diviene possibile fare emergere una «filosofia», in qualche modo anche originale, che altrimenti si confonderebbe in un prodotto di scuola, in un «crocevia» insomma di tendenze ed orientamenti appena passati al vaglio di un articolato ripensamento teorico.

FRANCO CRISPINI

ENRICO NUZZO, *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno*, Napoli, Edizioni del Sole, 1992, vol. X, t. 3, pp. 19-127.

Nel ricostruire l'itinerario lungo il quale si è articolata la riflessione storiografica intorno alla questione della tradizione filosofica meridionale, l'A., preliminarmente, ne traccia una sorta di «via negativa», delineando i confini entro i quali il contributo intende muoversi, e chiarendo ciò che esso non è e non vuole essere. Innanzitutto il saggio di Nuzzo non è «una storia, una narrazione sistematica, de 'la tradizione filosofica meridionale', la quale... in senso proprio non esiste» (p. 19), né tanto meno è una storia de «le tradizioni filosofiche», ossia della cultura filosofica del Mezzogiorno italiano. Si tratta piuttosto di una «storia della trattazione... del tema della 'tradizione filosofica meridionale'» ricostruita attraverso «le principali autorappresentazioni o rappresentazioni» che ne sono state date, «entro e fuori di essa, dal XVII secolo fino ancora ai nostri giorni» (*ivi*). La connotazione dichiaratamente storiografica non esclude, però, un taglio di tipo teorico. Al contrario, l'A. è animato da una profonda quanto chiaramente espressa intenzione interpretativa, secondo la quale la cultura meridionale, dai suoi inizi fino al pieno Ottocento e nel Novecento,

non è attraversata da una tradizione filosofica unitaria (così come non esiste una «tradizione filosofica nazionale»), ma piuttosto sono individuabili «diverse, numerose, tradizioni filosofiche», che hanno avuto una durata e un'incidenza meridionale o dell'illuminismo o dell'hegelismo napoletano, oppure che sono state «più ristrette e determinate» (come la tradizione 'telesiana', 'dellaportiana', del 'galileismo napoletano', del vichismo e dell'«eclettismo» nella cultura meridionale del primo Ottocento) (p. 20). Consapevole dei diversi punti di vista dai quali è possibile affrontare questa questione, l'A. dichiara che il suo contributo vuole «provvedere alla ricostruzione narrativa della storia delle diverse 'tradizioni filosofiche meridionali', o, a maggior ragione, della 'cultura filosofica meridionale'». Partendo da questo presupposto, nella ricerca intorno alla tradizione filosofica meridionale sono individuabili almeno tre linee di interesse di natura metodologica e storiografica, strettamente collegate agli intenti di questo saggio. La prima «risiede nella serie di gravosi problemi di metodo» che attengono a tale tema, consegnati però ad «una presentazione 'genetica'» della problematica in oggetto. La seconda sta «nel fatto che il contenuto e la rappresentazione di tale tradizione» sono assai spesso riscontrabili anche al di fuori dei complessi tracciati della cultura filosofica napoletana, per cui, «provare a ripercorrere tale cultura sotto la forma delle rappresentazioni unitarie di sé che essa si è data, o che di essa sono state date, può significare già cominciare a rileggerla da un punto di osservazione piuttosto inedito e contribuire ad una sua migliore conoscenza» (p. 21). Questa prospettiva mette capo al complesso compito di individuare precisi modelli teorici e linguistici ai quali è possibile riferirsi, e che l'A. distingue in quattro tipi: quello «tradizionalistico», o «italico», quello «psicologico» e/o «antropologico», quello «speculativo» o «idealistico», quello «sociologico» e/o «politico». Una terza linea di interesse — che chiarisce pure la principale finalità del lavoro in oggetto — è quella di tracciare «un quadro problematico aggiornato del dibattito storiografico degli ultimi decenni sulle 'tradizioni', o i 'caratteri', della cultura filosofica del Mezzogiorno d'Italia», essendo emersa l'esigenza di sistemare questa questione in più larghi ambiti interpretativi «ali da investire l'eventuale problematica identificazione di ingenti, anche se non univoche, 'tradizioni' proprie della cultura filosofica meridionale» (p. 22).

Nel quadro di riferimento qui accennato il lavoro viene articolandosi in due parti. La prima «ricostruisce stringatamente la traiettoria delle rappresentazioni della 'tradizione', o della 'cultura' filosofica meridionale dall'età che precede Vico fino alla 'crisi dell'idealismo' (e del suo modello di storiografia filosofica), ed è preceduta dalla definizione dei principali 'modelli' concettuali e/o metodologici che è parso fossero dietro tali rappresentazioni». La seconda vuole tentare «una ricostruzione sintetica del dibattito storiografico prodottosi negli ultimi decenni sulla cultura filosofica meridionale puntando ad evidenziare quelle proposte interpretative di assieme che abbiano provato a rileggerla individuando in essa... almeno talune ampie e profonde 'tradizioni' teoriche o problematiche» (p. 23). In questo modo l'obiettivo principale del contributo è quello di riuscire a far emergere, attraverso periodizzazioni e ricostruzioni storiografiche (più precisamente dal XV o XVI secolo fino alla metà del XVII; da questo alla fine del XVIII secolo; e da ultimo l'intero arco otto-novecentesco), una «mappa essenziale, provvisoria quanto sintetica, delle tradizioni della cultura filosofica meridionale», che si fonda sull'identificazione di un «carattere»

tematico preciso, vale a dire il riconoscimento della «vocazione pratica» problematicamente individuabile nella filosofia napoletana, e al quale si richiama la storiografia filosofica più avvertita. Sono questi i motivi ispiratori del complesso lavoro dell'A., che riesce a percorrere, in maniera assai efficace, i difficili sentieri del cammino seguito dalla filosofia nel Mezzogiorno d'Italia.

Il tentativo di tracciare la traiettoria della tradizione filosofica napoletana parte dalla delineazione dei modelli che ad essa sottendono. Il primo, noto come «italico» (l'A. propone piuttosto «tradizionalista»), «fa riferimento alla dottrina di un'antichissima sapienza italica» che si sarebbe sviluppata nella Magna Grecia e che poi sarebbe stata tramandata, o ripresa, in particolare nella tradizione intellettuale meridionale. Questo modello è sottoposto a numerose varianti relative alle diverse modalità di impiego della sua funzione di «mito storico», sia per quanto riguarda affermazioni di «patriottismo» (culturale e/o politico) della nazione napoletana o di quella italiana, sia di rivendicazione di tradizioni a difesa della «libertas philosophandi», sia di polemica anticeutralistica verso il «modello romano». Il secondo, estremamente marginale nel corso di questa trattazione, è quello «antropologico-psicologico», che tende a ricondurre la tradizione filosofica meridionale a tratti, caratteri, di tipo antropologico e psicologico come genio, ingegno, razza riconducibile o alla tradizione ippocratico-aristotelica o a quella positivista. Il terzo è quello «idealistico», di tipo speculativo, caratterizzato, come per es. nella versione di Gentile, dall'«ossessione» di una tradizione filosofica nazionale che si traduce però nel riconoscimento di tradizioni regionali, mentre in Croce è segnato dallo studio di una «tradizione», o di «tradizioni» filosofiche nel Mezzogiorno, «sia pure ancora entro la subordinazione ultima della cultura alla filosofia». Infine vi è un modello «socio-politico» atto a illustrare e spiegare la «tradizione» qui in oggetto e «che tende a reperire in fenomeni di tipo sociale e/o politico le cause o le condizioni concomitanti dei tratti originali di tale tradizione intellettuale». Esso comporta la messa in campo di rapporti quale quello di cultura e società, intellettuali e potere, che trovano nell'Accademia di Medinacoeli, nell'Illuminismo napoletano e in Cuoco i suoi referenti principali.

Attraverso una rapida ed essenziale ricostruzione delle diverse versioni del «modello italico» nelle formulazioni di Genovesi, Cuoco, Spaventa, Gioberti, De Sanctis, l'A., dopo essere passato per il positivismo di Ardigò, discute le posizioni assunte dall'idealismo. Infatti, al compito di pervenire ad una rappresentazione unitaria adeguata della cultura filosofica meridionale, in base tanto al suo impianto teorico e metodico, quanto al quadro del problematico rapporto tra filosofia e storia, lavorarono soprattutto Gentile e Croce, i continuatori della migliore «tradizione filosofica meridionale», e dell'hegelismo napoletano in particolare. Essi avanzarono la proposta circa i nessi tra filosofia e cultura e le loro rispettive storie, affrontando la questione di una «tradizione filosofica nazionale» e di quelle «regionali». Fu Gentile, però, secondo l'A., a sentire più vicino a sé questo problema, in quanto per lui la storia empirica delle tradizioni culturali tende a separarsi da quella speculativa delle tradizioni filosofiche (e quindi anche da quella italiana). Il tentativo di studiare la filosofia partendo dalla cultura porta, dunque, al paradosso che non si possa effettivamente dare una storia delle tradizioni filosofiche (e quindi anche di quella italiana), mentre più agevole e fruttuosa risulta quella delle tradizioni culturali. Va messa in luce, dunque, la particolare prospettiva che l'A. assume rispetto alle posizioni gentiliane e crociane;

infatti, proprio gli autori maggiormente determinati dal compito di ripensare e ridefinire una «tradizione nazionale», giungono a prospettive interpretative efficaci «sul terreno delle 'tradizioni culturali', quando non 'filosofiche', delle 'nazioni minori'» (p. 44). L'allargamento dell'indagine alla storia della cultura, il tentativo di studiare la filosofia a partire innanzitutto dalla «cultura», in Gentile e Croce porta all'impossibilità di individuare una tradizione filosofica unitaria.

Di particolare interesse per il tema dell'impovertimento della «tradizione filosofica italiana» è anche il discorso sugli spazi «vuoti» che caratterizzano la tradizione nazionale. Gentile espresse manifestamente il suo dissenso dalla ricostruzione spaventiana della storia della filosofia proprio nel ritenere che la ragione del «vuoto» nella filosofia italiana tra Campanella e Vico, e poi tra Vico e Galluppi - vuoto colmabile solo con la storia della filosofia europea - sia da cercare nella mancanza di libertà degli italiani (oppressi ancora dalla Chiesa), imputando in questo modo allo spirito italiano una debolezza strutturale speculativa ed etica, in quanto non aveva saputo resistere all'oppressione intellettuale. Sul piano della cultura, quindi, la tradizione nazionale avrebbe così oscillato, secondo Gentile, tra i due poli delle «onorate tradizioni scolastiche» e delle «celebrate novità oltremontane» di impronta intellettualisticamente scientifica. «Insomma - aggiunge l'A. - la 'tradizione filosofica' cara agli idealisti, ad essi conducente, si era rivelata una tradizione alquanto minoritaria, e non a caso - come si è visto - composta da voci 'solitarie' (e anzi fin nel suo intimo soggiacente in qualche modo alla presa dell'avversario), fino alle sue effettive affermazioni primo-ottocentesche e alla rinascita sua nella durissima e vittoriosa lotta impegnata contro il positivismo» (p. 45).

Croce, a sua volta, si sbarazzò del problema di una tradizione filosofica nazionale, mettendo al centro della sua considerazione il tema del rapporto tra «filosofia» e «storia» e dei nessi e delle distinzioni tra la dimensione universale della filosofia e quella delle altre attività dello spirito. A partire da questo orizzonte problematico pose anche la distinzione tra «filosofia» e «cultura», dove la dimensione universale del pensiero non può essere racchiusa né negli steccati nazionali né nei limiti della «cultura». Croce, inoltre, mise in luce l'impossibilità di studiare in termini «nazionali» la storia italiana preunitaria, aprendosi così alle storie delle culture «regionali» e delle loro tradizioni intellettuali, per le quali nasceva il problema del loro carattere «nazionale». Da qui l'A. comincia un interessante discorso sull'analisi crociana della storia del Regno di Napoli e della tradizione meridionale, in particolare della «cultura» viva, dove cioè «il pensiero sa farsi fonte di ispirazione per l'opera nella 'vita pratica', e costituirsi quindi in 'tradizione politica'» (p. 47). Seguendo questa linea Croce può allora affermare che nel Settecento si impone una nuova cultura che costituisce una «tradizione», culturale e politica, nella quale agiscono due «tradizioni» di pensiero filosofico: «il moto intellettuale suscitato nel secondo Seicento dal cartesianesimo e quello illuministico meridionale». Per Croce la storia della cultura meridionale o è caratterizzata da un discorso sui «vuoti», sulle debolezze, sui grandi filosofi solitari, emblematicamente rappresentati da Giambattista Vico (dunque una filosofia grande ma solitaria, non una vera cultura); oppure è intesa come una filosofia specularmente «debole», ma capace di farsi «cultura viva», come dimostrerebbero i martiri della Repubblica napoletana del '99. In sostanza Croce, pur riprendendo l'impostazione spaventiana, la rinnovava liberandola tanto dal fervore «nazionalistico» che dallo speculativismo, e aprendola - grazie ad

una profonda rimeditazione della storia della cultura – alle diverse e meno frequentate «tradizioni» meridionali. Certo non si può negare che la lezione di Spaventa incida in maniera ancora determinante sulle posizioni crociane (come conferma la difficile soluzione del problema del rapporto tra «filosofia» e «cultura», in quanto la prima conserva, ai fini della «vita pratica» degli uomini, l'elemento religioso, morale che la seconda non può avere), tuttavia pare che all'A. interessi piuttosto mettere in luce come le prospettive crociana e gentiliana nel senso fin qui chiarito rivelino un esito nella sostanza più vicino a quello da cui muove il saggio, vale a dire l'impossibilità della individuazione di una tradizione unitaria nella storia della cultura meridionale e la sua «vocazione pratica». Se, infatti, nei giudizi crociani sulla *Scienza nuova* si ritrovano le note affermazioni sul capolavoro vichiano come esempio unico nella storia del pensiero, avulso dal proprio contesto storico e politicamente del tutto ininfluente (ma che tuttavia esprime il carattere di tutti i filosofi meridionali tra i quali solo pochi sono calati nel vivo della «cultura»), questa interpretazione, a giudizio dell'A., mostrerebbe anche un «momento di irrisoluzione» nella rappresentazione crociana della storia napoletana. Metterebbe cioè allo scoperto un elemento «drammatico», mai fino in fondo tematizzato, nel rapporto tra il pensiero e la vita, vale a dire la distanza «del pensiero più profondo, della speculazione più autentica, dalla 'vita pratica': quasi una condanna per la quale debba passare il pensiero che pensa più profondamente la vita (e quindi la stessa 'vita pratica' nella sua forma più universale), la condanna alla quale aveva soggiaciuto la più alta tradizione filosofica meridionale, dovendo rinunciare a farsi pienamente tradizione di cultura» (p. 49).

Al contrario della lezione gentiliana, l'impostazione crociana ha conservato un carattere particolarmente fecondo che ha dato i suoi frutti attraverso la profonda e innovativa riflessione metodica e storiografica avviatasi nel dopoguerra, la quale ha abbandonato definitivamente l'idea di una univoca, «organica tradizione filosofica meridionale». Il primo esempio di superamento e di svolta nei confronti della lettura idealistica viene individuato nella *Storia della filosofia italiana* di Garin (pubblicata nel 1947), in cui l'affermazione della possibilità di una tradizione filosofica meridionale è intesa nel senso di riscontrare in essa caratteri, tratti unitari in relazione all'esperienza di peculiari condizioni storiche: di storia economica, politica, sociale, culturale ecc., quindi calati nel contesto storico in cui sono maturati (p. 36). Da qui è partito un profondo rinnovamento delle ricerche sulla cultura napoletana, preceduto e accompagnato dal dibattito teorico su «filosofia, sapere storico, storia della filosofia in esplicito confronto con l'eredità neoidealistica», per il quale i principali protagonisti vengono individuati in Eugenio Garin e Pietro Piovani, tra gli storici della filosofia, in Giuseppe Galasso tra gli storici. Se Garin ha sostenuto la «vocazione pratica» del pensiero meridionale, in quanto impegnato a «fondare una nuova scienza dell'uomo, partendo sì dalla sua struttura fisica, ma per arrivare alla società e alle sue leggi, alla sua storia» (p. 59), Piovani giungeva al ripensamento di un'altra linea dello storicismo (poi efficacemente definita dello storicismo critico-problematico) che denuncia ogni «storia filosofica della filosofia», incapace di farsi «storia storica della filosofia». Lo studioso napoletano è stato anche il protagonista di un rinnovato interesse per questa cultura, non solo attraverso la propria diretta opera, ma anche nella capacità di sollecitare e stimolare l'attenzione degli studiosi – in particolare naturalmente di quelli a lui vicini – verso

questi temi, al punto di poter parlare di una sua scuola. Inoltre, ha avuto il grande merito di inaugurare una nuova stagione negli studi vichiani suggerendo una lettura originale del pensiero del filosofo napoletano, liberata da ogni pastoia idealistica e metafisica e connotata dai tratti di quello storicismo a cui prima si è accennato.

Garin, Piovani e Galasso hanno individuato nella cultura napoletana «una linea contrassegnata da una vocazione... pratica, etica del filosofare, in qualche modo in connessione con l'esperienza della realtà nella quale ha visto la luce»: è «la tesi della centralità nell'esperienza filosofica italiana della 'filologia vichiana' intesa come 'scienza della comunicazione umana', e della 'politica e morale', e in particolare, per quanto attiene alla cultura napoletana, la tesi che 'la grande avventura del pensiero meridionale' è 'di fondare una nuova scienza dell'uomo'». Ed è dal «modo di tracciare il percorso di questa vocazione pratica, orientata verso l'uomo, che dipendono in larga misura sia la possibilità di individuare 'tradizioni filosofiche' di lungo periodo, o 'caratteri' parzialmente connotanti la cultura filosofica meridionale, sia, in caso affermativo, il giudizio su di essi» (p. 66).

Partendo dai presupposti teorici e metodologici di questi artefici di una rinnovata interpretazione della tradizione filosofica meridionale, e di Vico in particolare, l'A. ripercorre le numerose tappe e gli approfondimenti cui hanno condotto le autonome ricerche di altri importanti studiosi. Badaloni, Giarrizzo, De Giovanni, Ajello, Tessitore, hanno fornito contributi essenziali per la lettura della storia del pensiero meridionale, i quali, pur nelle specifiche differenze e nelle polemiche alle quali hanno dato luogo, sono assai importanti per qualsiasi ricostruzione dei nessi tra politica e cultura all'interno della tradizione napoletana. Da questa prospettiva assume particolare rilievo il discorso su Vico e sul «Vico politico» che, all'interno delle diverse prospettive di ricerca e di lettura, ciascuna colta dall'A. nei suoi tratti peculiari caratteristici, permette di sostenere «la fondatezza storiografica dell'operazione di chiamare Vico... a testimone di una 'vocazione pratica', 'politica', della riflessione filosofica meridionale» (p. 73).

Questa linea di ricerca è stata seguita da quegli studiosi più vicini agli orientamenti «storicistici» già delineati da Piovani i quali, allontanandosi dall'indirizzo storicistico di tipo vichiano-crociano (emblematicamente incarnato da Franchini), hanno abbandonato ogni «residuo di metafisica», soprattutto di quella metafisica storica dell'idealismo hegeliano o hegelianeggiante. Piovani, infatti, ha contribuito in primo luogo ad individuare quegli elementi che caratterizzano una «tradizione» egemone nella cultura napoletana, soprattutto la sua «vocazione alla storia»; in secondo luogo, sulla scorta del suo originale storicismo critico-problematico, ha fatto emergere la necessità di distinguere tra due diverse tendenze interne all'hegelismo, «della quale solo quella più fedele a Vico, e correlativamente più infedele al Hegel panlogistico e filosofo della storia, può essere ritenuta erede, innanzitutto con De Sanctis, Labriola, un certo Croce, della 'tradizione storicistica meridionale', ora 'favorita', ora 'fuorviata' dai rapporti con l'hegelismo» (p. 78); inoltre Piovani ha respinto ogni rappresentazione basata su una contrapposizione tra la cultura meridionale di tipo spiritualistico e quella settentrionale di tipo realistico e positivo.

Questi motivi pioviani sono stati poi accertati da quella storiografia filosofica più recente, che si è occupata della questione della «tradizione vichiana», e quindi della presenza di Vico già nella cultura illuministica e poi nell'Ottocen-

to, dove il vichismo si incontra con i temi dell'«idéologie». Senza voler contrapporre alla leggenda di un Vico solitario precursore quella di un filosofo pienamente inserito nel contesto della filosofia europea, né tantomeno voler affermare il carattere unitario della filosofia italiana, l'A. dimostra come dalle ricerche di Piovani e da quelle che a lui si ispirano, emerga il carattere «plurale» e originale di questa tradizione. Ciò viene dimostrato soprattutto discutendo le tesi critiche dell'allievo più vicino e affine all'insegnamento piovaniiano, vale a dire Fulvio Tessoro.

In conclusione, in maniera assai densa e problematica, l'A. sostiene il carattere «pratico» della cultura filosofica meridionale, la quale, pur non respingendo la scienza né rivelandosi marcatamente diversa da quella settentrionale, è animata da una inconsueta «passione» raramente riscontrabile nei freddi ambiti della cultura accademica e che ci parla non solo del rapporto dell'intellettuale con la realtà che lo circonda, non solo del rapporto tra «cultura» e «politica», ma soprattutto «delle risorse ancora disponibili per un'accumulazione e trasmissione indispensabile di conoscenze e presenze intellettuali, nella realtà estremamente difficile e dolente del Mezzogiorno dei nostri giorni, al cui fondo, forse, non può non esserci anche il calore di una passione extrascientifica» (p. 90).

MAURIZIO MARTIRANO

Cuadernos sobre Vico III (1993) e IV (1994). «Centro de Investigaciones sobre Vico», Universidad de Sevilla, pp. 235 e 232.

Proseguono con alacrità e continuità le ricerche avviate dal Centro spagnolo di studi su Vico diretto da Sevilla Fernandez. Ne sono tangibile testimonianza i numeri del 1993 e del 1994 di questa rivista che ha, a buon diritto, occupato un posto di rilievo nella letteratura critica internazionale sul filosofo napoletano. La struttura dei fascicoli è venuta ormai consolidandosi: ad una prima sezione che raccoglie studi specificamente dedicati all'opera e al pensiero vichiani, seguono quella su Vico e la cultura ispanica, quella contenente brevi comunicazioni e studi bibliografici e, infine, quella, intitolata «Biblioteca» che contiene o saggi rari di critica spagnola su Vico o traduzioni di testi vichiani in castigliano (in questa sezione, infatti, appare la benemerita traduzione delle *Orazioni inaugurali*, dovuta a Francisco Navarro Gómez, iniziata nel numero del 1992 in cui apparve la prima, proseguita con la pubblicazione della seconda nel numero del 1993 e della terza e quarta in quello del 1994; sempre nel numero del 1994 viene pubblicata la traduzione degli *Affetti di un disperato*, a cura di Dolores Ocaña Nieto e Attilio Manzì).

La sezione «Estudios viquianos» del numero del 1993 è aperta da una densa ed accuratissima ricerca di Gustavo Costa sulla logica di Vico (cfr. *En busca de la logica viquiana*). Il filo conduttore di essa sta nell'individuazione delle fonti medievali e rinascimentali attraverso le quali Vico costruisce la sua peculiare concezione della razionalità. Alla luce di un documentato e ricco confronto tra i testi vichiani e quelli di Pietro Ispano, di Paolo Veneto, di Giuseppe Ricci, di Suarez, Costa mostra il percorso seguito da Vico, ad esempio nel *De antiquissima*, per giungere alla definizione della ragione come essenza comune di ciò che è predicabile. Naturalmente non è possibile qui dar conto nel dettaglio della imponente mole di materiali che l'A. mette a disposizione per porre in evidenza

gli stretti legami fra Vico e la tradizione classica e rinascimentale. Mi limito perciò solo a segnalare alcuni passaggi cruciali, primo fra tutti quello della utilizzazione da parte di Vico delle argomentazioni della logica e della filosofia neoplatoniche (la logica poetica di Vico, ad esempio, presuppone per Costa una evidente eco delle *Dialecticae disputationes* di Valla), ritenute particolarmente adatte alla fondazione di una scienza avente ad oggetto i fini della politica e della società. Lo stesso vale per l'approfondimento delle posizioni di Giovanni Pico della Mirandola, la cui influenza emerge, ad esempio nella seconda delle *Orazioni inaugurali*, sulla teoria della posizione intermedia della ragione tra senso e intelletto. Anche se — riprendendo, in tal caso, una giusta osservazione del Garin — è sbagliato ridurre il pensiero vichiano in modo esclusivo alla filosofia rinascimentale (giacché ad essa si affianca il confronto con le tesi filosofiche degli autori della seconda metà del sec. XVII), non v'è dubbio, tuttavia, che proprio la frequentazione dei testi dei filosofi del Rinascimento assume, per Costa, una «funzione propedeutica nella formazione mentale di Vico», nella misura in cui gli permette un più produttivo confronto con i pensatori moderni dei secoli XVII e XVIII.

Il successivo saggio è quello dell'argentino Alberto Damiani: *Teoria y praxis en De nostri temporis studiorum ratione*. Riprendendo questioni e temi già ampiamente sviluppati dalla letteratura critica, l'A. sottolinea la peculiarità dell'approccio metodico vichiano al mondo della società e della storia, fondato non sul criterio di verità applicato allo studio della natura (rispetto al quale resta inaghirabile la «eterogeneità ontologica» di una realtà che è prodotto di Dio), ma sulla *prudenza* come chiave di comprensione adeguata della prassi sociale. Secondo Damiani, la preferenza accordata da Vico allo sperimentalismo della tradizione galileiana, rispetto ai principi della fisica cartesiana, si riverbera nella centrale distinzione che Vico introduce tra *epistème* e *frónesis*. Per comprendere adeguatamente i fenomeni della vita civile non occorre il ricorso a leggi universali, bensì l'uso di una «sapienza pratica forgiata al calore dell'esperienza politica» (cfr. p. 59). La sintesi che deriva da questa rilettura del *De ratione* è nelle sue linee sostanziali corretta: le prime prove di una teoria della *sapientia poetica* capace di contrapporsi al razionalismo delle filosofie contemporanee; la critica ai tentativi di applicazione del metodo geometrico allo studio della natura; la formulazione del principio filosofico e gnosologico del *verum ipsum factum*; la centralità che, nel discorso vichiano, inizia ad occupare il concetto di *sensus commune* derivato dalla tradizione retorica. Quel che lascia, comunque, perplessi è l'impianto generale dell'interpretazione del Damiani, che privilegia troppo il momento della prassi e mette nell'angolo il non trascurabile problema dei nessi tra metafisica e storia, tra i principi normativi della sapienza divina e le pratiche empiriche di riconoscimento e ritrovamento di tali principi nella storia delle civiltà e dei popoli.

L'ultimo saggio incluso nella sezione degli studi vichiani è quello di José Sevilla dedicato a *Universales poéticos, fantasía y racionalidad*. Lo studioso spagnolo, riprendendo i risultati delle sue precedenti ricerche sugli universali fantastici e sulla metafisica della mente umana (e di cui anche il «Bollentino» ha ampiamente già discusso), sviluppa la sua tesi incentrata sull'interpretazione della fantasia come «categoria poetica della storia e come capacità comprensiva di essa». La grande scoperta vichiana della «logica poetica», col suo valore al contempo metaforico-conoscitivo e storico-antropologico, non si intende a pieno se non alla luce di una corretta comprensione della metafisica della mente umana.

che, naturalmente, non è – come giustamente osserva l'A. – metafisica delle essenze, ma metafisica «storica», diretta a ricercare, nel processo delle sue stesse modificazioni, gli elementi comuni che sono alla base del formarsi del mondo storico delle nazioni. Sulla base di queste premesse, Sevilla discute le due più rilevanti interpretazioni contemporanee del concetto vichiano di fantasia: quella di Verene e quella di Berlin. Di esse vengono tracciate le principali movenze e le caratteristiche distintive più evidenti (in Verene la fantasia è intesa essenzialmente come fantasia del ricordo e dunque conoscitiva, in Berlin come fantasia comprensiva e dunque storica), ma se ne coglie l'appartenenza allo stesso piano teorico che è quello di concepire la fantasia non solo nel suo senso «primo» di attività mitico-poetica, ma anche ed essenzialmente nel suo «secondo» senso, epistemologico e storico-conoscitivo. Utilizzando alcuni testi-chiave della *Scienza nuova* e ampliando le prospettive ermeneutiche che, sul concetto vichiano di fantasia, elaborano Berlin, Grassi e Verene, l'A. giunge ad una sua personale conclusione volta a dar risalto alla problematica, ritenuta centrale nell'intero ragionamento sistematico vichiano, del nesso tra uniformità e diversità, tra «comunità della verità» e differenze. E la fantasia, non certo l'astratta razionalità, costituisce la chiave di accesso alla comprensione possibile del necessario scarto che sempre si pone tra l'uniformità dei principi e l'individualità storica delle differenze. Il ricorso di Vico alla fantasia non è dunque, conclude Sevilla, da interpretarsi nel senso di una rinuncia alla ragione. Vi è una razionalità diversa, «storica e culturale», comunicativa e comprendente. «Il suo storicismo antropologico va contro l'illuminismo e gran parte dei suoi principali ideali (progresso, società ideale, ragione assoluta)» (cfr. p. 100). Vi è, allora, una vichiana «modernità contro-moderna», una modernità «altra», che è, al tempo stesso, umanistica e post-cartesiana. Insomma con Vico si mostra in tutta la sua pregnanza quella «biforcazione» della modernità, quel divaricarsi di due percorsi al cui inizio si collocarono Vico e Cartesio.

Gli ultimi due saggi della sezione «Studi» sono dedicati a un tema sintetizzabile nella questione dell'attualità del pensiero di Vico. Giorgio Tagliacozzo (*Giambattista Vico: olvido y resurreccion*, già apparso in «New Vico Studies» del 1989) esamina, grazie alla sua riconosciuta conoscenza del mondo culturale anglosassone, i motivi della scarsa attenzione che a Vico, per quasi due secoli, è stata dedicata dai paesi di lingua inglese, a differenza di quanto, invece, avveniva in Francia e in Germania. Tra questi motivi si individuano, da un lato, il ritardo col quale si è avviata la traduzione inglese delle opere vichiane e, dall'altro, lo scarso peso concesso a Vico nelle opere di storiografia filosofica. A compensare l'oblio interviene il graduale processo di «resurrezione», inaugurato dalle traduzioni di Fisch, dagli studi di Bergin, Verene, Berlin e dal fondamentale contributo che lo stesso Tagliacozzo ha fornito con le sue ricerche e le sue iniziative editoriali. Il saggio di Uscatescu (*Actualidad y perennidad de Vico*) ripropone tesi note e già, com'è noto, enunciate nel libro del pensatore rumeno del 1956. Si tratta di posizioni di estremo interesse, anche se filosoficamente e ermeneuticamente discutibili. La «filosofia cristiana della storia», che in Vico si incarnerebbe in modo chiaro e indubitabile, rappresenta la possibilità «post-storicista» di confutazione della visione ciclica e storicistica della realtà umana. L'attualità di Vico consisterebbe, allora, proprio nel fatto che il suo pensiero offre una ancora attuale possibilità di elaborare una visione alternativa alle filosofie ottimistiche e necessitanti della storia.

La sezione della rivista dedicata a Vico e la cultura ispanica si apre con un

saggio di Celina A. Lértora Mendoza su *Vico y Sarmiento: un caso para el tema de las influencias*. Sarmiento è una delle personalità politiche e intellettuali più in vista nell'Argentina della metà dell'800 e a più riprese la letteratura critica che lo ha studiato ha ipotizzato una influenza di Vico su alcune sue posizioni. Ma la ricerca coinvolge anche i più generali percorsi della presenza vichiana nel contesto culturale rioplatense, a partire dall'invito rivolto dal presidente Rivadavia (1821) ad alcuni professori italiani di tenere corsi presso l'appena fondata università di Buenos Aires. Tra questi un ruolo importante ebbe Pedro De Angelis e tutto il gruppo di romantici (tra cui, più tardi, anche Sarmiento) che poterono conoscere certamente Vico attraverso la circolazione delle traduzioni e delle opere di Michelet. L'analisi delle influenze di Vico su Sarmiento si avvale sia del reperimento di alcuni riferimenti diretti a Vico (a proposito della lingua come creazione storica del popolo e a proposito della presenza di elementi teorici vichiani nelle teorie della storia di Guizot e Michelet), sia della individuazione di alcune tesi di fondo che, pur in assenza di riscontri diretti, sono riconducibili a Vico: la tesi di una «legalità storica» individuabile al di là delle storiche particolarità e quella di una tipologia del progresso storico contrassegnata dal continuo passaggio dalla barbarie alla civiltà. Quel che appare indubbiamente interessante nelle conclusioni di questo saggio è il possibile ruolo che alcune suggestioni vichiane giocarono nella formazione e nella ricerca di un autonomo percorso filosofico-ideologico americano. «Lo storicismo romantico francese che questa generazione assimilò, e che da Vico riprese soprattutto i fondamenti ontologici ed epistemologici per una filosofia della storia, permise ad essa di oltrepassare il pensiero illuminista che, di fatto, già era fallito nel suo intento di comprendere e ripensare la complessa realtà rivoluzionaria americana» (p. 151).

Ancora dedicato alla diffusione del pensiero vichiano nella cultura argentina del secolo XIX è il saggio di José I. Szabón: *De Angelis difusor de Vico: examen de un paradigma indiciario*. Al centro dell'indagine si colloca naturalmente e in primo luogo il rapporto di collaborazione instauratosi tra Michelet e De Angelis nell'opera di traduzione dell'opera maggiore vichiana e, più in generale, le problematiche legate alla diffusione delle idee vichiane nella cultura francese della prima metà dell'Ottocento. Il saggio discute inoltre altre figure della cultura argentina dell'epoca, come Alberdi e Echeverría, e compie una esauriente ricognizione della letteratura critica disponibile sul significato e sulla reale portata della incidenza della filosofia vichiana sia nel contesto culturale francese che in quello argentino.

Nella sezione che raccoglie gli studi bibliografici e le comunicazioni sono raccolti un saggio-recensione di José A. Marín Casanova (*Un Vico atlántico de condicion postmoderna?*) che discute il numero del 1991 del «New Vico Studies» e si sofferma sulla possibile attualizzazione di Vico in chiave postmoderna che emerge dai saggi che Hayden White, Hutton e Schaeffer dedicano rispettivamente a Vattimo, Toulmin e Rorty, una recensione di Fulvio Tessitore al libro, pubblicato in edizione spagnola a cura della Universidad Central de Venezuela nel 1987, di Pietro Piovani *Introducción al pensamiento de Vico*; e, infine, una recensione di Donald Ph. Verene al libro di Ernesto Grassi in edizione inglese *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*. Il fascicolo, oltre, come si è detto, che dai testi vichiani tradotti in spagnolo, è chiuso da un supplemento della utilissima bibliografia vichiana in spagnolo già avviata dal Sevilla Fernandez nei *Cuadernos* del 1991.

Anche il numero del 1994 si apre con una serie di studi vichiani. Esso viene inaugurato dal saggio di José M. Bermudo Vico 1994 (così intitolato perché riprende la relazione svolta in occasione del seminario su *Giambattista Vico in Italia e in Spagna nel 250° anniversario della morte*, tenutosi nell'università di Barcellona nel maggio del 1994). La riflessione di Bermudo si concentra sul concetto vichiano di «verosimile» e la sua tesi interpretativa consiste essenzialmente nel considerare costante, nell'arco dell'intera opera vichiana, la presenza del verosimile. In particolare, lo studioso spagnolo, attraverso un serrato confronto con i testi, ritiene che il tema avanzato nel *De nostri temporis* anticipa buona parte dei contenuti che saranno poi al centro degli «assiomi» della *Scienza nuova*. L'opera maggiore vichiana, dunque, rappresenta il «culmine di uno sforzo epistemologico il cui obiettivo generale è quello di salvare la dignità delle discipline umanistiche, minacciate dal naturalismo meccanicistico dominante nella filosofia dei moderni e la cui "occasione" è quella di dotare di un nuovo fondamento la teoria del diritto naturale delle genti» (cfr. p. 10). Così, mettendo a confronto i testi dell'orazione del 1708 con quelli più tardi e maturi di Vico, l'A. individua i processi genetici dei principali concetti ai quali si applica il contenuto metodologico e conoscitivo del verosimile: il senso comune, la pratica dell'agire umano, la giurisprudenza. Il verosimile si presenta, innanzitutto, come una fondamentale «attitudine metodologica integrativa» (p. 26), volta a conseguire l'obiettivo di ampliare gli ambiti di intervento della critica con la topica, quelli della scienza con la prudenza, della giustizia con l'equità, della verità col verosimile.

Il saggio di Enrique Bocardo Crespo (*Las dificultades de la noción de acción*) muove da una analisi delle principali tesi scettiche di Francisco Sánchez. Paradossalmente, proprio il punto centrale della critica della conoscenza di Sánchez – il principio di identità tra fatto e vero – costituisce la leva su cui poggia la revisione vichiana dell'epistemologia di Cartesio. Naturalmente la portata epistemologica dello sforzo teorico vichiano è del tutto differente giacché mentre per Sánchez il fatto di non riuscire a conoscere la ragione efficiente di ognuno degli elementi costitutivi della realtà costituisce una prova della limitazione dell'intelligenza, per Vico, invece, il sapere umano è innanzitutto capacità di comporre gli elementi delle cose che vogliamo conoscere. Di estremo interesse, nell'ultima parte del saggio, è il tentativo di porre a confronto il principio vichiano della verità e le teorie contemporanee dell'azione umana di von Wright e Davidson.

Nel saggio *Semiótica y metafísica. El subtexto trascendental de los textos signícos de Vico*, Stephan Otto riprende le sue ben note tesi sul particolare trascendentalismo che caratterizzerebbe la filosofia vichiana. Secondo lo studioso tedesco, vi è, al di là e al di sotto dei materiali offerti dal gran libro vichiano, un «subtesto» che costituisce l'unica via possibile di comprensione del profilo teorico della filosofia di Vico. Sono due le chiavi che possono schiudere questo profilo: quella dei *segni* e quella della originale *metafisica* vichiana della mente. Ma semiótica e metafisica possono rapportarsi solo nella misura in cui entrambe si relazionano ad una *sintesi geometrica* a sua volta fondata su un subtesto non scritto che è quello del modo trascendentale del pensiero. La tesi di Otto è che questo modo trascendentale «si costituisce già nel *Liber metaphysicus*, anche se affida poi il suo carattere di validità scientifica e filosofica alla *Scienza nuova*. In questo suo modo di pensiero trascendentale – in alcun modo da intendere in

sensu kantiano - poggia la modernità di Vico» (p. 40). Lo studioso tedesco sviluppa poi una serie di penetranti osservazioni sulla portata di una semiotica linguistica individuabile nelle opere di Vico, sempre, però, a patto che la si riconduca alla centralità della sintesi geometrica, cioè alla formulazione di una considerazione critica che, da un lato, metta in relazione la visibilità immaginativa dei segni con la loro funzionalità astratta e, dall'altro, mantenga il loro originario e metafisico carattere veritativo. La relazione tra semiotica e metafisica non si può dunque intendere al di fuori di una collocazione *trascendentale* del pensiero del filosofo napoletano. Quella di Vico è certamente una «filosofia dei principi e del principiale» e in questo senso è trascendentale. Ma si tratta di una «trascendentalità operativa come Vico stabilisce nel suo principio del *verum-factum*» e di una trascendentalità, altresì, capace di porre segni, come del mondo» (p. 46).

Al già tanto discusso problema del Vico precursore o postcuratore e, dunque, al suo rapporto con la modernità è dedicato il bel saggio di José M. Sevilla su *En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática*. Non si tratta di un saggio che, come talvolta pure si è fatto, si pone alla ricerca di indizi e attestazioni della attualità di Vico e della sua appartenenza alla modernità, piuttosto esso intende perseguire un percorso interpretativo che aiuti, alla luce di alcuni punti-chiave della filosofia vichiana, a ripensare la problematicità della modernità, specialmente nel momento in cui in essa si manifestano i segni della crisi di uno dei suoi assi portanti: la razionalità. In questo senso si capisce agevolmente la scelta polemica di Sevilla, esplicitamente attratto non da una lettura, ormai stanca e ripetitiva, del «precursorismo» di Vico, bensì dal suo «postcursorismo». Non è qui possibile dar conto di tutti i passaggi dell'analisi svolta dallo studioso spagnolo (peraltro sempre basata su una attenta lettura e discussione non solo dei testi vichiani ma anche di contributi più rilevanti sul tema offerti dalla letteratura critica, da Cassirer a Paci, da Habermas a Apel, da Piovanì a Tessitore, da Grassi a Berlin) e mi limito solo, perciò, a segnalare i principali passaggi tematici che confermerebbero questo «postcursorismo vichiano della modernità problematica»: la «integralità relazionale tra conoscere e fare (...), la storicità della verità e il fatto della temporalità, la de-universalizzazione dei valori assoluti o la relazione teorico-pratica tra sapienza e politica (...); l'esplorazione della dimensione della creatività umana, del processo interpretativo da cui emerge la comprensione, la relazione tra i modi di espressione del linguaggio e la capacità concettuale (...); la sua indagine della logica evolutiva delle società e dell'umanità» (cfr. p. 55). Insomma, quella vichiana è indubbiamente da ritenere come una «direzione nuova e diversa» interna ai processi della modernità, ma di quella modernità, cioè, non fondamentalista e assolutista, bensì critica e problematica. In questo senso, ben si comprende perché Sevilla scelga, come centrale esemplificazione della sua argomentazione interpretativa il concetto vichiano di *verosimile* che, più di ogni altro, è in grado di fondare filosoficamente il valore della ragione problematica e di dare consistenza a una linea (già mostrata e argomentata dal Sevilla nei suoi saggi e nei suoi libri) che tende a collocare Vico alle origini di uno storicismo antropologico e critico-problematico.

Nella sezione che raccoglie studi sulla presenza di Vico nella cultura ispanica, oltre a un saggio di chi scrive (e che naturalmente mi limito solo a citare) su *Observaciones al margen a la investigación viquiana en la España contemporánea*,

è pubblicato un intervento di José Faur su *La teoría del conocimiento de Francisco Sánchez y el verum-factum de Vico*. Il saggio, di estremo interesse, è basato su una attenta analisi del principio-guida del filosofo iberico (il *Quod nihil scitur*) e del posto che occupano le riflessioni di Sánchez nel quadro dei percorsi della filosofia scettica. Proprio per questo, al centro dell'argomentazione di Faur, si pone la tesi, opportunamente argomentata attraverso il riferimento ai testi, secondo la quale la formulazione vichiana del principio epistemologico del *verum-factum* è anche e soprattutto da considerare come una consapevole risposta agli esiti dello scetticismo moderno.

Il fascicolo dei *Cuadernos* del 1994 è arricchito da una sezione dedicata a «Studi generali». Mi limito solo a citare i saggi in essa contenuti, giacché non affrontano specificamente tematiche che riguardano Vico o la letteratura critica intorno a Vico. Eduardo Bello scrive su *Libertad soñada y libertad concreta en la época ilustrada*; Miguel Ángel Granada interviene su *Qué es el Renacimiento? Algunas consideraciones sobre el concepto y el período*; Isabel Romero Tabares, infine, scrive su *El pensamiento erasmista. Su aportación a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI*.

Il volume – che è ancora una volta da segnalare positivamente sia per la qualità scientifica di molti suoi contributi che autorevolmente si inseriscono nel quadro dell'attuale dibattito storiografico intorno a Vico, sia per la possibilità che offre alla comunità internazionale degli studiosi vichiani di apprezzare il notevole livello di approfondimento a cui, in area spagnola e ibero-americana, sono giunte la critica e la storiografia filosofica sul pensiero e sull'opera del filosofo napoletano – si chiude con due recensioni: una di Alberto M. Damiani al libro di Tagliacozzo su *The Arbor Scientiae Reconceived and the History of Vico's Resurrection*, l'altra di José Sevilla al volume del 1991 del «Bollettino del Centro di studi vichiani» e al fascicolo del 1992 dei «New Vico Studies».

GIUSEPPE CACCIATORE

«New Vico Studies» X (1992), pp. 185; XI (1993), pp. 201; XII (1994), pp. 157; XIII (1995), pp. 170.

Riprendendo e portando a termine il compito di abbracciare e rendere conto, con uno sguardo sinottico, dei materiali contenuti negli ultimi volumi dei «New Vico Studies», si può provare a presentarli ancor nella chiave di lettura delle due complementari, e naturalmente spesso intrecciate, linee di discorso che a chi scrive pareva di individuare entro la prospettiva, comune all'impresa portata avanti dalla rivista, di una fervida rivendicazione della seconda attualità del pensiero vichiano nella contemporaneità: la linea appunto del tutto curvata sul confronto con questa, e la linea piuttosto orientata a passare per indagini storiografiche sull'opera di Vico, o su figure intellettuali o tradizioni culturali, precedenti o coeve, di cui essa in qualche modo raccolse l'eredità o che ad essa a vario titolo appaiono riconducibili. Stavolta partirò da tale ultima linea, prendendo in esame i contributi interessati a segnalare le grandi tradizioni di pensiero a cui ricondurre o rapportare Vico, o – più numerosi in questi ultimi volumi – ad analizzare temi e aspetti particolari della sua meditazione, o a fornirne interpretazioni storiografiche generali. Passando poi per contributi più strettamente filologici sulla «fortuna» di Vico, mi soffermerò sugli interventi che

propongono letture «comparative» tra questi e autori contemporanei; chiudendo infine sull'utile lavoro di aggiornamento bibliografico che correde per lo più i volumi di «New Vico Studies». Non sarà invece possibile prendere in esame analiticamente, ma al più eventualmente richiamare solo in qualche caso, il vasto materiale di contributi «minori» — spesso solo dal punto di vista quantitativo — presenti nelle sezioni di «Critical Discussions», «Review Essays», etc. (per non dire della sezione destinata alle recensioni), nei quali peraltro viene in genere alla luce maggiormente il taglio «attualizzante» della rivista.

Che il discorso sulle grandi tradizioni di pensiero nelle quali viene immesso Vico, come attivo e propulsivo erede, si intrecci comunque intrinsecamente a talune delle più dense problematiche speculative della contemporaneità è attestato già dal saggio di D. PIETROPAOLO, *Grassi, Vico and the Defense of the Humanist Tradition* (X, pp. 1-10). Pietropaolo si muove entro un arco di fecondi orientamenti di ricerca, che contribuiscono a fare di Toronto un fertile centro di irradiazione degli studi vichiani (e Toronto fu l'università di MacLuhan, sui cui riferimenti «vichiani» lo stesso Pietropaolo si è già intrattenuto, e ora ritorna in *Vichian Ascendancy in the Thought of Marshall McLuhan*, XIII, pp. 55-62). Qui egli riprende interessi per la riflessione di Ernesto Grassi, e in particolare per la riabilitazione dell'umanesimo nei confronti di Heidegger da quegli condotta negli ultimi decenni con un forte riferimento a Vico: interessi già oggettivati in pagine che qui non si è mancato di segnalare. In questo contributo Pietropaolo innanzitutto ricostruisce le ragioni (tra le quali una dura stroncatura di Popper) che avevano concorso fino a qualche tempo fa a non fare conoscere nella cultura inglese la produzione di Grassi. Quindi ripresenta le note tesi del discepolo di Heidegger in difesa dell'umanesimo (dirette a sottrarlo all'approccio convenzionale in chiave di immanentistica centralità dell'uomo, l'adesione al quale avrebbe gravemente condizionato il giudizio heideggeriano) alla luce di recenti presentazioni da parte di Grassi della propria problematica filosofica nelle forme di un interesse per una filosofia di tipo «noetico».

Infatti sarebbe proprio della tradizione dell'umanesimo sfuggire all'«oblio dell'Essere» (oblio ontologico dell'essere in quanto questo precede l'attività conoscitiva) in virtù del suo muoversi «nel contesto di un pensiero noetico e pertanto pre-metafisico», producendo quindi il proprio discorso «precisamente come una risposta» al «misterioso appello dell'Essere» (p. 4). Alla tradizione umanistica, quindi, per tale suo riferimento alla dimensione noetica, non inferenziale, sarebbe stato dato di non cadere mai nell'oblio dell'Essere, ma di afferrarlo attraverso il linguaggio della poesia e della retorica, il linguaggio metaforico del *mythos* e del *pathos* opposto a quello del *logos*. Non soltanto. La tradizione umanistica ha coltivato una più verace idea dell'Essere. «Laddove Heidegger è interessato all'emergere dell'essere in quanto tale, Vico e gli umanisti sono interessati all'emergere dell'essere nella storia e nella realtà dell'esistenza sociale» (p. 6). Così non a caso nel linguaggio di Vico la heideggeriana *Lichtung* si dà nelle sembianze del *luco*, la radura creata da Ercole nel soggiogare la natura indomita per aprirla alle prime forme della socialità umana.

Anche le più recenti rappresentazioni delle tesi di Grassi confermano comunque che siamo con esse in presenza di un'operazione teorica, più che storiografica, fine e attraente, ma assai interna al quadro problematico e concettuale heideggeriano. Così che la denuncia del carattere incomprensivo, dal punto di vista storico, dell'uso heideggeriano della categoria di umanesimo può essere ritorta

sull'immagine invece propostaci di una lunghissima tradizione che dai presocratici a Cicerone e Quintiliano, dal Rinascimento a Vico - compresa nel suo valore filosofico a causa della sua lontananza (eccetto in autori come Vico) dalla pratica professionale della filosofia e quindi considerata come inferiore sul piano epistemologico - in effetti riesce a cogliere, per il carattere «rivelativo» del suo linguaggio, l'«esperienza primordiale della realtà» (p. 6). Ciò non toglie naturalmente il sicuro interesse e la produttiva suggestività della lezione complessiva di Grassi, come di variate fini prospezioni su Vico o prospettive e giudizi particolari: come ad esempio quelli attorno alle implicazioni di una concezione escatologica dell'essere e a una concezione «mistica e nazionalistica» della lingua tedesca in Heidegger. Ma il problema da discutere in ultimo per gli studiosi di Vico è forse quanto giovi a questi l'essere inserito in una in fondo rigida quanto vasta tradizione concettuale pensata in sostanza nei termini del linguaggio heideggeriano.

Per diversi aspetti può essere collegato al discorso condotto da Pietropaolo attorno alle tesi di Grassi delle eredità vichiane della tradizione latino-umanistica il contributo di J. FAUR, *Imagination and Religious Pluralism: Maimonides, ibn Verga, and Vico* (X, pp. 36-51) destinato all'individuazione di alcune «affinità», in ordine soprattutto al tema dell'immaginazione, tra la riflessione vichiana e quella di due eminenti pensatori ebrei, Maimonide e Solomon ibn Verga (vissuto tra la fine del XV secolo e gli inizi del XVI).

Faur è esperto e acuto studioso di tradizioni culturali dell'ebraismo. Oltre che di un più recente libro sull'esperienza degli ebrei e «convertos» iberici, è autore di un volume che riflette sulla tradizione di pensiero ebraico, e in particolare su quella rabbinica, secondo una prospettiva critica attenta a linee della riflessione contemporanea centrate su problematiche attinenti alla semiologia, all'ermeneutica, al decostruttivismo (se ne veda una recensione nello stesso fascicolo di «New Vico Studies» dovuta a Sandra Rudnik Luft). Sulla scorta della sottolineatura, pur non inedita, della differenziazione fra da un lato la tradizione metafisica del «razionalismo idealistico» del pensiero greco (che assume la realtà entro le categorie della sua ontologia) e dall'altro non soltanto la tradizione del pensiero ebraico (viceversa centrata sulla connessione, nel Dio creatore, tra «fatto» e «parola»), ma anche della tradizione romana, ereditata da Vico (pure essa «centrata attorno al diritto, alla giurisprudenza e alla retorica»), l'autore può sostenere che «non sarebbe sorprendente, pertanto, trovare pensatori ebrei e Vico condividere alcuni concetti e atteggiamenti fondamentali» (p. 37).

Tali proposte critiche riprendono una linea di ricerca già saggiata in precedenza, anche in pagine apparse su «New Vico Studies», e recensite da chi scrive senza nascondere problematicamente qualche perplessità attorno ai rischi di cadere in possibili schematizzazioni di discorsi attorno ai caratteri generali delle tradizioni greca ed ebraico-cristiana, e alla possibilità di sottrarre alla prima quella romana: e con essa un Vico troppo avvicinato a una tradizione che restava «altra», quale quella ebraica (e su ciò si vedano anche le analisi avanzate in uno scritto di Marcus sul quale si verrà tra poco). Ciò non significa che non si deve riconoscere che si tratta di questioni di alto significato e interesse (quanto a Vico, basta solo pensare al tema del nesso tra conoscere e fare) e che Faur adotta in queste pagine un'impostazione metodologica che correttamente evita di precipitare nel gioco infruttuoso della ricerca di «influenze», del tutto improbabili, degli autori considerati su Vico: impostazione che viene ribadita dalla preliminare avvertenza della radicale differenza dei contesti e degli sviluppi delle

teorie dell'immaginazione elaborate dagli autori in questione. Tale avvertenza esime dunque dall'accentuare gli elementi che concorrono a differenziare ulteriormente le tesi di Maimonide e di ibn Verga, quali sono riportate da Faur, e quelle di Vico. Per quanto riguarda la «rivoluzionaria teoria» (p. 39) dell'immaginazione di Maimonide, sappiamo che ad essa viene riconosciuta un'alta produttività solo se assunta nella più alta dimensione e funzione dell'umanità, quella profetica, cioè quando l'ispirazione divina trova uno strumento preliminarmente elevato dalla necessaria guida della ragione: senza tale guida l'immaginazione resta non solo opposta alla ragione (incapace di prefigurare e accompagnare capacità di astrazione, di conoscenza), ma anche estremamente pericolosa, fonte di peccato e di perdizione. Per quanto riguarda poi ibn Verga - nel cui pensiero l'autore riscontra le più significative affinità con quello di Vico - appare sicuramente anch'esso di grande, e forse anche maggiore fascino, un discorso retto sulla devota fede nella religione dei padri e insieme di eccesso a forme di assai rilevante «spirito di pluralismo religioso e tolleranza» (p. 44). Tuttavia la rivoluzionaria idea che la «natura» umana e la «causalità» non sono né uniformi né omogenee» (p. 45) parrebbe improntata, oltre che a un'evidente esigenza di sostegno alla difesa di uno spirito irenistico di apertura e tolleranza funzionale alla difesa delle minoranze ebraiche dalle terribili persecuzioni alle quali erano sottoposte, da una qualche condivisione di forme di benevolo «relativismo» che si andavano diffondendo in quella stagione della cultura europea (e pure connotate appunto da accenti di irenismo). Orbene, se tali forme risultano di grande importanza in una grande ricerca, ancora da scrivere, sulla «preistoria dello storicismo», o, se si vuole, dello «spirito della pluralità dei fenomeni storici», c'è da chiedersi quanto esse possano richiamare Vico: la cui «scienza» della storia intendeva piuttosto l'«universale» che quanto v'è di «peculiare alla storia e alle istituzioni particolari di un popolo»; e la cui teoria dell'immaginazione prevedeva una struttura dinamica, ma pur sempre una struttura, non l'idea (certo non poco significativamente innovativa) che essa fosse il mutevole «effetto di un processo storico evolutivo», legato a particolari circostanze generiche (p. 45).

Il che non toglie e la grande importanza che paiono detenere le teorie di Maimonide e di ibn Verga in una «storia dell'immaginazione» (e si vedano i puntuali rilievi che Faur muove alla carenza o scorrettezza delle trattazioni circa le fonti ebraiche di Spinoza sulla materia: p. 47-8), e un'indubbia vicinanza ideale che pure è dato ritrovare tra il fedele ebreo ibn Verga e il cattolicissimo Vico in un atteggiamento di apertura alle altre religioni che un senso, in ultimo affine, del fondamento storico della pluralità delle culture non poteva non favorire. E Faur ha pienamente ragione nel richiamare la deferenza e la comprensione con le quali Vico seppe guardare alla storia e alla cultura degli ebrei. Un atteggiamento - va aggiunto - che spiccava anche nei tempi suoi, e che forniva un fondamento teorico assai potente alla difesa dal pregiudizio antiebraico destinato certo a non cadere, ma anzi a conoscere nuove formulazioni, nella pur aperta stagione illuministica.

Di questo tipo di considerazioni non è indotto invece propriamente a occuparsi, per l'impostazione della sua analisi storiografica, il saggio di F.R. MARCUS su *Vico and the Hebrews* (XIII, pp. 14-32) - con il quale entriamo nell'esame dei contributi di diretto studio dell'opera vichiana - il quale si propone un compito che ritiene ancora lasciato sul tappeto dalla letteratura critica che ha finora affrontato l'argomento (e che egli mostra di padroneggiare adeguatamente).

te): l'indagine sul ruolo, significato filosofico assunto dalla trattazione degli Ebrei all'interno dell'opera vichiana, almeno per quanto attiene all'ultima versione della *Scienza nuova*.

Da una tale indagine, accuratamente sistematica, emergono da un lato l'estrema peculiarità, unicità, nei termini del discorso vichiano, dei caratteri della cultura e soprattutto della storia degli Ebrei (e si potrebbe dire quasi assenza effettiva di storia – salvo la stagione della 'smemorata' cattività in Egitto – per la fissità di quei caratteri e separatezza di quel popolo mai venute meno), dall'altro il sostanziale disinteresse del pensatore napoletano per tale storia, la quale doveva invece «servire» a lui per definire e confermare una serie di nozioni centrali nel suo discorso, a partire da quelle di «umanità, scienza e religione» (p. 14). Un dato critico, questo, che non mostra soltanto la disposizione – per diverse ragioni ben prevedibile in un pensatore della stagione e della natura di Vico – a disconoscere essenziali tratti peculiari innanzitutto della religione di quel popolo, da lui trasformato in un «nuovo popolo» (p. 15): sostituendo sia il rapporto di relazione personale e di priorità della dimensione pratica su quella conoscitiva del popolo ebraico con il suo Dio biblico con la credenza in una «mente infinita», sia Mosè con Adamo in quanto «principe» di quel «primo popolo del mondo» (capov. 51), sia il legato della Torah con il diritto naturale. Un dato critico che conferma anche da un lato le difficoltà di accostare in profondità Vico alla tradizione ebraica, e dall'altro – seguendo una linea di interesse che non appartiene al discorso condotto da Marcus – la preminente propensione vichiana al sapere dell'«universale», piuttosto che della peculiarità delle forme storiche che la sua «scienza» del mondo umano pure consentiva di ravvisare.

Comunque sia, la singolarità della natura e della storia degli Ebrei consente all'autore della *Scienza nuova* di fare loro assumere una funzione di «modello duraturo di mente eterna nel mutevole mondo delle nazioni», e quindi di assolvere sia a un utile compito di documentazione, comparazione e sostegno in sede «filologica» (contribuendo consistentemente a dissipare errori e borie dei moderni), sia a diversi «ruoli modellistici» in sede «filosofica»: «paradigma morale nei tempi postdiluviani» (con la dimostrazione della superiorità di costumi civili di virtù, giustizia e pia sapienza); «modello scientifico», elemento costante di esemplificazione idoneo a definire e misurare i principi essenziali della sua «scienza» (i sette «aspetti principali di questa scienza»: *Scienza nuova terza*, capovv. 385 sgg.); «concreto modello eterno» di un popolo fornito di una «distinta identità», appena attenuata nel procedere del corso storico, rispetto al quale elaborare una compiuta ricostruzione di una storia provvidenziale (*passim*); etc.

L'analisi dell'autore risulta – come si diceva – non poco accurata e utile, nei limiti prefissati al suo discorso. Dalla cui attenzione tutta centrata sulle «funzioni» interne all'opera vichiana del tema studiato esula un ripensamento di annose questioni attorno all'atteggiamento ultimo del pensatore napoletano sulla materia religiosa (questioni ad esempio riprese di recente, nella letteratura in lingua inglese, dalle pressoché opposte interpretazioni di Bedani e Milbank); e deriva – si può osservare – da un lato forse una qualche sopravvalutazione della costanza dell'esigenza in Vico di utilizzare continuamente il «modello» degli Ebrei e, insieme, del ruolo di priorità (in effetti solo cronologica) della loro religione, in «una gerarchia di verità che discende dagli Ebrei alla vera filosofia al Cristianesimo» (p. 25); dall'altro un qualche silenzio sull'effettiva forte apertura riscontrabile nella posizione vichiana rispetto al comune pregiudizio antiebraico,

come sopra si accennava. E in effetti tale pregiudizio – diffuso non solo a livello popolare – continuava a tramandare alcune caratteristiche dell'ebreo, frutto dell'evoluzione da più terribili immagini precedenti (dell'ebreo succhiatore di sangue, etc.), quali l'ignoranza e la sporcizia, che Vico al contrario «dimostrava» espulse da tutta la storia degli ebrei...

Pur se non paiono contenere nessun richiamo a tematiche relative al preminente nesso «fatto-parola» nella tradizione ebraica – care, si è visto, a studiosi come Faur – anche ad esse sicuramente si possono connettere le pagine di D. DI CESARE, *Verum, Factum, and Language* (XIII, pp. 1-13): autrice tra l'altro di alcune limpide pagine apparse nel 1986 su questo «Bollettino» sulla metafora in Vico, considerata come il cardine di un «conoscere analogico-induttivo», di una peculiare induzione «analogica», idonea non a ridurre il molteplice al comune, ma a coglierne e a non disperderne fruttuose somiglianze nascoste. Ma la Di Cesare è anche autrice di un altro bel saggio apparso su questo «Bollettino» (nel fascicolo 1992-93) dal titolo *Parola, logos, dabar; linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, nel quale risulta centrale appunto il tema dei rapporti di Vico con diverse «figure» dell'ebraismo, e tra l'altro vi si richiama – a proposito del capov. 401 della *Scienza nuova* del 1744 – il «valore pragmatico», oltre che il «contenuto semantico», racchiuso nel termine ebraico «dabar» rispetto al greco «logos» (p. 273). Ora le pagine del contributo apparso su «New Vico Studies» utilizzano diverse parti del saggio citato pubblicato nel «Bollettino» nel vol. 1992-1993 (si vedano le pp. 260 sgg.). Il che esime dal parlarne qui diffusamente se non per ricordare che l'intento di tali pagine è di mostrare – sullo sfondo del configurarsi di una proposta interpretativa volta a riconoscere nella preminenza della dimensione linguistica una forma di trascendentalismo vichiano non riconducibile a quello kantiano – che Vico vede il principio del *verum-factum* come una «prassi linguistica» attraverso cui l'uomo costituisce se stesso e il mondo. A tal fine l'autrice ripercorre nel contributo apparso su «New Vico Studies» più sinteticamente la riflessione di Vico sul *verum-factum*, a suo giudizio mai interrotta, soffermandosi soprattutto sulla comparazione da quegli istituita crucialmente sulla conoscenza divina e umana, sulla base del riconoscimento del linguaggio come il «prerequisito di convertibilità» tra vero e fatto. Onde appunto l'emergere pieno del problema della «nominazione», del rapporto intrinseco tra «parola» e «fatto» quale si pone nella tradizione ebraica e il configurarsi dell'elaborazione nel *De antiquissima* del principio del *verum-factum* in una specie di commento ai primi capitoli della *Genesi* (qui p. 6). Il risultato è, negli sviluppi del pensiero vichiano, che «il creare dell'uomo è, sul modello di quello di Dio, un creare linguistico, di modo che il "mondo civile" nasce con la parola dell'uomo» (qui p. 9).

Su questa crucialità nel pensiero vichiano del problema linguistico, e di un approccio «ermeneutico» (l'umanità dell'uomo si produce insieme nella produzione-interpretazione del segno) è difficile non convenire. A parte il tema degli inizi del linguaggio umano nella gestualità e scritturalità, piuttosto che nella «parola», e quindi bisognerebbe dire appunto nel «segno», probabilmente i motivi maggiori di discussione potrebbero risiedere sulle forme e i caratteri del «vero» prodotto dal linguaggio umano attorno a cui questo saggio si conclude. Con le parole del contributo apparso in italiano (cf. p. 279), «la fase razionale, meridiana della conoscenza, può sviluppare quella poetica, aurorale, ma non può completarla, né dunque sostituirla. La verità poetica della parola è pertanto la prima, insostituibile ("unique", anzi viene tradotta: p. 11) verità dell'uomo».

«E d'altra parte, - si aggiungeva nel saggio in italiano - il vero poetico non è mai falso; né i primi poeti possono essere tacciati di menzogna (...). Ciò che è finto in quanto fatto è vero». Qui bisogna probabilmente intendersi. Altro è il «falso» intenzionale della menzogna; e qui certamente i primi poeti certamente non mentirono, perché non poterono farlo (*a parte subiecti*). Altro è il «falso» di ciò che essi credettero di vedere (il «creduto vero»), che si scopre tale solo nel meriggio della fase razionale (e perciò altra...) della conoscenza (non generalmente «ermeneutica», ma intenzionalmente tale). Altro, infine, è la produttiva presenza del «vero» (originariamente l'unico possibile) provvidenzialmente contratto in quel «falso» dalle forme tanto veridiche. Invero non tutto ciò che è «fatto» dall'uomo è «vero» in senso forte: a meno di non assorbire Vico entro orientamenti contemporanei dell'ermeneutica che hanno scontato l'abbandono di ogni residuo di ontologia.

Anche delle pagine - pure esse centrate sulla problematica del linguaggio in Vico - di G. CANTELLI, *Reflections on the Vichian Thesis That the Original Language of Humanity Was a Language Spoken by the Gods* (XI, pp. 1-12) non metterebbe conto parlare ai lettori di questo «Bollettino» dal momento che esse rappresentano la traduzione del saggio già apparso su di esso nel fascicolo XXII-XXIII: dove riprendeva e sviluppava, con la consueta limpidezza, una personale linea di ricerca già affidata al robusto, importante, volume del 1986 su *Mente corpo e linguaggio* e poi a contributi come quello apparso nel vol. XX di questo «Bollettino» su *Gestualità e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico*.

È forse solamente il caso di osservare l'opportunità di ospitare tali pagine su di una rivista di studi vichiani che non ha mancato di porre al centro di essi il grande tema del linguaggio, saggiato alla luce di prospettive contemporanee che vanno da orientamenti ultimi della linguistica all'ermeneutica postheideggeriana. Produttivamente rispetto a tali interessi Cantelli invita di fatto ad affrontare il tema del linguaggio in Vico, orizzonte totale di ogni esperienza umana, armati della duplice strumentazione della ricostruzione storica e della penetrazione concettuale. Così da un lato per capire davvero la posizione di Vico in materia dobbiamo sapere che egli fondeva, rendendole con ciò irricognoscibili, posizioni provenienti da due concezioni alternative: l'una che vedeva il linguaggio originario che permetteva di accedere al divino, in particolare scritto nei geroglifici, come un linguaggio misterioso (fosse esso *artificiale* costruzione sacerdotale, o, secondo la tradizione neoplatonica, ermetica attinta anche da Vico - *naturale* «linguaggio di essenze» rivelato ai sapienti); l'altra che considerava quel linguaggio, secondo il modello epicureo-lucreziano, come nato in una condizione di rozza e cruda, ferina umanità (ma Cantelli fa anche qui riferimento a quelle tendenze dottrinali, apparse nel secondo '500 specie in area cattolica, dirette a suggerire l'accesso immediato a un linguaggio universale delle immagini, che favorirono interpretazioni della scrittura geroglifica come mera imitazione delle forme sensibili). Dall'altro lato il pensatore napoletano offre alla nostra riflessione teorica la forza speculativa di una concezione radicale - «che in tutte le sue conseguenze è stata abbracciata ed esposta con piena consapevolezza solo da Vico» - in materia di linguaggio: per la quale nascono insieme non soltanto linguaggio e pensiero, ma linguaggio, pensiero e cose.

I problemi del linguaggio - affrontati preminentemente attraverso lo studio dei profili retorico-stilistici (evidentemente non riduttivamente intesi) del linguaggio in

Vico, del linguaggio di Vico - sono naturalmente centrali nei limpidi *Three Essays on Vico* che si leggono nel vol. XII (pp. 1-46), frutto dell'assai esperta e acuta conoscenza da parte di Andrea Battistini di Vico. Si tratta di tre «lectures» (I. *Vico Agonistic Lector*) tenute alla Emory University nel luglio del 1993, ma che anch'esse nella sua lingua. Per un'estesa loro disamina si rinvia quindi alla mia *Nota* su alcuni dei più recenti testi vichiani di Battistini approntata per questo «Bollettino», nella quale viene tra l'altro osservata una certa tendenza complessiva in essi a sottovalutare - a parere di chi scrive - l'atteggiamento di fondo di adesione (sostanzialmente costante) di Vico alle ragioni della «modernità».

Proprio su questo argomento A. Pons, *Vico between the Ancients and the Moderns* (XI, pp. 13-23) ricorda con esperto equilibrio come attorno a un ampio e aperto confronto tra antichi e moderni si sia organizzata fin da principio la riflessione di Vico, accompagnata da una costante sensibilità sua, ricca di tonalità affettive, a definire innanzitutto se stesso in rapporto al proprio tempo. Il che - aggiunge lo studioso - già decisamente deve mettere sulla strada di non commettere l'errore storiografico di ridurre la complessità del dibattito affrontato da Vico ai più ristretti termini, preminentemente letterari, della nota *Querelle* sviluppatasi in Francia sul finire del XVII secolo, ma anche di non ridurre a chiuso misoneismo le pur serrate critiche che Vico muove, a partire dal *De ratione*, al metodo «critico» predominante nella modernità. L'esame delle *Orazioni inaugurali* - che Pons sinteticamente ripropone - attesta come Vico, lungi dal ripugnare il «nuovo», denunciassero solamente i rischi di quel «nuovo» che non risultasse consono ai fini del sapere - un sapere utile all'uomo - individuati già in quei testi. Il che significa che Vico reagiva alla modernità solo «se per modernità si intende la tendenza predominante di pensiero della sua età»: reazione «giustificata dalle sue motivazioni, che sono quelle di un *Aufklärer*», sostiene Pons forse con qualche forzatura (sarebbe più giusto parlare di elementi di tenore «preilluministico» del pensiero di Vico), ma non senza sicuro fondamento. E opportunamente egli rammenta la dedica della *Scienza nuova prima* (con il riferimento a «questa età illuminata») e il luogo del *De mente heroica* - testo della maturità non attraversato da effettive melanconie dell'ultimo Vico - con la celebrazione di questo «bestimum saeculum» e l'immagine secondo la quale «Mundus enim juvenescit adhuc».

Passando ora all'ambizio degli studi di decisa impronta «filologica» rivolti invece alla fortuna del pensiero vichiano, bisogna soffermarsi sul saggio di A.J.L. Busst, *Chastellux, Vico, and the Abbé Du Bignon* (XII, pp. 47-73), il quale rappresenta un ottimo contributo alla precisa chiarificazione di uno dei rari percorsi della circolazione di idee di Vico nella cultura francese settecentesca.

Con rigore di metodo, estrema accuratezza dell'analisi e perfino sovrabbondanza di argomentazioni, l'autore mostra come, attraverso una serie di distratte generalizzazioni (ad esempio di uno scarso giudizio del Cuoco) e fraintendimenti anche gravi, si sia diffuso e perpetuato fino ai nostri giorni il giudizio infondato di un'effettiva conoscenza diretta del pensiero vichiano da parte del Marquis de Chastellux, autore di una delle poche opere di quella cultura, il *De la Félicité publique* (1772, ed. riv. 1776, etc.), a menzionare la *Scienza nuova*. Perfino uno studioso della levatura e della dottrina di Croce (autore di una nota sull'argomento apparsa nel 1939 in *Conversazioni critiche*, le cui risultanze vengono richiamate nella *Bibliografia vichiana*) non intese debitamente la totale confusione

e inconsistenza dei riferimenti dello Chastellux a Vico in materia di storia romana, e il fatto che ciò doveva indurre, escludendo una reale lettura sua dell'opera vichiana, a individuare altri tramiti, indiretti, di quella vaga e distorta conoscenza. È quanto fa con grande efficacia il Busst in questo saggio (dopo averne già più sinteticamente anticipato le linee in un contributo di poco precedente, *From Vico to Ballanche via the abbé Du Bignon*, in *Transactions of the Eighth International Congress on the Enlightenment*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992), documentando minuziosamente come l'incompleta e confusa informazione dello Chastellux attorno alle idee vichiane sulla storia romana deriva dal fatto che essa appare, con tutta evidenza, completamente dipendente dalla *Histoire critique du gouvernement romain* (1765, ed. riv. 1778) dell'abate Du Bignon: lo studioso — implicato nella nota polemica con Emmanuele Duni, per avere plagiato questo plagiatore di Vico — il quale, al contrario, conosceva direttamente la *Scienza nuova* (e cfr. su ciò già in verità la *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini, II, p. 882), anzi — ribadisce l'autore — fu l'unico nella Francia del Settecento a studiarla con attenzione, trasmettendo poi l'interesse per essa a un discepolo di grande statura come il Ballanche.

Che lo Chastellux non fosse assolutamente in grado di elaborare una minuziosamente organica esposizione e confutazione dell'interpretazione vichiana della storia romana è dimostrato dalla quantità di omissioni, inaccuratezze, incongruenze (registrate fedelmente dal Busst) che si rilevano nelle sue pagine in materia e che trovano spiegazione solo nel fatto che egli dipendeva su ciò in tutto dal Du Bignon. Questi, infatti, plagiando tanto Vico che Duni, e piegandoli tuttavia alle sue vedute, taceva fondamentali idee di Vico e altre invece ne difendeva o sviluppava con argomenti estranei, quando non incompatibili, alla *Scienza nuova*: con la scontata conseguenza che l'autore del *De la Félicité publique* attaccava quello che riteneva il «sistema» comune a Vico, Duni e Du Bignon attribuendo al primo idee non sue, oltre a ignorare o non comprendere fondamentali sue vedute (specie quelle estranee alla storia romana oggetto quasi esclusivo degli interessi di lettura del Du Bignon).

Sortendo dal registro strettamente filologico al quale è improntato il discorso del Busst, si può aggiungere qualche osservazione sulle ragioni intrinseche della «fortuna» o «sfortuna» del pensiero vichiano nella cultura storica del suo secolo, in particolare suggerita dalla stretta solidarietà che comunque accomuna il Du Bignon e lo Chastellux nell'accusa mossa a Vico di essere stato vittima del suo pesante «esprit de système», tale da indurlo a soluzioni spesso fantasiose, ma soprattutto alla pretesa erronea di reperire «principes» generali valevoli non solo per la storia romana ma pure per quella di tutte le nazioni. Di qui una «tensione», sulla quale già si era soffermato Croce, «tra la ricerca interna ai fatti storici e l'investigazione filosofica dei principi (...), in breve, tra interesse per il particolare e l'unico e preoccupazione per ciò che è generale e simile» (pp. 57-8): tensione che appartiene a Vico, ma che il Busst attribuisce in parte anche al Du Bignon (non allo Chastellux), però rischiando di sottovalutare i termini di una distanza su ciò radicale. Come attestano gli stessi luoghi richiamati dall'autore, la percezione della storia comune nella sostanza a Du Bignon e Chastellux, che lasciava tanto spazio allo «hasard», alle variabili e mutevoli «circonstances» che sono geneticamente alle origini del peculiare «caractère», «esprit», di ciascuna «nation», impediva di accettare il disegno di un'effettiva «scienza» generale dell'«ordre des choses humaines» (cfr. pp. 59 e 71). In tal senso — come ho già

avuto modo di sostenere altrove - la cultura storica settecentesca (e in particolare francese), e con essa la storiografia sulla storia romana, continuava ad essere in larga misura erede di quel senso dell'«individuale», di segno «relativistico» (segnatamente di impronta «dibertina») e che la riflessione del peculiare «storicismismo» vichiano tendeva invece a sottoporre a rigorosa ricusazione.

Nella linea tutta diversa degli approcci al pensiero vichiano nella chiave della sua comparazione a importanti figure intellettuali della contemporaneità si iscrive invece il contributo di P. Lewis, *The «True» Homer: Myth and Enlightenment in Vico, Horkheimer, and Adorno* (X, pp. 24-35). Dalle prospezioni critiche già suggerite attorno alla lettura dell'opera vichiana da parte dei maestri della Scuola di Francoforte (si possono ricordare già interventi di Eugenio Garin e di Fred Dallmayr sul capitolo dedicato a «Vico e la mitologia» di *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* apparsi rispettivamente proprio su questo «Bollettino» nel 1975 e su «New Vico Studies» nel 1987) l'autore si discosta indirizzando la sua analisi verso *Dialettica dell'illuminismo*, e orientando tale analisi in un disegno di allargata e sistematica comparazione tra le posizioni di Vico e quelle di Horkheimer e Adorno, sullo sfondo del problema del senso complessivo e delle conseguenze della direzione del processo storico verso un'affermazione della ragione, dell'«illuminismo», sulla dimensione dell'istinto. Ne risulta un'attitudine comparativa che dà più di una volta l'impressione di risultare «sovradimensionata», sia in quanto condotta spesso su minuti segmenti di discorsi tanto diversi (ad es. la trattazione di Ulisse, di Polifemo, etc. nella *Scienza nuova* e nella *Dialettica dell'illuminismo*), sia in quanto più in genere riferita a linguaggi concettuali, i quali resistono a rischiosi tentativi di «sovraposizione».

Tuttavia Lewis avanza un problema storiografico e anche teorico non da poco, sia pure non nuovo: vale a dire l'appartenenza a visioni teleologiche del corso storico proprie della filosofia della storia anche di autori che la criticarono. In tal senso «la lettura dell'*Odissea* da parte di Horkheimer e Adorno tradisce una delle caratteristiche che essi condividono con Vico e molti altri filosofi della storia i quali criticano la razionalità dell'Illuminismo: una visione profondamente teleologica della storia che finisce con l'insediare i «processi storici oggettivi» al posto della libera e sovrana Ragione dell'Illuminismo; ciò che a Lewis piace chiamare la «boria degli storiografi», sulla base della quale «essi assumono che la storia su cui basano le loro filosofie (la storia dell'antichità classica per Vico, quella del capitalismo per Horkheimer e Adorno) è il corso inevitabile, naturale della storia, il solo risultato possibile di certe obiettive leggi di tendenza nello sviluppo sociale» (pp. 24-5 e 31).

In verità un discorso del genere richiederebbe precisazioni e approfondimenti, di ordine tanto storiografico che teorico, già attorno alla nozione di «teleologico». Risulterebbe infatti alquanto paradossale che venisse accusato di condividere una visione teleologica della storia in senso forte quel Horkheimer che aveva affermato, proprio a proposito di Vico, che essa prevede l'individuazione in essa di «una recondita intenzione benevola». «Se è vero che la costruzione di un tale senso recondito costituisce l'essenza di ogni vera filosofia della storia, allora l'italiano Giambattista Vico è stato il primo vero filosofo della storia dei tempi moderni». E aggiungendo, ad attestazione della sua posizione, che la «grandezza» di Vico non stava in quella costruzione, «ma nelle indagini empiriche avviate in questo contesto» (cito dalla tr. it., a cura di G. Backhaus,

Gli inizi della filosofia borghese della storia, Torino, Einaudi, 1978, p. 70). E d'altra parte l'autore riconosce che né Vico né gli esponenti della Scuola di Francoforte «consapevolmente affermano il "progresso" come inevitabile»; i secondi in effetti rimodellando le eredità del provvidenzialismo storico di matrice marxista in una considerazione di tipo «paraprovidenzialistica», «suggerendo che forze nascoste operano nello sviluppo della società umana che gli esseri umani non possono controllare», ma «offrendo poche speranze in una qualche trasfigurazione della storia» (pp. 31-32). E tuttavia — sostiene l'autore — «da costante paura di un ritorno alla natura umana "barbara" contrassegna la condivisione da parte di Horkheimer, Adorno e Vico di una stessa concezione teleologica e antropocentrica, secondo la quale, la mente umana, comunque influenzata dal corso delle istituzioni umane, ha certe tendenze "naturali" che essa esprime nella storia, e che sopravvivono nella filosofia della storia non come natura umana, ma sotto la maschera di leggi di sviluppo della società». Inoltre «la teoria della "storia fatta dall'uomo" rivela la sua aporia: essa deve assumere la divisione, promulgata dal pensiero illuminato, dell'uomo nei confronti della natura e della ragione nei confronti del corpo» (p. 34).

Ma qui il discorso dovrebbe ridiventare pertinentemente, filologicamente, storiografico (quando già quello pur denso e acuto di Horkheimer che investiva Vico dichiarava preliminarmente di non mirare a «raggiungere nuovi risultati filologici di ricerca»: *op. cit.*, p. XIII): e rammentare con energia l'enorme distanza che separa da quella degli autori di *Dialettica dell'illuminismo*, in tema di repressione dell'istinto, la posizione di Vico, il quale «poneva se stesso all'apice di una nuova età degli uomini» illuminata (come ricorda opportunamente Lewis, non concordando con letture del pensiero vichiano in discutibili chiavi di nostalgia di età di incorrotta fantasia) proprio in quanto in questa la «mente» aveva ragione, del tutto positivamente, della dimensione puramente corporea dell'uomo. Vico non condivideva il «mito» dell'associazione tra «declino fisico» e «crescita della mente» (p. 30). Anzi per lungo tempo armonioso sviluppo della mente e del corpo (con l'uscita dal gigantismo) vanno di un passo: e per gli sviluppi successivi Vico non temeva la repressione della 'istintualità', ma il sorgere della corruzione morale nei tempi di un'umanità «illuminata» ma eccessivamente «dilatata».

Del linguaggio parlato dagli dei, delle «voci degli dei», a cui si è sopra fatto riferimento in relazione ad alcune precise analisi dei testi vichiani — e ancora di interpretazioni dei testi omerici colleganti Vico a inusuali linee di studio contemporanee — discorre anche il saggio di R.E. HASKELL, *Vico and Jaynes: Neurocultural and Cognitive Operations in the Origin of Consciousness* (XI, pp. 24-51), ma in tutt'altra direzione: istituendo cioè una comparazione assai stretta tra le posizioni elaborate in tema di origini del linguaggio e della dimensione riflessiva della coscienza rispettivamente da Giambattista Vico e da Julian Jaynes, autore di un volume, pubblicato nel 1976 (e seguito da altri contributi minori), su *The Origins of Consciousness and the Breakdown of the Bicameral Mind*. In tale a suo tempo anche fortunato lavoro — al quale peraltro il lettore italiano può accedere anche attraverso una traduzione apparsa nel 1984 — si attivava un singolare intreccio di interessi e metodi, del tutto inconsueto nel campo degli studi psicologici, all'intersezione tra approcci «fisicalistici» propri delle neuroscienze e bioscienze contemporanee e approcci «filologici» a testi soprattutto della cultura greca arcaica (e in particolare di quelli omerici). In sostanza

la tesi fondamentale di Jaynes è che prima del manifestarsi della coscienza nell'uomo (in una fase collocata attorno al 1400-600 a.C.), la sua mente sarebbe stata «bicamerale»: con un termine sorprendentemente assunto dall'esperienza politico-costituzionale moderna, ma che fa riferimento alla nota produzione scientifica attorno a temi e orientamenti, in *auge* specie qualche tempo addietro, destro del cervello. Ebbene durante la «fase bicamerale», prima che la coscienza cominciasse ad affacciarsi per l'interazione con processi sociali e culturali (l'ap-proccio dell'autore non vuole essere riduzionisticamente fisicalistico), gli uomini - forme di linguaggio precedendo la coscienza - sarebbero stati allucinati da voci che erano per essi «voci di dei».

Ora, intento del contributo di Haskell è: «in primo luogo esplorare paralleli significativi tra Vico e Jaynes; in secondo luogo suggerire l'equivalenza tra la mente dei "primi uomini" di Vico e la mente bicamerale di Jaynes; in terzo luogo (...) suggerire che la teoria della coscienza di Jaynes e la base di prove che fornisce convalidano nelle sue linee generali la teoria storica di Vico dello sviluppo mentale» (p. 24). A tal fine Haskell realizza una dettagliata comparazione tra le tesi dei suoi due autori che - pure tra qualche difficoltà (ad esempio la priorità in Vico dei fenomeni percettivi e comunicativi connessi alla visualità piuttosto che all'auditività, etc.) e riscontro di differenze - lo induce a trovare conferma della validità delle tesi avanzate. Non è il caso di seguire l'autore in tale minuziosa comparazione. È forse il caso solo di manifestare le personali impressioni di un lettore che non può non riscontrare come risultino assai difficilmente accettabili nei diversi campi disciplinari sui quali interviene già l'operazione complessiva condotta da Jaynes e le svariate tesi non poco bizzarre a cui conclude (ad esempio l'*Iliade* e il *Vecchio Testamento* e l'*Odissea*, e il *Nuovo Testamento* interpretati come documenti storici rispettivamente dello «stadio bicamerale» o dello stadio successivo luogo del processo evolutivo entro il quale si dà origine alla coscienza, processo peraltro rapidissimo in termini biologici): eppure le trova non prive di un loro «fascino», derivante in fondo da quella capacità dell'«ingegno», rimarcata con tanta efficacia da Vico, di mettere in relazione le cose più diverse. «Fascino» che si potrebbe trovare perfino moltiplicato nell'ardita comparazione proposta da Haskell. Ma solo dopo avere risposto alla domanda di quale sia il Vico che oggi si voglia fare più fruttificare: l'autore di un modello di «ingegno» produttivamente connettente il diverso (e a suo modo con qualche vena di «bizzarria», invero da riportare però largamente agli strumenti a sua disposizione relativi ai saperi dell'umano e del fisico); o l'autore della rigorosa storizzazione dei fenomeni che invita a tenere distinto ciò che è strutturalmente diverso?

Prima di chiudere questa lunga recensione vanno richiamati almeno quelli che attengono al campo degli studi bibliografici attorno al pensiero di Vico.

Non poco utile, e comunque encomiabile, si rivela in tale campo il lavoro di rassegna delle presenze di Vico nella cultura dell'Europa orientale e in Russia presentato da A. GUNGOV, *Vico's Presence in the Intellectual World of Eastern Europe and Russia: An Overview of the Literature* (X, pp. 11-23). Esso è composto di due parti. La seconda (pp. 19-23) costituisce la vera e propria «Bibliography», nella quale, in tre sezioni (traduzioni, opere su Vico o influenzate da Vico, opere menzionanti Vico), vengono elencati in ordine cronologico i lavori, a loro volta suddivisi per paesi. La prima parte costituisce una rapida presentazione «ragionata» dei contributi in questione, concisamente richiamati in rela-

zione ad alcuni nuclei problematici individuati: concezione ciclica della storia, Provvidenza e leggi della storia, problemi epistemologici e conoscitivi, linguaggio, mito, poesia, diritto, etc.

In verità il saggio avrebbe potuto sicuramente giovare dell'attenta consultazione di indispensabili strumenti nel campo della bibliografia vichiana (dalla *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini a quelle che ne hanno proseguito l'impegno almeno nella direzione del nudo registro della letteratura critica pubblicata su Vico), nonché di lavori, anche monografici (come ad esempio quello della Syska-Lamparska su Brzozowski), che hanno investito autori e linee intellettuali delle culture esaminate. È un peccato. Perché già da talune sezioni della lontana *Bibliografia vichiana* (destinate ad una prima ricognizione delle presenze di Vico nelle culture ungherese, polacca, russa, romena, bulgara) l'autore avrebbe potuto trarre indicazioni e anche suggerimenti critici ancora efficaci; e perché, d'altra parte, diversi dei lavori che egli segnala non appaiono in quella o nei *Contributi* che l'hanno seguita. Il che attesta comunque la sicura utilità di questo saggio bibliografico e mostra la strada da percorrere, cominciando ad integrarlo con diversi precedenti contributi sul campo, per arricchire adeguatamente pure questa interessante linea di studio.

Per quanto riguarda poi l'assai utile lavoro di aggiornamento bibliografico su tutta la produzione in lingua inglese che investe Vico va segnalato infine l'accurato lavoro di supplemento alla *Bibliography of Vico in English 1884-1984* compilato da J.R. MURRAY, *Bibliography. Supplement* (1984-1992), che si legge in appendice al vol. X, pp. 145-86. Ma tutto questo materiale altro è confluito – come ben sanno gli studiosi – nel volume meritoriamente curato da Molly Black Verene, *VICO: A Bibliography of Works in English from 1884 to 1994*, pubblicato, come il precedente che si fermava al 1984, presso il Philosophy Documentation Center, Bowling Green, 1994. A questo strumento subito si è aggiunto l'ultimo *Supplement*, sempre curato dalla Verene, nel volume XIII dei «New Vico Studies», pp. 163-70.

Resta in ultimo da ribadire il rammarico di non avere potuto esaminare molti interessanti contributi «minori» che si leggono in questi volumi, e per lo più su problematiche che qui sono state sollevate. Si possono richiamare, ad esempio, in tema di rapporti tra umanesimo e Vico la ricognizione di recenti pagine di interesse vichiano di uno studioso assai benemerito (D. GORMAN, *Kelley on Vico and Renaissance Humanism*, XI, pp. 53-60), o anche le pagine della Struever nello stesso volume. O, in materia di studi di linguistica e di scienze cognitive, vanno almeno ricordati i numerosi interventi di uno studioso che ha anche lui contribuito assai attivamente a fare di Toronto un centro di irradiazione delle ricerche attorno a Vico (M. DANESI, *The Sapirean Paradigm in Linguistics: A Vichian Commentary*, X, pp. 53-63, *Concepts and Emotions: A Vichian Perspective of Recent Work in Experientialist Cognitive Science*, XI, pp. 77-87, *Language, Mind, and Human Nature: Vichian Observations on Recent Works in Language and Cognition*, XII, pp. 86-94, e *What is Language? Vichian Remarks on Recent Work on the Nature of the Capacity for Language*, XIII, pp. 43-54), e il cui recente volume del 1993 su *Vico, Metaphor and the Origin of Language* sarebbe stato interessante richiamare e discutere (come conto di fare in altra occasione) a proposito del contributo di Haskell attorno al lavoro di Jaynes. Ma con ciò basta.

ENRICO NUZZO