

RECENSIONI

BENEDETTO CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, a cura di F. Audisio, Edizione nazionale delle Opere di B. Croce, Napoli, Bibliopolis, 1997.

Di questo libro formulò un giudizio assai equilibrato Fausto Nicolini: «Non direi - scriveva - che dalla monografia crociana esca un Vico trasformato, quasi rinnovato dal contatto col pensiero fresco e vivo del suo critico, che sarebbe un Vico più o meno falsificato. Direi piuttosto che esce un Vico chiarificato; e chiarificato non già perché il Croce non tenga conto anche delle ombre, ma perché egli tratta le ombre da ombre, in guisa da far rendere loro ancor più vivida la luce».

Croce aveva redatto la monografia su Vico seguendo un metodo del tutto originale, basato sul criterio della scomposizione dei testi e della loro ricomposizione per temi, anche allo scopo di rendere perspicuo l'impianto generale e più agevolmente percorribile ogni segmento speciale della ponderosa opera del filosofo napoletano. Alle note a piè di pagina aveva sostituito i riferimenti, in Appendice, ai luoghi vichiani via via utilizzati e richiamati nel corso dell'esposizione. Le Appendici seconda e terza raccoglievano inoltre i risultati raggiunti nella *Bibliografia vichiana* del 1904 e nei *Supplementi* da lui in seguito redatti, ai quali Croce rinvierà, per gli aggiornamenti bibliografici, nelle successive edizioni della monografia. La quarta edizione fu l'ultima curata dall'Autore nel corso del 1946, e nei successivi 1947-48, uscirà in due volumi una rinnovata Bibliografia, comprensiva dei vari Supplementi, rielaborata e accresciuta per opera del Nicolini.

L'incontro con Vico era avvenuto per il Croce assai prima ch'egli si impegnasse a tracciare in venti serrati capitoli di storiografia filosofica non meramente "oggettiva" il quadro teorico-sistematico dei pensieri sulla storia e sull'arte, intorno all'etica e alla religione, alla gnoseologia e al diritto, dell'autore della *Scienza nuova*. Croce racconta nel *Contributo* di aver letto il capolavoro di Vico nel 1892, cosa della quale si ha testimonianza nei rimandi agli scritti vichiani presenti già nei primi saggi del giovane Croce: nella *Memoria pontaniana* del 1893, nella *Critica letteraria* del 1895 e nel coevo scritto su *La storia della cultura*. La nota su Vico primo scopritore della scienza estetica è del 1901, e sarà l'anno seguente inserita nella parte storica dell'*Estetica*. Nel dare alle stampe nel 1904 l'accurato e amorevole lavoro sulla *Bibliografia vichiana*, «rivolto a soddisfare i bisogni degli studiosi - si legge nella Prefazione - e non le curiosità estrinseche in cui si compiaccono bibliofili e bibliomani», Croce auspicava una completa monografia sul pensiero del Vico, accanto ad una nuova edizione delle opere, perché il pensatore napoletano potesse andare ad occupare quel posto nella storia del pensiero europeo che ancora non gli era stato riconosciuto. Il libro del 1911 nacque allora con precise intenzioni divulgative e conoscitive, con la tensione ermeneutica rivolta a cogliere non già l'esclusivo tema della "filosofia della storia" (sotto il cui nome peraltro restavano sepolte le fresche energie del filosofo anche nell'ampia *Storia della filosofia* del Windelband, al quale, com'è noto, Croce dedicò la monografia vichiana), ma quella rivoluzione del gusto che indusse Vico a fare significative distinzioni, prima tra tutte quella tra l'arte con la sua primitiva irrazionalità e le produzioni dell'intelletto, im-

mettendosi infine nella direzione "civile" del pensiero italiano, che aveva avuto in Galilei e Machiavelli esempi di intensa forza morale. Croce era ben consapevole della non classificabilità del Vico e in un certo senso fu spinto ad accentuarne la novità pur evidente nel tempo della più propagandata *raison cartesiana*, la qual cosa tuttavia rischiò di rivolgersi in danno piuttosto che a conferma — come una volta ha osservato Carlo Antoni — di quello storicismo che Vico potette inaugurare proprio in virtù del radicamento innegabile nel secolo che fu suo. E tuttavia lo stesso Antoni riconosceva in Vico la discrepanza con l'Illuminismo, là dove ad esempio egli comprese che proprio la mancanza di sapienza intellettualistica rendeva schietta la poesia di Omero; così come l'interesse per la peculiarità delle età barbariche e per lo spettacolo della forza nella storia, pur attribuita alla legge "meta-storica" di una provvidenza, era stato il segno inequivocabile di un nascente storicismo. D'altro canto, analizzando nel penultimo capitolo della monografia, la dura polemica condotta da Vico nei riguardi dell'indirizzo di cultura dei suoi tempi, Croce aveva segnalato le "ombre" e il difetto di una valutazione così severa e in fondo retriva, che parve disconoscimento del valore rivoluzionario del moderno razionalismo rischiato alla tradizione come dogma. «Si sente in lui — osservava — qui come nel suo sistema filosofico, il cattolico che è avvinghiato al filosofo, il pessimista cristiano che grava sul dialettico dell'immanenza». Non c'è dubbio inoltre che la lettura di Croce fu largamente influenzata dalle basi teoriche dell'intera sua sistemazione di pensiero che era già maturata allo scadere del primo decennio del Novecento. Minore fu perciò il suo interesse per gli scritti latini del Vico (ai quali invece Gentile dedicò ampio spazio nei suoi *Studi vichiani* del 1912-13) e grandissima l'attenzione per la *Scienza nuova* in cui Croce lesse una filosofia dello spirito e quella metafisica della mente che avrebbe consentito di tradurre ogni metafisica storica in pensiero della storia nella forma di giudizi individuali, ispirati al principio dell'unità di filologia e filosofia. Il rapporto Croce-Vico non si esaurì nell'ampia dissertazione monografica, che peraltro ebbe il merito di inserire Vico tra i grandi del pensiero moderno, di favorirne lo studio e di intensificarne la conoscenza. Si può dire che esso proseguì di pari passo con le principali tappe del lavoro filosofico del Croce. Nel tentativo di schiarire certe ombre, nel segnalare cautele e prudenze, nelle riserve che ritenne di dover esprimere circa il carente impulso in Vico a discendere dalla contemplazione della *Scienza nuova* alla vita attiva, Croce trasse sprone e alimento per rafforzarsi nell'idea di una filosofia che andrebbe giudicata manchevole se priva di quel risvolto etico che mira a innovare le istituzioni e a tradursi perciò sul piano della pratica politica. Vale a dire: quel che Croce non riconosceva al Vico (in tal caso la riflessione su una pratica della *Scienza nuova* che non fosse duplicazione della teoria e che si calasse effettivamente negli ordinamenti e nelle leggi) divenne carne e sangue della sua impresa di pensiero. Il vichianesimo, o neovichianesimo del Croce, come si preferisce dire, inteso come sviluppo e continuazione dell'opera di Vico, è largamente visibile negli scritti della maturità: basti fare l'esempio luminoso della *Storia come pensiero e come azione*, che è il più vichiano degli scritti di Croce, com'ebbe a dire Nicolini, e che Raffaello Franchini ha indicato come il punto di partenza di una rinnovata attenzione al Vico nel corso degli anni quaranta: si pensi alla polemica con Meinecke intorno al Vico come unico precursore dello storicismo e a quell'elogio dell'individualità contro la storia universale, ancora una volta in perfetta sintonia con lo spirito vichiano, benché sotto certi aspetti in palese contrasto con la lettera del suo autore. Croce tornò spesso su Vico, anche per confermare talune sue posizioni o talvolta per smussare

tesi che gli apparvero degne di qualche aggiustamento. Nel 1929 all'interno della *Storia dell'età barocca* tracciava un profilo di Vico sullo sfondo del Rinascimento e del Seicento, segnalando il più complesso rapporto di connessione e distacco con il giusnaturalismo, di Grozio e di Pufendorf, con il razionalismo di Cartesio, senza i quali non sarebbe nato il nuovo spirito, non certo privo delle evidenti radici italiane in Campanella e in Machiavelli, nella Controriforma e nell'umanistico riferimento ai classici latini e greci; più vicino per la verità ad un estremo Rinascimento che non all'epoca barocca, come aveva invece qualche anno addietro sostenuto Troeltsch.

Il legame così stretto tra Croce e Vico fu probabilmente il motivo che indusse Nicolini a tracciare un parallelo tra i due, di grande efficacia e pregio letterario, attraverso un singolare confronto delle loro biografie e delle rispettive doti caratteriali: diversi per temperamento, l'uno fu amante della chiarezza e dell'ordine negli studi, l'altro sentì senza dubbio a sé più congeniali l'oscurità e la tortuosità di complessi percorsi intellettuali. E tuttavia ebbero in comune il fermo convincimento che la verità mai si può fissare per sempre e che essa richiede il coraggio spirituale dell'autocritica. Su di un punto Croce sentì infatti di non poter mantenere integro il suo giudizio intorno al Vico e nella quarta edizione della monografia aggiunse una "postilla" rivolta a correggere l'idea che in un primo tempo si era fatta intorno alla sincera ortodossia religiosa del Vico. Professione di fede che peraltro non aveva convinto gli studiosi cattolici contemporanei di Vico, i quali avevano colto l'intrinseco contrasto tra la religione professata e la sostanza delle dottrine filosofiche e storiche sostenute. Croce adduceva a motivo della maggior cautela che ora sentiva di esprimere, l'esame di documenti e studi posteriori, con esplicito riferimento ai lavori del Nicolini. Si mostrava allora propenso a non più rifiutare come una leggenda degna di scarsa considerazione l'ipotesi di una voluta oscurità dell'opera vichiana, che, seppur determinata in parte dall'animo e dallo stile tormentato dell'autore, appariva talvolta studiata di proposito per sfuggire a censure ecclesiastiche.

La monografia crociana su Vico si legge ancor oggi come un essenziale e luminoso neipilogo dell'opera del nostro grande conterraneo. Molto si è discusso intorno ad essa ogni volta che si è voluto entrare nel merito dei singoli momenti interpretativi e delle loro premesse teoriche. E tuttavia non si può trascurare il fatto che attraverso Croce le pagine del Vico sono state lungamente rilette e rimediale anche al di là dei confini nazionali, fino a sfatare anche l'altra leggenda, pur dallo stesso Croce parzialmente avallata, circa la scrittura disordinata o, come si è detto talvolta, trascurata nello stile e nell'espressione. Per opera di egregi studiosi e valenti interpreti, numerosissimi, per cui è impossibile citarne solo alcuni, si è nel tempo riscoperta e apprezzata la forza evocativa della scrittura vichiana, sicché non è certo da prendere alla lettera l'invito ad imparare l'inglese per meglio intendere nel più moderno linguaggio universale la scrittura singolarissima del nostro filosofo.

L'edizione critica del libro su Vico, che riproduce il testo del '47, aggiunge un significativo tassello all'importante lavoro di ristampa dell'*Opera omnia* di Benedetto Croce. Il lavoro di curatela è stato egregiamente svolto da Felicità Audisio, alla quale si deve l'accuratissimo apparato delle varianti, l'indice dei riferimenti, dei rinvii e delle citazioni, nonché l'indice delle citazioni e dei riferimenti anonimi. Completa il volume un'ampia nota sulla *Genesi e storia del testo*, per lo più redatta sulla base dei *Taccuini di lavoro* del Croce.

RENATA VITI CAVALIERE

LEONARDO AMOROSO, *Nastri vichiani*, Pisa, ETS, 1997.

La metafora del "nastro" – come ricorda ad apertura di libro l'A. – è vichiana. Essa sta a designare non solo le parti in cui il volume è articolato e neanche soltanto il fatto che il nodo originario di ognuno dei nastri è costituito da uno specifico tema della filosofia di Vico. L'immagine del "nastro" indica la capacità di organizzare un discorso che sia in grado di tenere intrecciati in un plesso unitario elementi apparentemente diversi e disparati, e questa capacità è propria di quella facoltà tanto apprezzata e praticata da Vico che è l'ingegno. Se poi si pensa che la virtù maggiore dell'ingegno è dal filosofo napoletano riposta nel potere di elaborare «acutezze», analogie e «connessioni audaci», bisogna allora subito riconoscere che dosi notevoli di tale virtù sono state profuse nelle analisi storiografiche (uso a ragion veduta questo termine anche se l'A. mostra una troppo esibita ritrosia, purtroppo sempre più generalizzata nel "gusto" filosofico contemporaneo, a voler considerare anche "storiografici" i suoi contributi) e negli approfondimenti teorici di Amoroso.

I "nastri" che concorrono a formare la trama del libro sono quattro. Il primo riprende uno dei luoghi, per così dire, "canonici" della ricerca vichiana: il tema del confronto tra il filosofo napoletano e Cartesio. Tuttavia, la peculiarità dell'approccio prescelto dall'A. sta nel fatto che egli, più che alle ormai note e ben scandagliate questioni relative alla polemica contro il razionalismo e al confronto tra "topica" e "critica", si volge ad un'analisi comparata dei testi autobiografici dei due filosofi (il *Discours* e la *Vita*). Una analisi che, muovendo anche dagli aspetti stilistici e pragmatici, mira essenzialmente a tracciare la diversa strategia filosofica che è alla base dei due testi. «Se il *Discours*, infatti, è un'autobiografia filosofica nel senso del viaggio e della scoperta del *cogito*, la *Vita* lo è innanzi tutto nel senso di una filosofia che si apre alla filologia, alla storia, cosicché quest'opera si presenta come autobiografia "filosofica" e "storica" ad un tempo» (cfr. p. 11). Riprendendo una serie di convincenti ipotesi interpretative già avanzate da Battistini e Verene e non trascurando il significato che i due testi assumono in relazione alla genesi del moderno genere letterario dell'autobiografia, Amoroso concentra la sua argomentazione sul carattere «istorico» dell'autobiografia vichiana, reso evidente non soltanto dal fatto che, a differenza di Cartesio, Vico oggettiva il suo discorso nell'uso della terza persona (che non è dunque soltanto espediente stilistico-retorico), né soltanto per la significativa sovrabbondanza di date e di riferimenti a personaggi e intellettuali contemporanei. L'A. evidenzia opportunamente il fatto che la *Vita* si colloca alla fine di un complesso e fecondo percorso inaugurato dagli scritti giuridici dell'inizio degli anni '20 e segnato dalla pubblicazione della *Scienza nuova* del 1725. Insomma nel momento di compiuta teorizzazione della connessione tra filosofia e filologia (intesa quest'ultima nel comprensivo significato di «storia delle lingue e delle cose»). Il riferimento ai quattro autori è tutto dentro questo rapporto tra filosofia (Platone) e storia (Tacito) e i tentativi di una loro sintesi affidati all'empiria politica (Bacone) e al diritto (Grozio). «Ora – osserva giustamente Amoroso, che in tal modo amplia il tradizionale spettro delle interpretazioni dell'autobiografia vichiana – quest'integrazione di filosofia e filologia, di teoria e di storia, di contemplazione del vero e di considerazione del certo, trova motivo e applicazione non solo nello studio del "diritto naturale delle genti" (...) ma anche e innanzi tutto nella ricostruzione di una vita individuale: ecco perché anche della *Vita* Vico può dire d'averla scritta al contempo "da istorico" e "da filosofo"» (cfr. p.

34). Questo sarebbe, secondo l'A. - e l'ipotesi appare sensata - anche alla base di un non nascosto legame tra la coppia storia individuale/storia collettiva e la coppia ontogenesi/filogenesi. Le stesse vicende personali di Vico (la caduta da bambino, le infauste prognosi dei medici, le difficoltà di vita quotidiana) vengono iscritte in una più ampia storia nella quale la mano della Provvidenza guida alla fine il protagonista verso il grande compito di scrivere la *Scienza nuova*. Insomma, nel racconto autobiografico vichiano si mostra più che mai il sapiente intreccio tra il punto di vista oggettivo e quello soggettivo, tra la storia di un soggetto e la storia come oggetto di una ricerca. È senza dubbio intelligente e sensata l'ipotesi interpretativa che qui si delinea: proprio il principio del *verum ipsum factum* aiuta a dipanare l'intricato nodo del rapporto tra la narrazione della storia umana (e, dunque, anche della storia autobiografica) e il ruolo e l'identità, gnoseologica e etico-storica, del soggetto che narra, conosce e agisce. Se è vero allora che l'assioma vichiano resta ancorato al classico rapporto tra essere e verità, è altrettanto vero che esso sfonda, per così dire, il muro del moderno se non sul piano della conoscenza scientifica, quanto meno su quello del fare e della sua autonoma dimensione cognitiva. Da questo punto di vista, «l'autobiografia è una sorta di operazione con la quale l'io, narrandosi, può conoscersi e, per così dire, inverarsi nel sé» (p. 42). Ma siamo poi, si chiede l'A., così lontani da Cartesio? O i due filosofi non restano entrambi dentro uno dei tratti fondamentali della modernità? Quello, cioè, del consapevole «farsi soggetto» dell'uomo?

Il secondo dei «nastri» attraverso i quali si articola il libro è quello che lega Vico e Baumgarten, in una direzione - a mio avviso del tutto convincente ed in sintonia con gli studi vichiani degli ultimi anni - che non è più quella, suggerita tra l'altro da Croce, che ha privilegiato il discorso, per così dire, «disciplinare» dell'estetica, bensì nel senso della elaborazione di un più comprensivo modello di razionalità che, a partire dalla scoperta del nesso tra retorica e filosofia (e io aggiungerei anche quello tra filosofia e filologia come scienza storica), elabora una consapevole «ermeneutica del mito e un'antropologia del linguaggio» in grado di elaborare strumenti di comprensione di realtà ed esperienze, quelle della poesia e dell'azione, del verosimile e dell'individualità, tagliate fuori dai modelli di certezza e verità della ragione logico-matematica. Si comprende allora agevolmente perché Amoroso - ancora una volta prendendo le distanze da Croce - riproponga, per Vico come per Baumgarten, la centralità del nesso tra retorica e filosofia. D'altronde, solo alla luce di questo nesso non estrinseco si può cogliere la vera grande scoperta della scienza vichiana, che non rinuncia alla ricerca dei principi metafisici che, tuttavia, persegue non più attraverso una mera operazione logica, ma servendosi di strumenti linguistico-etimologici e di percorsi ermeneutico-antropologici. Il terreno d'incontro con Baumgarten è allora ben visibile nella riproposizione del rapporto «tra la filosofia e il tradizionale patrimonio retorico-poetico». Anche il filosofo berlinese tenta di ridefinire la poetica nel suo stretto «connubio» con la filosofia e ciò proprio con l'intento (che era anche di Vico) di offrire dignità conoscitiva al mondo della sensibilità e margini di riabilitazione dell'immaginazione e del senso comune contro le pretese dell'astratta ragione. La tesi di Amoroso - che peraltro si iscrive nel contesto di una giusta ricollocazione della metafisica vichiana nella sua radice ontologica e, dunque, al di là di ogni forzato precorrimiento storicistico - è che in entrambi gli autori il rapporto tra vero e fatto più che postulare il meccanico rinvio tra la conoscenza delle cose e il fare umano, introduce una visione della scienza umana come «mimesi ingegnosa della scienza divina». È in tal

senso che va intesa l'affermazione vichiana del vero poetico come vero metafisico e che va interpretato l'«universale fantastico» come luogo di mediazione, operato dalla fantasia, tra «la pienezza dell'individuale e un'istanza di universalità». Gli esempi di Vico e Baumgarten testimoniano, così, il senso di una estetica che va al di là della nascita di una «disciplina speciale», giacché incarna, piuttosto, «l'istanza di un pensiero rivolto all'esperienza che recuperi, però in forma nuova, la tradizionale vocazione ontologica della filosofia, al di là dei limiti del razionalismo (ma anche dell'empirismo) moderno» (p. 70).

Anche il «nastro» successivo è da inquadrare nel contesto di una riformulazione dell'estetica come «filosofia del senso dell'esperienza». La trama dei nessi che – alla luce dei modi in cui viene inteso il concetto di «senso comune» – è possibile articolare tra Vico e Kant, fa leva su un concetto generale di esperienza il cui significato può esser colto innanzitutto a partire dalla dimensione della comunità storico-umana. Seguendo la storia del concetto lungo il percorso della riflessione vichiana, l'A. pone giustamente in rilievo la progressiva estensione del senso comune da un originario significato tanto gnosologico (ancora una volta in opposizione alle linee della teoria cartesiana della conoscenza) quanto pedagogico-culturale, ad una accezione antropologico-filosofica, imperniata su quella originalissima definizione di «giudizio senza riflessione», dove l'accento sulla funzione tutta umana del criterio di conoscenza è alla base di una «nuova» dimensione dei rapporti tra filosofia e filologia, teoria e prassi. Vico, in tal modo, è inserito a pieno titolo in quella prospettiva tutta moderna nella quale – da Shaftesbury a Kant – il senso comune viene inteso come «riferimento antropologico ideale» (si potrebbe dire, con Kant, come principio trascendentale) posto a base di una ermeneutica della vita storica. A differenza della riduzione cartesiana degli elementi comuni ad una astratta ed identica disposizione razionale, l'utilizzazione vichiana del senso comune pone al centro il valore dell'esperienza della comunità come *medium* essenziale tra la filosofia del vero e la storicità del certo. Cosicché, è ben vero che il senso comune è quel criterio che dalla Provvidenza viene dettato alle nazioni per definire il certo della convivenza sociale e giuridica, ma è altresì da riconoscere che proprio per questo, a differenza della razionalità teoretica, il senso comune «si rivela essere una sorta di universale concreto e di vero a misura d'uomo» (ivi, pp. 81-82). Fa bene Amoroso a sottolineare il ruolo centrale del senso comune nella costruzione d'una scienza del mondo civile e con esso la sua innegabile portata etica, proprio perché consente ai «filosofi monastici» di non perdere di vista il «senso della comunità». È la direzione che più tardi prenderà Kant che nel senso comune individuerà – sia pur in una atmosfera politica e culturale segnata dall'illuminismo – una delle vie maestre dell'autoriconoscimento e dell'universalismo della ragione umana. «Presentandosi – sia in Vico sia in Kant – come una sorta di universale concreto, essa [la nozione di senso comune] esprime l'istanza di un senso dell'esperienza che non sia separato dall'esperienza stessa. Ma coglierlo – dicono, ciascuno a suo modo, sia Vico sia Kant – non è possibile se non sentendosi parte del mondo degli uomini: il senso comune, infatti, è un senso della comunità» (p. 95).

L'ultimo «nastro» – quello forse più ardito ed «acuto», nel senso vichiano, come avverte lo stesso A. – tenta di legare Vico e Heidegger, anche riprendendo alcune proposte interpretative già avanzate da Ernesto Grassi. Malgrado la evidente distanza – argomenta l'A. – ovviamente non solo cronologica tra i due autori, segnata innanzitutto dalla contrapposta valutazione ed utilizzazione della tradizione umanistica, possono rinvenirsi non pochi punti di contatto: l'analogo modo di pen-

sare la centralità del linguaggio e la sua originaria essenza poetica, la comune critica al mondo moderno e al modello cartesiano e, insieme, lo sforzo di ricomprendere radicalmente l'originario nesso tra verità ed essere. Di particolare interesse, tra l'altro, è l'analogia suggerita dall'A. tra il modo vichiano e heideggeriano di utilizzare la metafora della luce, tra il *lucus* vichiano e la *Lichtung* heideggeriana. Così come di notevole originalità ci è sembrata la comparazione tra l'argomentazione ant cartesianiana di Vico basata sulla distinzione tra il «ci è» proprio dell'uomo e l'«è» di Dio e quella heideggeriana fondata, come si sa, sulla differenza tra essere ed esistenza (cfr. pp. 103 sgg.). Naturalmente Amoroso non può spingersi oltre, dal momento che resta invalicabile la distanza tra l'esito radicalmente decostruttivo della nozione di *alétheia* e quello storico-pratico del *verum-factum*, tra il modo radicalmente critico di prender congedo dalla storicità e dall'antropologia e il convincimento vichiano di una possibile riforma della metafisica in senso antropologico, capace, cioè, di cogliere «l'essere nell'esperienza umana, storica, del linguaggio» e nella funzione perfezionatrice della sapienza umana e della sua nuova scienza.

GIUSEPPE CACCIATORE

GIUSEPPE PATELLA, *Senso, corpo, poesia*, Milano, Guerini, 1995, pp. 176.

I cinque capitoli, nei quali è suddivisa l'opera, sono preceduti da una *Introduzione* nella quale lo studioso precisa le scelte metodologiche che l'hanno guidato in questa personale lettura delle pagine vichiane; segue una breve *Conclusione* e una *Bibliografia ragionata* degli scritti del e sul napoletano.

L'opera non intende essere una delle tante *monografie* o «una indagine filologico-erudita», né riproporre, ancora una volta l'immagine del Vico *attardato* o *pioniere* ma suggerire «una lettura di alcuni aspetti particolari del pensiero vichiano (...) a partire dall'angolazione prospettica rappresentata da una riflessione di carattere estetico» (p. 10). Patella ricorda come «all'interno degli studi vichiani non (siano) mancati alcuni contributi specifici, anche interessanti» (p. 11), contributi che, tuttavia, risentono di una impostazione di fondo che raramente si è discostata dal duplice versante di una critica pregiudizialmente crociana o anticrociana; tale atteggiamento si è tradotto, a suo avviso, in una sorta di «disattenzione per la questione estetica nell'opera di Vico» (ivi). Per l'A., invece, la riflessione contenuta nella *Scienza nuova* rappresenta «uno dei principali momenti di elaborazione filosofica che hanno contribuito alla nascita dell'estetica nell'accezione moderna del termine» (p. 12).

Senza, quindi, voler mettere in discussione l'attribuzione della nascita dell'estetica moderna alle elaborazioni filosofiche di Baumgarten e di Kant, Patella individua nel pensiero del napoletano «il nucleo d'origine di quella che viene propriamente chiamata estetica moderna, dal momento che in esso si presenta il tentativo di una prima elaborazione filosofica della nuova disciplina, intesa tuttavia non come dottrina specifica che si occupa dello statuto filosofico del bello e delle arti (...) ma in modo più essenziale come riflessione filosofica connessa filosoficamente all'*aistesis*, alle forme del sentire e allo statuto affettivo del soggetto», ossia come «teoria generale della sensibilità e della percezione», cioè come una «vera e propria filosofia del senso» (p. 14).

L'A. esamina, quindi, «le principali linee tematiche estetiche emergenti dall'opera vichiana» e ne valuta «natura e significato»: in particolare, egli si sofferma su

quelle che ritiene essere «i cardini concettuali fondamentali» su cui quelle linee poggiano e che sono rappresentati soprattutto dalle nozioni di *impossibile credibile* e di *invenzione ingegnosa*. A suo parere, esse costituiscono «il frutto di un ripensamento filosofico, certo profondo e radicale, compiuto tuttavia sulla base dell'apporto di materiali provenienti dalla tradizione poetica, tanto antica quanto moderna, che nulla toglie al valore innovativo, e persino rivoluzionario, delle singole *discovertte vichiane*» (ivi).

Subito dopo, Patella precisa di aver seguito quel «più generale criterio ermeneutico e metodologico (...) secondo il quale si tende ad evitare di immettere nel testo del Vico preoccupazioni e istanze non sue proprie», cioè di valutare «le risultanze della sua riflessione, e di quella estetica, in particolare, secondo categorie e dottrine estrinseche, provenienti da elaborazioni filosofiche cronologicamente posteriori (quelle di Kant e di Hegel, ad esempio), e ciò anche in ossequio a quella sorta di storicismo vichiano - paradossalmente travisato proprio dallo storicismo crociano - per il quale ciascuna età, civiltà o fase culturale possiede una propria autonomia e dignità, che non dipende affatto da ciò che la segue o vien dopo e, come tale, va interrogata e giudicata secondo i parametri inerenti al suo proprio sviluppo» (p. 15).

In questa prospettiva l'A. giustifica il proprio intento di inserire il filosofo napoletano nell'ambito delle «esperienze fondamentali della cultura barocca», argomento dell'ultimo capitolo del volume: a suo parere, dalla «centralità dell'elemento poetico e ingegnoso all'interno dell'opera vichiana (...) ne vien fuori un Vico barocco, vale a dire un pensatore che si appella fortemente alle calde ragioni della poesia, alle istanze veritative del mito, alle risorse connettive dell'ingegno e della fantasia, al valore dell'eloquenza che sa muovere affetti, al certo della filologia, della storia e del diritto contro le astrazioni della metafisica classica, le spersonalizzazioni del razionalismo scientistico, le rigide deduzioni di vecchi e nuovi dogmatismi» (ivi).

Nella *Conclusione* lo studioso osserva che malgrado Vico non abbia «impostato la Scienza nuova come specifica ricerca estetica» tuttavia ha «contribuito ad indagare la natura dell'estetica stessa e a impostarne originalmente il problema». Egli allude alla nozione vichiana di *universale fantastico* e all'autonomia dal napoletano attribuita alla *sapienza poetica* nei quali ravvisa «la condizione indispensabile per la fondazione dell'estetica nell'accezione moderna del termine» (ivi).

Nel delineare un bilancio del proprio lavoro, l'A. afferma che «l'insegnamento maggiore che probabilmente può trarsi dal complesso del pensiero vichiano è che, anche quando riflettiamo con mente pura, dovremmo pur sempre tener conto di quel corpo che noi stessi siamo (...), dal momento che noi stessi siamo un'unità originaria di mente e corpo». In tal modo «il vichiano pensar poetico» si configura, a suo parere, non come un «pensare astratto e spiritualizzato ma quanto mai *vivido e corpoleto*. Il nemico contro cui Vico combatte con tutte le sue energie, e fin dall'inizio della sua ricerca, è la deduzione vuota, il puro mentalismo, il metodo geometrico, l'analisi, la vuota astrazione metafisica e ciò sempre in nome dei peculiari diritti della sensibilità e della corporeità, delle facoltà fantastiche e ingegnose che da essa hanno origine, e di una gnoseologia in grado di valorizzarne a pieno le ragioni» (p. 165).

Oltre ai meriti intrinseci del lavoro, all'accurata lettura delle pagine del napoletano, al continuo riferirsi ad esse con sicura padronanza, Patella ha il merito di aver richiamato, con questo suo pregevole lavoro, l'attenzione degli studiosi sul ruolo della *corporeità* intesa non come fondamento di una specifica elaborazione

estetica ma elemento essenziale della più generale, cioè filosofica, riflessione del napoletano.

FRANCO RATTO

ANDREA BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, Guerini, 1995.

In questo volume l'A. si sofferma sul tema della cultura retorica vichiana e in particolare sulla "dialettica tra codice e messaggio" nonché sul ruolo innovatore che svolgono le "convenzioni" nella prospettiva del filosofo napoletano. L'analisi si concentra, dunque, sui punti più importanti per un'indagine intorno al ruolo e alla funzione della retorica in Vico, e viene articolata secondo cinque percorsi che definiscono in modo diverso la specificità e la contestualità del discorso retorico vichiano.

Il primo capitolo, infatti, è dedicato all'annosa controversia del rapporto di Vico con la propria epoca e con i problemi che si dibattevano a Napoli. Chiaramente qui non è possibile riprendere la ricca e intricata mappa della ricostruzione fatta dall'A., ma, in ogni caso, va messo in luce come, ancora ribadendo la propria posizione "anti-crociana" (dall'altra parte già esemplificata in altri noti lavori) egli disegna quella complessa trama specificando in particolare l'importanza che il filosofo della *Scienza nuova* attribuiva alla topica rispetto alla critica. Ciò gli consentiva, soprattutto nel *De ratione*, di rapportare il suo discorso alla concreta situazione storica del Regno e di assegnare, in sintonia con la situazione determinatasi in quel contesto storico, il ruolo principale non più allo spettatore degli avvenimenti, ma a colui che li viveva da attore, il quale, «consocio della continua metamorfosi della realtà», cercava di intervenire attivamente (pp. 25-26).

Dopo aver analizzato il ruolo del discorso retorico nell'*Autobiografia vichiana* - in quanto qui risulta con forza come la retorica sia in grado di fornire «la griglia narrativa e gnoseologica per l'ontogenesi, per la storia personale, in vista della conoscenza di un passato individuale che risalta nella sua unicità proprio grazie ai *topoi* che suggeriscono i motivi da privilegiare e il modo migliore per presentarli, realizzando l'obiettivo obliquamente encomiastico tipico del genere cui appartiene l'autobiografia» (pp. 11-12) - l'interesse si sposta sull'aspetto filogenetico della retorica con il quale si cerca di interpretare e descrivere il passato dell'umanità, per cui attraverso l'esegesi della filologia e l'ermeneutica della filosofia la retorica è in grado di ritrovare i comportamenti e la mentalità dei primitivi. La centralità che viene dunque assegnata alla retorica (riconosciuta nella sua suddivisione nei quattro campi: tassonomico, gnoseologico, ermeneutico ed espositivo), viene ritrovata all'interno della produzione vichiana e si mette in luce la stretta interconnessione e compenetrazione tra conoscenza mitica e retorica soprattutto nella *Scienza nuova*, dove il recupero di una gnoseologia "mitica" avviene attraverso le funzioni retoriche. A partire da questo elemento viene spiegato anche lo stile del capolavoro vichiano, in quanto, una volta raggiunto il mondo arcaico dell'umanità, esso può venire rappresentato solo con gli archetipi sublimi che appartengono a quella civiltà, e la scrittura diventa «una nuova filosofia che riduce il ruolo del *logos* e del suo linguaggio deduttivamente specializzato, respinto tanto nella produzione quanto nella ricezione» (pp. 85-86).

Nel quarto capitolo, il discorso sulla sapienza retorica gravita in particolare intorno al rilievo dato quasi esclusivamente all'aspetto tassonomico, in quanto si vuole descrivere «la particolarissima struttura anaforica della *Scienza nuova*, entro cui il sapere si organizza secondo un incessante processo ripetitivo che ripropone la stessa materia antropologica ora nel moto contratto di una sintesi, ora nel gesto opposto dell'analisi dilatata, a formare un organismo che pulsa, una sorta di cuore narrativo che alle sistole alterna una diastole, attento comunque a non smarrire la totalità di un'enciclopedia inclusiva, di tipo barocco più che illuministico. È questo il volto irenico della retorica, la sua propensione ai grandi abbracci disciplinari, avversa a ogni specialismo settoriale in nome di un sapere più propenso a integrare che a escludere, fino ad accogliere nella sua epistemologia il verisimile, sacrificato dai logici all'oligarchia ristretta del vero» (p. 13). Dopo aver analizzato la struttura della *Scienza nuova* del 1725, e dopo aver colto alcuni punti di differenziazione dell'edizione del 1744 (in particolare il passaggio da una concezione progressiva degli avvenimenti e rettilinea del tempo ad una circolare, dove «l'idea di progresso indefinito si curva minacciosamente fino a immaginare il crollo della civiltà»), l'A. nota come grazie alle nuove scoperte e alla maggiore erudizione che accompagna le diverse redazioni del suo capolavoro Vico si rende conto che la grande dilatazione dell'analitico apparato documentario non può reggersi autonomamente, ma «deve creare una stretta simbiosi con il momento sintetico della sua comprensione filosofica e metafisica, che attribuisce un significato unitario ai fatti dispersi della filologia, ai «grandi frantumi dell'antichità» (p. 93). Vico deve dunque affermare che «l'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose» e sente la necessità di un nuovo impianto unitario con cui «raccolgere e combinare sotto un'unica legge del divenire storico le cose più diverse provenienti dalla mitologia, dal linguaggio, verbale e iconico, dalla giurisprudenza, dalla cronologia, dalla storia politica e sociale di Roma, dalla poesia e da qualsivoglia altra disciplina» (p. 94). Nell'ultima edizione del capolavoro vichiano «tutto il materiale viene organizzato in un continuo alternarsi di contrazioni e dilatazioni, in modo che alla sistole di un grande riepilogo segue sempre la diastole di un'analisi più distesa, raggiungendo un'esposizione al tempo stesso organica e diffusa» (p. 94). Questa struttura organicistica è vista valere per l'A. in tutta l'opera la quale «ripete circolarmente gli stessi contenuti ora in modo contratto, ora in modo dilatato» (p. 95). La *Scienza nuova* è infatti riassunta nella «dipintura» in una sola immagine alla quale si accompagna la «Spiegazione» con tutti i significati delle allegorie iconiche, poi viene di nuovo riassunta nella «Tavola cronologica» per distendersi nuovamente nelle «Annotazioni» alla «Tavola cronologica», per cui «l'alternarsi di una mappa e della sua spiegazione crea anche un'osmosi simile, come si diceva, al rapporto tra sistole e diastole nel sistema cardiocircolatorio» per cui abbiamo in quest'opera un lavoro di «animazione» che «dà l'energia cinetica necessaria per collegare le parti dell'opera, tenute insieme non da categorie astratte e meramente formali, ma da un'epistemologia organicistica» (p. 99). In Vico allora «tutto il sapere si raccoglie sotto l'unico e comune denominatore di una *Weltanschauung* poetica», cioè immaginosa, animistica e sincretistica, che forma continue relazioni tra le cose» (p. 100) ed è sufficiente capire uno degli aspetti del mondo delle nazioni per conoscere «l'intera realtà umana di quella stessa fase di civiltà» (p. 100). Dopo aver ricostruito questa ipotesi interpretativa all'interno di tutti i libri della *Scienza nuova* l'A. sottolinea come l'originalità strutturale di quest'opera sta «proprio in questo spirito di sistema che,

pur invocando in ogni momento l'unità, la sottopone continuamente a un esercizio metamorfico volto a eliminare la fissità di una classificazione statica, messa in movimento dalla ricerca di caratterizzazioni che si rivelano permanenti anche dopo averle sottoposte al flusso della temporalità» (pp. 102-103). La struttura a sistole e diastole è una conseguenza della teoria antropologica vichiana e per questo per capire le cose occorre sempre risalire al modo in cui esse si sono formate, secondo la famosa Dignità 14. Data la corrispondenza che Vico stabilisce tra le fasi della vita del singolo e le età del genere umano è possibile stabilire che «la ricerca programmatica dei 'principi' e la ricostruzione del momento puntoriforme delle origini si raggiungono con un movimento narrativo che segue all'indietro il filo delle 'modificazioni' delle menti umane, finché, individuato l'unico vortice generatore, si racconta tutto il successivo flusso del divenire fino a oggi» (p. 105). In questo modo la conoscenza del punto originario della civiltà «avviene attraverso un raccontare, che è al tempo stesso un fare, un divenire, un rivivere, un ricordare, un interpretare o, per ripetere il criterio gnoseologico di Vico, un *verum ipsum factum* in cui l'antropologo che narra è anche il protagonista della storia, a garanzia della sua autenticità» (p. 105). «Conoscere per Vico è narrare, cioè rifare un'esperienza, riviverla, ricordarla», dunque l'oggetto d'indagine diventa una genealogia dove, come vuole simboleggiare la "Dipintura", partendo dalla radice unitaria dell'origine (l'occhio divino) si arriva (attraverso il raggio divino) ad abbracciare la totalità delle cose umane permettendo così agli elementi isolati di entrare «nella dialettica di un racconto enciclopedico» (p. 106). Dopo aver chiarito il significato e le distinzioni che contraddistinguono l'enciclopedia vichiana, l'A. mette in luce anche le differenze essenziali del metodo geometrico vichiano da quello cartesiano e precisa anche le altre diverse chiavi di accesso che caratterizzano l'opera principale del filosofo napoletano, cioè la via allegorica, filologica, storica, filosofica, sincretistica, profetica e diagnostica. Vico è allora «il custode della memoria primordiale» (p. 110) e la sua *Scienza nuova* «stabilisce per la storia il principio di conservazione». Tutto dipende allora dalla memoria alla quale è attribuita un'importanza filologica e filosofico-scientifica, «perché da essa dipende la legge storica universalmente valida conquistata con l'aiuto dell'ingegno, che stabilisce nodi comparativi tra i «rottami» e i «frantumi» raccolti dal ricordo» (p. 111). Vico, secondo l'A., riesce in questo modo a completare la rivoluzione scientifica estendendola al mondo umano, dove però i materiali vengono elaborati non dalla ragione ma dalla memoria, dall'ingegno e dalla fantasia. Per questo «l'enciclopedia della *Scienza nuova* non segue una logica razionale e selettiva, ma fantastica e inclusiva, il più possibile fedele alle grandi possibilità inventive dei primitivi» (p. 112).

L'ultima lezione è dedicata a "Interestualità e 'angoscia dell'influenza': Vico lettore agonistico", dove l'A. si sofferma sull'eristica in quanto anche in Vico sono individuabili le armi argomentative con cui «si batte contro i suoi numerosi idoli polemici» (p. 13). In particolare occorre sottolineare come qui emerga il fatto che la teoria della conoscenza vichiana non accoglie mai passivamente i modelli «ma deve ri-crearli dall'interno, obbligando a conquistare l'originalità rispetto al passato» (p. 119). L'originalità del pensiero vichiano, sulla quale egli stesso insiste, se è certamente un *topos* retorico mostra anche «un atteggiamento nichilista e prevaricatore nei confronti degli autori letti» (p. 119).

STEFANO VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, Pratiche Editrice, 1995.

Questo studio si caratterizza per la proposta di un'interpretazione generale del pensiero di Vico che ruota attorno al problema del criterio di verità.

Attorno a questo problema, Velotti costruisce una stimolante lettura che, sebbene non intenda esaurire ogni aspetto del pensiero vichiano, propone di questo una visione complessiva, attraversandone tutte le fasi - dalle *Orazioni inaugurali* al *Liber Metaphysicus* fino alla *Scienza nuova* del 1744. Uno dei propositi teorici principali della ricerca di Velotti consiste nel ridimensionare - o meglio, ricollocare - la nozione del *verum/factum*: essa deve intendersi non come metodo criteriale, ma come «problema e compito ineludibili», necessari e insieme aporetici. Questo significherà inoltre intendere in modo tensivo, aperto e irrisolvibile il nesso ignoranza/sapienza, cioè senso e ragione. Infine, e soprattutto, tutto ciò tratteggerà un Vico molto consapevole - e, nella *Scienza nuova*, consapevole autocriticamente rispetto al *De antiquissima* - dei limiti di ogni filosofia definitiva e definitoria. Vico non intenderebbe dunque proporre una rigida forma di filosofia della storia. Cerchiamo di mostrare più in dettaglio, attraverso un'esposizione schematica del testo, i suddetti punti che ci paiono caratterizzare lo studio di Velotti.

Ad un'analisi dei limiti del *De antiquissima* è dedicato il primo capitolo, intitolato «Scettici e dogmatici». Velotti cerca di mostrare come il *Liber metaphysicus* sia un'opera irrisolta proprio a causa di una contraddittoria messa in gioco del principio del *verum/factum*. Qui il principio si presenta infatti come rigido criterio, metodo epistemologico: ma in questo modo Vico non riesce a oltrepassare, come avrebbe voluto, l'alternativa tra scetticismo e dogmatismo. Il luogo dell'impasse della criterialità del *verum/factum* viene individuato da Velotti attraverso un'analisi della trattazione che Vico riserva nell'opera ai sentimenti: in questi troviamo un altro analogo - oltre alle matematiche - dell'infinità metafisica, perché i sentimenti e le sensazioni - come dolore o colore - sono oggetto, cartesianamente, di percezione chiara ma non distinta. L'indeterminatezza dei sentimenti fornisce un analogo positivo della verità metafisica. E tuttavia, volendo far valere il criterio del *verum/factum* per tutte le facoltà umane, Vico finisce per smentirlo come criterio di verità: «il dolore, dunque - grazie a questa estensione del *verum/factum* a tutte le facoltà umane - viene 'fatto'. Ma se il dolore è il risultato di un *facere*, allora dovrà essere anche 'vero' al pari delle costruzioni della geometria [...] Vico però aveva appena usato l'esempio del dolore come analogo positivo della 'luce metafisica' che era sì chiara e vivida, ma sommamente 'indefinita', cioè l'esatto opposto di un'idea 'distinta'» (p. 31). In questo modo, prosegue Velotti, il *verum/factum* si smentisce come criterio di verità umana, perché «il prodotto di questo *facere*, che è un *deducere in actum*, è infatti di nuovo oggetto di 'coscienza', non - come a rigore dovrebbe essere - di 'scienza'. Non è vero, dunque, che abbiamo scienza di tutto ciò che facciamo» (p. 32). La differenza che Velotti stabilisce tra matematiche e sensi interni ci appare problematica; perché anche le matematiche sono costruzione che rispetto alla luce metafisica, cui pure sono legate da analogia, è chiara ma non distinta.

La metafisica del *De antiquissima*, secondo Velotti, non riesce a districarsi compiutamente tra dogmatismo e scetticismo, perché il *verum/factum* come rigido criterio di verità non raggiunge - almeno in una porzione importante di reale, quella delle facoltà dei sensi interni - altro che la sfera della certezza: «il 'finito' e l'in-

finito', il 'certo' e il 'vero', il 'formato' e l'informe', la 'scienza' e la 'coscienza' hanno trovato nel *De antiquissima* una prima, insoddisfacente tematizzazione» (p. 34). Il *Diritto universale* del 1720 segna perciò una svolta - nel tentativo di risolvere proprio tale problematica di fondo. Qui Vico muove una radicale critica sia ai dogmatici - i "critici" cartesiani - che agli scettici - i "topici" epicurei - attraverso la critica della coscienza come criterio (e Velotti osserva che in quest'opera "criterio" è termine chiave, che occorre più volte nella sua grafia originale, *kriterion*). I primi estendono indebitamente il certo al vero - relegando il dubbio nel regno del falso, espellendo così il probabile e il verisimile dalla ragione; i secondi riducono il vero al certo - rischiando così di ritenere vero il falso. A questo punto però, così Velotti, Vico sceglie una soluzione estremamente dogmatica, un cartesianesimo con venature occasionaliste: se il certo non può essere criterio del vero, l'unica possibilità è che il vero sia criterio del certo - e per esserlo, il vero dovrà essere criterio di sé. L'evidenza della mente a se stessa sarà, autoriflessivamente, il suo stesso criterio; ma questa mossa non risolve la questione, che anzi risulta circolare: «Il rifiuto della 'sceptica' e del relativismo è affermato per decreto con una mossa squisitamente circolare: criterio del vero è il vero eterno [...] Ma questo vero eterno deve essere, da un lato, distinto dall'evidenza della coscienza (per la distinzione tra vero e certo) e, dall'altro, deve essere identificato con essa. Infatti, se esiste un ordine eterno delle cose - che è il vero a cui dobbiamo corrispondere - come sapremo di corrispondergli se non per mezzo della nostra coscienza?» (p. 39).

Il punto è che solo la *Scienza nuova* avrà successo nell'elaborare un rapporto tra vero e certo che non sia di contrapposizione come invece ancora accade nel *Diritto universale*, il quale per questo fallisce ricadendo nell'impasse sopra descritta. La *Scienza nuova* sarebbe la dichiarazione di impossibilità di «isolare un unico modello di ragione, tra le sfere di razionalità disponibili, che ci permetta di comprendere i principi dell'umanità» (p. 43). Ma allora il problema di Vico consisterebbe precisamente nel riuscire ad articolare la particolarità in cui si esprime ogni sapere con la generalità che la rende possibile. Su questa radicalmente nuova re-impostazione non *criteriale* del rapporto tra certo e vero si apre la ricerca genetica del sapere, l'indagine sulle origini del sapere. Da dove iniziare?

Velotti coglie giustamente, e descrive bene, la drammaticità di questo semplice interrogativo: «né i popoli barbari né i bambini ci offrono un modello adeguato per meditare 'con i principi dell'umanità'» (p. 45); si insiste qui sul limite del parallelismo filogenesi-ontogenesi, il quale fornirà pure spunti per osservare forme di sapere diverse dal modello di ragione critica con cui - seppure da angolature diverse - si cimentano scettici e dogmatici, e lo stesso Vico nelle opere precedenti, ma non riesce a risalire all'origine vera e propria del sapere, perché barbari e bambini presuppongono comunque un sapere già dato, una qualche forma di sapienza. Secondo Velotti, è a questa altezza che Vico raccoglie e imposta la sfida più alta: ricercare le origini della sapienza nell'ignoranza. Il problema della *Scienza nuova* sarebbe il problema dell'irrazionalità: come i «bestioni possano divenire sapienti» (p. 48). La comprensione dei principi del sapere diviene così possibilità di descrizione dell'origine e del passaggio non da una sapienza a un'altra, ma dalla non-sapienza alla sapienza.

A questo punto, prima di esporre la parte centrale di questo saggio, desideriamo fare alcune osservazioni in merito. Velotti giustamente sottolinea i limiti dell'analogia filogenesi-ontogenesi; tuttavia, questi limiti non possono significare una rimozione («essa costituisce in realtà non più di un'analogia dotata di un certo va-

lore euristico», p. 44). L'analogia ha un significato euristico, ma questo significato risulta d'altra parte assolutamente necessario nel corso della *Scienza nuova*; non solo per le sue innumerevoli occorrenze, ma soprattutto perché serve a Vico come *unico* referente reale senza il quale non sarebbe possibile nessun punto di partenza per la comprensione del sapere nella sua origine: senza l'osservazione dei fanciulli e lo studio dei selvaggi, non sarebbe stato possibile elaborare nessuna ipotesi sull'origine della ragione.

Ci pare che in questo consista il limite della tesi di Velotti, che allora - di conseguenza - non prenderà troppo sul serio un problema a nostro giudizio decisivo per tale problematica, cioè quello che concerne la ri-attivazione delle facoltà nei bestioni. Tale problema indica forse la possibilità di una diversa indagine sulla questione dell'origine: non tanto l'indagine sul passaggio da un punto-zero - l'ignoranza assoluta - a una sapienza, ma piuttosto l'indagine sulla *qualità* sapienziale della mente dei bestioni all'origine (e questo anche a prescindere dal problema del rapporto tra filosofia e religione in Vico). Vico giustamente sottolinea l'*analogia* tra filogenesi e ontogenesi, non l'identità; è infatti giusto tenere massimo conto della differenza tra sapere dei fanciulli e sapere dei bestioni - qui si inserisce la dimensione irriducibilmente temporale, processurale e storica della *Scienza nuova*. Ma sembra altrettanto necessario tener conto della somiglianza, dell'analogia: e a partire da questa base reale investigare le differenze. L'indagine non perderà per questo i caratteri dell'aporeticità e della difficoltà essenziali, come anche vuole Velotti; ma non potrà dimenticare i propri presupposti, sotto pena di cadere in una nuova forma di *acritismo*: quello che postulerebbe - in base a che cosa, se non un'analogia con elementi fenomenologicamente presenti? - un'origine *assolutamente* ignorante, nel senso ampio della nozione che Velotti assume. Ci pare che il seguito del discorso di questa ricerca - che, ripetiamo, ci sembra uno dei discorsi teorici su Vico più stimolanti degli ultimi anni - si giochi tutto su questo presupposto, che per questo abbiamo desiderato mettere in chiaro.

Il concetto fondamentale sul quale Velotti poggia la sua lettura della *Scienza nuova* è quello di ripetizione; «l'arte della ripetizione» è il titolo del secondo capitolo: «la *Scienza nuova* si costruisce nell'esercizio di una 'ripetizione' del 'certo' in vista di un 'vero' informe, e non nell'applicazione di un criterio del vero» (p. 52). Il tipo di ripetizione qui in gioco presuppone e sottolinea la differenza che Vico pone tra immaginare ed intendere il mondo e la mente delle origini. In questo senso Velotti prende le distanze dalle interpretazioni dell'immaginazione-fantasia alla Verene o alla Berlin, e prova ad elaborare l'indicazione secondo cui «ci è affatto negato di immaginare e solamente a gran pena permesso di intendere» (*Scienza nuova* 1744, capov. 338). Lo sforzo cui Vico chiama sembra riguardare dunque più che direttamente un'immaginazione empatica, la tensione tra questa e l'intendimento come ragione critica; si tratterà dunque di ripetere riflessivamente quel prima della razionalità da cui l'umanità proviene: quel prima che Vico chiama anche «senso comune». Ecco perché la *Scienza nuova* è nuova *ars critica* - e non topica: essa deve «ri-petere il senso comune, ricercare e interrogare di nuovo le sue cristallizzazioni» (p. 72). Il senso comune, però, non rimanda alla provvidenza come criterio ultimo e non esplicitabile: esso non è sensazione (nei termini scettico-epicurei) più provvidenza correttiva, anche se - ammette Velotti - molte espressioni vichiane farebbero pensare a questa soluzione. La provvidenza si riconnette piuttosto al *verum/factum* come compito e problema: essa è il «nome ambiguo di una 'mente estranea' che abita gli uomini e li trascende» (p. 75) che - nonostante le

ambiguità vichiane, talvolta svianti verso una concezione cristiana tradizionale – Velotti si sente di interpretare come il generale presupposto non-saputo, non temalizzabile, altro nome dell'ignoranza, che rende possibile ogni atto particolare che giunge *dopo*, presupponendo cioè già *qualcosa*.

«La ricerca dell'ignoranza», terzo capitolo del volume, individua nella poesia il luogo dell'antinomia che pone ogni riflessione critica su una dimensione pre-categoriale. Il tema della sapienza poetica viene da Velotti svolto nel senso della ricerca dei principi non razionali e "ignoranti" della razionalità: la poesia rappresenta questo fondo oscuro che è presupposto, e che dunque vichianamente precede la filosofia. In questo senso, Velotti utilizza (seguendo le indicazioni del suo maestro Garroni) il concetto di "estetica" tante volte dibattuto nell'esegesi vichiana per caratterizzare un sapere che si rapporta criticamente all'esperienza pre-critica da cui esso sorge. Le analisi di questo capitolo sono così dedicate alla spiegazione della complessa "filosofia del linguaggio" della *Scienza nuova*: si cerca di districare l'intricato rapporto tra proprio e figurato e tra immagine e astrazione attraverso la nozione di ignoranza intesa come il terreno dove vige assoluta identità tra le sudette dicotomie, e in generale tra mente e cose. In questo senso, tutte le opposizioni – come immagine/astrazione, proprio/figurato ecc. – risultano essere derivate rispetto al plesso ignoranza-ripetizione: «Solo nel momento in cui la riflessione ripete ciò che era ancora irriflesso e vi scorge un'ignoranza, solo allora il prodotto linguistico di quell'ignoranza apparirà figurato, improprio, o proprio-relativamente-a-un-certo-contesto, e dunque improprio relativamente ad altri contesti, nel momento in cui essi si costituiscono. La storia della ragione è per Vico la storia della sua de-letteralizzazione e *insieme* della ricerca di una maggiore proprietà: ma non perché in origine il linguaggio e la ragione, il *logos*, sarebbe stato assolutamente più 'proprio', più 'letterale', ma piuttosto perché quel che era vissuto ed esperito – 'finto e creduto' – come 'proprio', si rivela, agli occhi di una riflessione che lo mette in questione, come 'precariamente costruito', o, con le parole di Vico, 'finto' e 'improprio'» (p. 89). L'arte della ri-petizione significa ricomprensione dell'ignoranza a partire da una distanza, scoperta a distanza di un punto cieco, "poetico" e irriflesso, da cui si genera il sapere.

Quel punto Vico lo indica anche come luogo dove verità e finzione sono indistinte: Velotti insiste sul nesso tra *logos*, favella, favola e mito – presente in forma tematica nell'intricato cv. 401 –, esemplificando il concetto attraverso la scena primitiva della *Scienza nuova*, l'elaborazione del primo universale fantastico a partire dal fulmine. La finzione sarebbe la ricomposizione di un *logos* fratturato continuamente dall'ignoranza: «la razionalità – e la realtà che essa percepisce come tale – si costituisce piuttosto e innanzitutto come una elaborazione narrativa delle passioni, che le prolunga mentre se ne distanzia, le vive e comincia a rifletterle» (p. 93). Ma, secondo Velotti, la vera radicalità di Vico consiste nell'aver scoperto che questo rapporto tra verità e finzione non resta relegato in un tempo passato; utilizzando i passi del "Vico sincronico" (cv. 446, cv. 412), l'A. sviluppa la tesi secondo cui tra finzione e verità – come tra ignoranza e sapienza – vi è sempre, eternamente e necessariamente, coappartenenza. Anche nei primi uomini, dunque, la ri-petizione come «ritorno su di sé della coscienza (benché minimale)» sarebbe necessario, come viceversa il permanere di un fondo oscuro di ignoranza nella fase tarda della ragione del tutto dispiegata (p. 96).

L'ultimo capitolo – intitolato «Poesia verità e retorica» – conclude il lavoro affrontando in chiave di tensione ossimorica seconda – in polemica con Croce – la

nozione di universale fantastico. Il problema che si presenta a Vico è il seguente: «benché prodotte da menti singolarissime», anche le «immagini» particolari con cui i primi uomini hanno a che fare, devono rimandare inevitabilmente a schemi, a modelli generici» (p. 111). L'universale fantastico come plesso tra singolarità e universalità, secondo Velotti, non può essere compreso nei termini di una logica retorica, che proporzionerebbe quale pensiero originale un'antonomasia non saputa e inflessa.

Nei singoli caratteri poetici si esprimerebbe un'unità di senso a cui il termine di «universale» vorrebbe rimandare: l'universale fantastico sarebbe la ricompressione, per così dire apostorica, del carattere poetico singolare. A questa originale soluzione Velotti giunge osservando che Vico non identifica assolutamente carattere poetico e universale fantastico: quest'ultimo sarebbe la sintesi criteriale, la ricompressione, di quello. Il carattere esprime quella singolarità ignorante che solo una ri-petizione distanziante permette di comprendere.

L'ultima nozione-chiave di questo saggio, quella di esemplarità, chiarisce questa tesi. L'esempio coagula la tensione del rapporto identità/differenza posta dal carattere poetico: esso è insieme indicività, presenza concreta e individuale, e rimando ad un'esperienza generale che lo comprenda. Bacco, per esempio, è così sia carattere poetico (Bacco è il vino) sia universale fantastico (rimandando al genere, cioè al senso condiviso e appunto universale): «Ma che l'esempio sia più originario e radicale, rispetto alle figure retoriche già menzionate, risulta evidente se si considera che esso ci mette davanti a un fatto concreto e particolare ('un esempio reale') che è insieme l'esibizione di una legalità 'ignorata', 'fantasticata' per la prima volta nella sua pretesa di universalità, senza che tale legalità possa mai essere adeguatamente ridotta alla dimensione esplicita di una legge, manifestandosi in essa piuttosto la condizione di ogni legge» (p. 115). L'esempio è «densa matrice»: identificabile con il carattere poetico – e Velotti sottolinea i passi vichiani dove l'esempio viene assunto come il sentire indicale, singolarizzato che presuppone l'induzione socratica –, esso rimanda a un'esperienza generale, universale: a un sentire «partitamente comune a tutti»: «il carattere poetico è tale in quanto rimanda ad una indefinita esperienza di genere» (p. 126). La tensione tra identità e differenza delle dicotomie (particolare/universale, proprio/figurato, immagine/astrazione) trova nell'esempio – o meglio, nella esemplarità dell'esempio – il suo paradigma.

Velotti conclude riallacciando la sua interpretazione al senso etico-politico complessivo dell'opera di Vico: ricercare l'ignoranza tramite la scoperta della poesia è anzitutto un primo, necessario passo nella critica dei saperi metafisico-dogmatici. Non c'è criterio assoluto del vero e del razionale: né all'inizio, né alla fine della storia; quello che deve essere mantenuto, piuttosto, è la tensione continua verso il vero, una sua idea residuale. Compito del poeta oggi – come nell'oggi di Vico – sarà dunque quello di vigilare in questi termini rispetto ai rischi della doppia barbarie, non dimenticando che ogni idea di ritorno all'origine può essere solo esercizio di «ri-petizione a partire dai tempi umani» (p. 128); e non nostalgico desiderio di regresso (impossibile, ovvero pericoloso) verso un mondo prigioniero del mito e della violenza originaria dove corrisponderebbero poesia e legge, fatto e norma, ignoranza e sapere.

NICOLA PERULLO

JAMES ROBERT GOETSCH JR., *Vico's Axioms. The Geometry of the Human World*, New Haven and London, Yale University Press, 1995, pp. XIX-173.

Gli "assiomi" presi in esame dal denso saggio – che raccoglie organicamente i risultati di alcuni articoli pubblicati dallo stesso A. negli ultimi anni – altro non sono che le vichiane "degnità". Su di esse non sono mancate, anche di recente, né osservazioni episodiche né trattazioni organiche; ma l'intento di questo lavoro si rivolge piuttosto alla natura ed alla funzione delle degnità a chiarimento dell'ordine, della coerenza e della sistematicità della *Scienza nuova* (della sua peculiare "geometria"). In alcuni casi la prospettiva retorica adottata investe direttamente singole, celebri e controverse degnità (come la LXIV e la CVI) con esito fortemente originale. Certo, anche la generale questione dell'oscurità di Vico è di per sé tutt'altro che nuova: Vico stesso lamentava come già il *Dritto universale* fosse criticato dai suoi contemporanei perché "non s'intendeva". Né si può, in questa sede, dimenticare il giudizio di Monti che imputò l'oscurità vichiana niente meno che a carenza di eloquenza. Se Croce poi la addebitò a confusioni sistematiche tra piani distinti, non vi è chi non veda in ciò la legittimazione di un adattamento del lavoro vichiano su schemi non suoi. Comunque, credo sia lecito ritenere che oggi, a dispetto di quanto Vico stesso afferma non solo nel dedicare ed introdurre le proprie opere ma anche nel ricostruirne la genesi (nella corrispondenza, nelle pagine autobiografiche o nelle repliche ai recensori), la tesi della disorganicità della *Scienza nuova* sia più diffusa tra gli studiosi di quanto i pochi referenti polemici dell'A. (Berlin, MacIntyre, Pompa, Fellman e Faj) potrebbero far ritenere. È dunque difficile dire in che misura il suo sforzo coraggioso e risoluto possa risultare anche persuasivo.

L'A. non manca comunque di indicare compagni di strada consentanei alla propria interpretativa: Eraclito, Barfield e Quine sono tra quelli, per così dire, meno ortodossi; Grassi e, soprattutto, Verene, tra gli studiosi vichiani. Eraclito è avvicinato a Vico, oltre che per lo stile proverbialmente oscuro e sentenzioso, per l'amore dell'originario, ed eraclitea è anche la lettura della sofistica accolta dall'A. Sarebbe invece prossimo al mondo poetico vichiano Owen Barfield (1898-1997), autore al confine tra antropologia ed antroposofia, che si candida così ad incrementare la folta schiera dei vichisti più o meno inconsapevoli. Paradossalmente, all'esoterico Barfield può essere utile accostare il rigorso Quine per chiarire i significati univoci e non analogici della sapienza poetica. Ed il pur breve riferimento mostra come Vico possa essere un degno interlocutore anche per il filosofo analitico che si occupi di semantica e percettologia. Degli ultimi due autori è condivisa l'esegesi vichiana fondata sulla centralità dell'immaginazione, della memoria e della fantasia. Particolarmente incisiva è l'influenza di Verene, dal quale l'A. si allontana nel rintracciare gli antecedenti storici del pensiero vichiano ma col quale concorda nel sottolinearne l'estrema originalità.

Quanti negano sistematicità al capolavoro vichiano non hanno, secondo l'A., compreso che l'"ordine" di cui parla Vico non è quello a noi familiare. Parimenti, a termini quali "conoscenza", "verità", "certezza", "scienza", "sistema", "geometria", "assioma", ecc. non vanno attribuiti i significati usuali, propri di quel moderno canone di pensiero imperniato sulla matematizzazione e sul metodo deduttivo cui Vico intende opporsi apertamente attraverso una ripresa filosofica della retorica. Ora, poiché gli studi vichiani angloamericani, dopo una stagione dominata da attualizzazioni e confronti talvolta estemporanei, hanno dato spazio negli anni

più recenti a letture globali più attente alla ricostruzione storico-filologica, arrivando però in alcuni casi a schiacciare Vico sul rapporto esclusivo con più o meno remote tradizioni di pensiero, è importante precisare subito che la posizione vichiana non si esaurisce, per l'A., in una mera ripresa regressiva ma intende confrontarsi in forma integrativa ed innovativa con la modernità. La *Scienza nuova*, anzi, non è presa in considerazione in quanto rivolta all'antico (la storia oscura, mitica, ecc.) ma al moderno (come antidoto ai suoi asfittici presupposti).

Se si accetta di porre in discussione i moderni pregiudizi, è lo stesso testo ad offrire gli strumenti per la sua corretta comprensione. La dinamica ermeneutica suggerita nei primi capitoli del lavoro è, più che circolare, verticale, conformemente alla discesa vichiana dalla nostra attuale natura razionale fin nelle origini irrazionali della civiltà fondata sul rapporto tra fare e sapere (ed a quella che talvolta è stata chiamata epochè vichiana). Anche un tale movimento, che sembra diretto a sovrapporre ed a far coincidere piani differenti, può facilmente suscitare qualche perplessità. Punto fermo è il rifiuto dell'impostazione razionalistica e scientifica del modello euclideo-cartesiano che ascende, al contrario, dal particolare all'universale, pago soltanto di quanto risponde all'ideale di chiarezza e distinzione. Opponendosi alla fuga dal mondo nell'interiorità, Vico insiste sull'integrazione con la realtà vivente nella quale il vero coincide sempre coll'intero, allo scopo rivaluta la sensibilità, l'immaginazione, la memoria, il senso comune, le arti ed il lavoro. La sua concezione dell'intero e dell'unitaria comprensione del fare umano e divino riprende, approfondisce e supera le nozioni rinascimentali di microcosmo e di dio creato (sul tema dell'*homo creator* ha in anni recenti basato la propria monografia vichiana anche Milbank, non ricordato in questo saggio ma allora recensito sui «New Vico Studies» dallo stesso A., che ne respingeva le conclusioni tradizionalistiche ed antimoderne). Anche il conseguente rapporto tra filologia e storia ideale eterna (ovvero tra filosofia e filologia, tra vero e certo, tra coscienza del divino e scienza dell'umano) è imperniato sulla peculiare logica della memoria, dell'immaginazione e dell'ingegno. Tali facoltà svolgono infatti funzioni diverse, ma in ultima analisi si identificano nell'unico ed unificatorio esito del loro lavoro: la strutturazione, appunto, dell'intero e la comprensione dello schema di interconnessioni che ne costituiscono il significato. Solo questo processo può offrire un senso filosofico comprensibile e descrivibile della storia.

La "chiave maestra" della *Scienza nuova*, la scoperta che i primi uomini furono per necessità poeti, si basa sulla distinzione tra i moderni universali intelligibili ed i primitivi caratteri poetici dal significato univoco, prodotti per identità ed immedesimazione tramite una "topica sensibile". Nell'esposizione dell'A., dominata dalla terminologia "spaziale", luoghi mentali e luoghi reali si fondono come a suggerire ancora una volta un'ottica nettamente anticartesiana. La tradizione di riferimento è quella della memoria artificiale e dei luoghi comuni, inscindibili dalle questioni morali e prudenziali. Ben anteriore all'affermarsi della drastica espulsione dallo spazio di una mente ridotta a mera cosa pensante, depurata dalle passioni e separata dal corpo. Nel mondo poetico vichiano, infatti, i significati, l'emoività, l'immaginazione e la certezza fanno tutt'uno con le cose materiali. La topica primitiva non formula argomenti ma edifica lo stesso mondo umano, orienta il potere della mente poetica nel flusso primordiale, staglia luoghi nella foresta primitiva, attraverso i quali gli uomini si determinano come tali, creandosi uno spazio nel mondo. La fissazione delle prime dimore è insieme fissazione di una memoria. Umanità e mondo sorgono insieme nel caos poiché l'unico vero mondo conoscibile è quello

umano: fondare l'umanità è fondare il mondo e l'uomo può conoscere il mondo nella misura in cui l'ha fatto.

Le pagine ricostruttive si infittiscono nei capitoli centrali, dedicati dall'A. alla retorica. Questa non è, per Vico, una metodologia finalizzata alla manipolazione strumentale del linguaggio, è una disciplina indistinguibile dalla logica e dalla filosofia. Anche in questo egli è fedele alla tradizione, se è vero che la dimensione ontologica ed epistemologica è stata sempre presente nella retorica, anche in quella sofistica e ciceroniana. La corruzione del significato originario della retorica è dovuta alla sua successiva separazione dalla logica, che proprio ai tempi di Vico raggiunge l'apice con lo scontro tra cartesianesimo e barocco. L'integralità e l'apertura alla totalità caratterizzano invece la posizione di Vico anche in questo ambito. L'autentico *ornatus* dell'eloquenza caro a Vico non è una decorazione ma qualcosa che concerne l'intero mondo. Solo l'idea retorica di ordine permette di comprendere il senso dell'ordine della sua nuova scienza. E solo l'originario significato dell'"*enthymema*" aristotelico permette di comprendere la natura e la funzione delle *degnità*. Lo stesso *ingenium*, fondamentale strumento di ricostruzione dell'intero, è la capacità di pensare in modo entimematico. Le *degnità* sono quanto è ritenuto *degno* di stare a principio e fondazione dell'area di conoscenza in considerazione. L'entimema è l'organico atto di discorso coinvolgente la completa realtà dell'uditorio, dell'oratore e della situazione. Il *logos* è integrato dal *pathos* e dall'*ethos*, giacché l'interlocutore è costituito da intelletto, volontà ed emozioni. Nel volgersi all'integralità, l'entimema è l'antitesi del metodo analitico ed astratto delle nuove scienze matematiche. La sua funzione è evidente nelle scelte della vita sociale: la prudenza usa l'entimema e l'ingegno. Negli assiomi vichiani particolari ed universali storici si uniscono a formare i luoghi comuni necessari a comprendere il mondo umano. Più che principi, nel senso logico tradizionale, si tratta di termini medi, tra universale e particolare, di legami, di "nastri di eloquenza". Di un alfabeto della cultura umana che ci rende in grado di leggere gli schemi della provvidenza, e di compiere una narrazione completa.

In conclusione, il centrale appello all'autocoscienza della *Scienza nuova* ne fa un libro di saggezza più che di teoria o di scoperta e riforma scientifica in senso stretto. Il bersaglio è, ancora una volta, l'io e la speculazione cartesiani che, mancando di autocoscienza e rifiutando antecedenti e storia, sono completamente sradicati. Le nuove scienze matematiche finiscono per ignorare l'autentico significato dell'umanità, tanto che il loro ottimismo può essere definito dall'A. «essenzialmente comico». Il registro della risposta vichiana non può allora che essere l'ironia, come si conviene all'epoca della ragione spiegata, da ciò sorge l'ingegnoso lavoro di porre assieme topica e nomenclatura geometrica. L'ironia è dunque, per l'A., uno dei canoni ermeneutici al cui vaglio passare la lettera, spesso oscura, della sua opera. Un'ironia socratica, comunque, che non si prefigge l'inganno. Semplicemente, Vico è impegnato con cose troppo importanti per trattarle in altra forma: per lui sarebbe segno di boria affrontare apertamente il regno umano della probabilità, e l'eloquenza non è mai diretta perché ha a che fare con la prudenza, con la capacità umana di vivere tra le incertezze del proprio mondo. Ma, poiché l'epoca dell'assiomatica di Vico è anche, secondo l'A., quella della barbaie della riflessione che impedisce di conseguire appieno il bilanciamento ricercato, la sua prudenza sembra infine sfumare, in buona parte, in una sorta di distaccata contemplazione, in una «geometria della melanconia», come egli la chiama.

ANDREA ATZENI

Vico und die Zeichen. Vico e i segni, a cura di J. Trabant, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1995, pp. XVI+275.

Il volume *Vico und die Zeichen* – *Vico e i segni* raccoglie gli atti del convegno internazionale svoltosi a Berlino dal 23 al 25 settembre del 1993, sotto il patrocinio della Freie Universität di Berlino, della Fondazione Volkswagen e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Articolato in quattro sezioni, il volume, in conformità con la sua composizione internazionale, accoglie i testi nelle rispettive lingue originali; per agevolare il lettore italiano, si sceglie qui di rendere tutti i titoli nella nostra lingua.

Con la sollecitazione di Trabant, cui si deve l'iniziativa del convegno e la sua impronta tematica intorno al tema dei 'segni', si confronta innanzitutto Stephan Otto nel suo contributo dal titolo *Segni linguistici, segni geometrici, metafisica. La scienza nuova del principale di Vico*. Otto pone dei precisi confini alla corretta impostazione e delimitazione del senso di una teoria dei segni in Vico. Essa non sarebbe pensabile al di fuori della precisa cornice metafisica in cui si inquadra; la filosofia di Vico è essenzialmente una metafisica del vero, e per questo essa non è, come anche Trabant per altre vie conviene, una 'filosofia del linguaggio' *tout court*. L'ipotesi radicalmente semiologica su Vico tende ad un 'indebolimento' del suo pensiero che ne travisa secondo l'A. la natura più profonda.

L'argomentazione con la quale l'A. dimostra la propria tesi si ricollega ai suoi studi vichiani intorno al tema della geometria ed in particolare di quel metodo sintetico proprio innanzitutto della geometria che discende dalla convertibilità tra *verum* e *factum*; principio questo che, enunciato nel *De antiquissima*, resterebbe secondo la tesi già altrove esposta dall'A., senza soluzione di continuità a fondamento della *Scienza nuova* in tutte le sue versioni, sopravviverebbe dunque senza mutare natura all'estensione dell'ambito tematico di Vico al mondo civile e storico. L'A. identifica un termine medio tra la problematica attinente i 'segni' matematici e geometrici – e dunque il metodo 'sintetico' della loro composizione – e i segni 'alfabetici' e linguistici, in un passo estremamente suggestivo del *De constantia jurisprudentis* (cap. 14, §§ 4-6), già preso variamente in esame da altri interpreti, nel quale Vico prospetta una derivazione delle figure alfabetiche, sia foniche che scritte, dalle figure geometriche, instaurando una analogia tra la composizione geometrica e quella linguistica: «come, se si vuole formare una qualsiasi parola geometrica – cioè dimostrare una qualche grandezza – bisogna percorrere gli elementi della geometria, allo stesso modo per comporre una qualsiasi parola vocale è giocoforza percorrere gli elementi dell'alfabeto».

Ma l'esame di questo 'episodio' del laboratorio di pensiero vichiano non è ovviamente sufficiente a fondare un rapporto indissolubile tra segni e verità metafisica, simile a quel rapporto tra la vetrata e la luce che anche qui l'A. rievoca, dove i segni sarebbero dunque, come «i corpi opachi» senza i quali «non riusciamo a distinguere la luce» di cui Vico parla nel *De antiquissima*: la necessaria rifrazione, alla finitezza dell'occhio umano, del vero metafisico. La stessa computabilità dei segni che appare esportabile ai segni linguistici assume nel passo utilizzato del *De constantia* la valenza di un passaggio, nella traslazione dal 'carattere naturale' al 'suono', all'arbitrio e alla convenzionalità, che di quel vero non sono più rifrazione diretta. E solo la rivendicazione della metafisica vichiana come metafisica del 'principale' (*anfänglichen*), chiarisce in modo estensivo la posizione teorica dell'A. 'Principialità' sta a significare che quel coglimento dell'origine e dello statuto dell'origi-

nario resta elemento sostanziale del pensiero vichiano, nella duplice forma che il principale assume, come vero eterno esatto e come origini oscure di linguaggio e storia, ed è responsabile non solo della genesi del segno, ma anche della sua vita successiva, come se quel segno non venisse mai ad esistere, nel mondo umano civile, indipendentemente da quella origine. Se questa lettura di Vico come filosofo del principale agevola l'A. nel suo manifesto progetto di inserire Vico nel quadro di un pensiero trascendentale, nella misura in cui questa dimensione strutturante dell'originario è la scaturigine di sempre nuovi segni, più difficile ci sembra seguire da qui la lettera del pensiero vichiano, allorché la corruzione e l'autonomizzarsi del segno nella convenzionalità vengono presentati come il destino iscritto nello sviluppo del corso storico delle nazioni: un destino che, se denso di pericoli di decadenza, consente anche l'attingimento della fase che Vico reputa quella più propriamente 'umana' del corso storico.

La fantasia come occhio dell'ingegno. Il paradigma conoscitivo dell'immagine in Vico, di Manuela Sanna, lavora all'identificazione dello statuto che il fantastico assume nel pensiero vichiano prima di essere codificato, a partire dalla *Scienza nuova* del 1730, nell'assetto assiomatico delle Dignità, e in particolare al peculiare ruolo che viene conferito al senso della vista nell'elaborazione di questo statuto privilegiato. Testo peculiarmente rivelatore in questo senso è la lettera che Vico scrive nel 1725 a Gherardo de Angelis in cui si mostra con particolare evidenza come alla base della rivalutazione conoscitiva della fantasia e dell'immaginazione vi sia l'assunto di un 'primato' del senso della vista. La centralità dell'immaginazione nel pensiero vichiano da una parte implica una radicale diversità tra la natura dell'immaginare e quella del *concipere* intellettuale, dall'altra consente di proporre, nella formula dell'ingegno, un paradigma conoscitivo inedito rispetto al razionalismo cartesianesimo, in quanto sancisce la funzione anacletica dell'immaginare rispetto al *concipere*. La fantasia è l'occhio dell'ingegno come il giudizio è quello dell'intelletto, e in questa equiparazione della dignità conoscitiva si mostra infine la superiorità della fantasia nell'accedere a quella conoscenza corporale che all'intelletto in quale tale è del tutto preclusa, ma che è decisiva nel mondo "di corpi opachi" che la mente dell'uomo è destinata a generare.

Lo statuto della fantasia non si riduce però a quello di strumento cognitivo di una immaginazione che solo essa detiene il ruolo di facoltà, è invece essa stessa facoltà, e nell'accezione ciceroniana di questo termine accolta da Vico, ciò significa che essa è dotata di un potere di *inventio*, un potere trasformativo, che può manifestarsi come alterazione ma proprio per questo allo stesso tempo creazione di un che di inedito rispetto ai dati sensibili. Ciò riconduce al tema, già altrove esplorato dall'A. a proposito di Leibniz, della chimera, della figura fantastica che produce un nuovo a partire dalla mescolanza di cose vere, tema nel quale la posizione di Vico risulta assai lontana da quella leibniziana, disposta a riconoscere di tali figure la possibilità ma non l'esistenza. Se il problema dell'esistenza in Vico diviene, come nota l'A., irrilevante, è perché tra vero e falso si è aperto un nuovo spazio, quello del verosimile, quello spazio del senso comune nel quale si affacciano forse altri tipi di verità, sociale e collettiva, che la fantasia può essere chiamata a raffigurare, secondo un percorso che ci sembra portare non lontano da quell'universale fantastico che formalizzerà e potenzierà le conseguenze più estreme della rivendicazione dello statuto conoscitivo della fantasia da parte di Vico.

Una sottolineatura dell'aspetto 'referenzialista' dell'uso vichiano dei segni viene, in direzione diversa da quella di Otto, anche dal saggio di Giuliano Crifò sulla Se-

manica giuridica in Vico, che legge la filosofia linguistica di Vico sotto l'aspetto della semantica – intesa come 'semantica storica' – del diritto da cui essa è inscindibile: lettura argomentata attraverso alcuni momenti testuali che confermano la centralità della giurisprudenza e della storia romana nell'edificio concettuale di Vico. Senza negare il significato del recupero vichiano della retorica come teoria dell'argomentazione nella pratica sociale, l'A. ribadisce come la semantica giuridica sia il campo di più evidente innovazione del pensiero vichiano.

Dopo un ritorno da parte di Giorgio Tagliacozzo ad un tema a lui caro, la rivendicazione della novità assoluta della concezione vichiana dello *arbor scientiae*, argomentata nel contesto di una succinta storia del tema a partire da Lullo (*Riconcezione vichiana dello Arbor Scientiae*) il saggio di Trabant, *Sul dizionario mentale comune*, costituisce un punto di passaggio al tema che impegnerà la seconda parte del volume, la teoria degli universali fantastici. La domanda di Trabant parte dal nesso diversità-uniformità delle lingue, ossia dalla loro convergenza in un Dizionario mentale comune, per concludersi nella domanda sulla struttura dell'universalità che Vico ascrive alle 'parole ideali' in quanto esse, non diversamente dalle figure mitiche, sintetizzano le diverse necessità e utilità concepite, nel corso della vita delle nazioni, sotto aspetti diversi. È questa concezione dell'universalità che permette a Vico di salvare una possibilità 'decostruttiva', che si fonda dunque in ultima analisi il progetto di una convergenza delle lingue in un dizionario mentale: i diversi aspetti sedimentati, la 'diversità' delle lingue confluisce in questo progetto in quanto esse sono in certo senso comprese nell'universale e ne partecipano alla stregua di sineddoci. Se Vico non partecipa al senso festoso della diversità di Humboldt, pure il suo pensiero è in grado di traversare le differenze senza mirare a eliminarle come sarebbe proprio di una prospettiva illuminista.

Il saggio di Eugenio Coseriu che inaugura la sezione dedicata agli universali fantastici, partendo da un dialogo con le interpretazioni di Croce e Pagliaro, se ne distanzia per rivendicare alla figura concettuale dell'universale fantastico una portata epistemologica amplissima, che Trabant nel suo resoconto iniziale definisce appunto una «intuizione geniale dello statuto epistemologico del significato linguistico». Affermando che negli universali fantastici non ne va dell'origine del linguaggio ma della forma primigenia del pensiero e della sua peculiare ricchezza epistemologica, egli sposa di fatto l'ipotesi funzionalistica di Pagliaro al punto da giudicare irrilevanti le difficoltà diversamente evidenziate da questi stesso e da Croce sul passaggio tra universali fantastici e universali 'ragionati'. Non ne va, nell'universale fantastico, dell'origine data una volta per tutte, ma del sorgere ogni volta del linguaggio; ciò che l'universale fantastico identifica è la forma del pensiero mitico nella quale l'individuo «può comparire nella forma di differenti "istanze", "esempi" o "ipostasi" dello stesso fenomeno: è l'unità ideale dei diversi momenti dell'apparire di un sé individuale» (p. 76). Nell'ipotesi dell'A., questo primordiale del linguistico non è tanto, come secondo Pagliaro, dell'ordine del visivo, dell'*immagine*. L'A. sostiene di far propria la tesi che nel saggio successivo enuncia Donatella Di Cesare, insistendo sulla matrice retorica dell'universale fantastico, che nasce dalla riflessione sui tropi; ma la convergenza ci sembra solo parziale, in quanto il primordiale del linguistico appare piuttosto essere, nella ricostruzione dell'A., il significato in quanto colto prima della sua declinazione in significanti, lo *schema* dell'esperienza linguistica.

Facendo riferimento al concetto elaborato da Whitehead nel 1925, l'A. intende infatti l'universale fantastico alla stregua di un 'oggetto eterno', che resta unitario e che si dà all'esperienza attuale senza perdere la sua indivisibilità. Sono le 'utilità

e necessità' a generare gli aspetti molteplici, le occasioni della sua esperienza, a dispetto della molteplicità delle quali esso resta non solo indivisibile ma sostanzialmente individuale. Dall'oggetto eterno di Whitehead al *signifié* di Saussure il passo diventa brevissimo: l'universale fantastico non è altro che il *significatum*. Se esso è immagine, non è tale nel senso di 'immagini concrete', ma nel senso «in cui nella filosofia del linguaggio del romanticismo tedesco si parlava di "schemata": un'immagine deve essere per Vico un oggetto che vale come modello primario (*primäres Muster*) per ulteriori oggetti dello stesso tipo» (p. 78). L'universale fantastico non è che l'universale colto prima della diairesi, la *noesis eis adiaireton* aristotelica, ossia prima che la funzione analitica lo scomponga e lo elabori in modo 'secondario' nella distinzione dell'universale ragionato; ed anche qui viene evocato il carattere visivo del linguaggio, 'deittico' secondo la definizione dell'A., in virtù del quale esso innanzitutto rappresenta e non è dunque intrinsecamente analitico.

Non stupisce dunque che a cadere fuori da questa vigorosa e suggestiva interpretazione sia proprio l'aspetto più precipuamente 'linguistico' dell'universale fantastico vichiano, il suo incarnarsi in parole concrete ed individuali. A Vico viene infatti rimproverato un errore in cui incorrerebbero anche alcuni linguisti recenti, il credere che l'universale fantastico corrisponda a un nome proprio. Ma con questo apparentemente minimo e quasi affettuoso rimprovero vengono messi in questione proprio i due caratteri più affascinanti e epistemologicamente rilevanti dell'universale fantastico: l'essere individuale pur nella propria universalità, e l'essere intrinsecamente linguistico - non solo un significato ma anche un significante, per quanto espanso a comprendere l'intera variazione di un genere.

Non meno denso e impegnativo è il secondo saggio di questa sezione, *Dal tropo retorico all'universale fantastico*, di Donatella Di Cesare, che riprende in forma più conclusiva e cogente le riflessioni maturate dall'A. nell'arco di vari saggi, facendo emergere una prospettiva interpretativa che si va precisando nella sua unitarietà.

L'A. insiste sulla matrice retorica dell'universale fantastico vichiano. La teoria vichiana dei tropi o detti acuti, cui l'A. ha già dedicato un importante saggio, cresce sul terreno della riflessione sull'ingegno, aristotelicamente inteso come facoltà di scorgere somiglianze tra cose eterogenee. Ma la sottolineatura di questo contesto delineato da tradizione retorica e teoria dell'ingegno vale soprattutto a evidenziare l'approfondimento da parte di Vico di una modalità di conoscenza analogico-induttiva, che egli riesce a formalizzare sul piano teorico in modo inedito rispetto alla retorica barocca. Ne va essenzialmente del tipo di termine medio che sta alla base della struttura logica del tropo; l'*argumentum*, il termine medio proprio del tropo, differisce da quello del sillogismo perché implica un percorso di reperimento, un'*inventio*, laddove quello sillogistico (di cui è esempio eminente il *sonite*, modello del metodo geometrico cartesiano) è già dall'inizio dato obiettivamente. Nell'assetto deduttivo del sillogismo, il procedimento dimostrativo non fa che collegare gli estremi seguendo l'ordine categoriale prestabilito, ossia generi e specie. La predicazione che si svolge nel 'detto acuto' è invece esterna a una divisione in generi e specie, e lo è perché rispetto a tale divisione è più originaria, affine nella sostanza a quella modalità di predicazione analogica quale viene definita da Aristotele nel V libro della *Metafisica*. Se Aristotele sembra solo giustapporre quella analogica agli altri tipi di predicazione, in realtà alla sua articolazione è sottesa una gerarchia, nella quale l'unità analogica è alla base di tutte le altre, e, ancor più, tra essa e le altre c'è una evidente soluzione di continuità: presupposto di tutte le al-

tre predicazioni, che succederanno poi in una gerarchia verticalizzata, essa è però da esse qualitativamente diversa, in certo senso rappresenta un pensiero ancora preanalitico; anche qui, come in Coseriu, qualcosa che precede la distinzione e contiene ancora in sé i distinti.

Nelle *Institutiones oratoriae*, Vico opera una distinzione tra due tipi di induzione, che secondo l'A. prelude alla distinzione tra universali 'ragionati' e universali fantastici. L'induzione *altera partium* è il processo, noto alla logica tradizionale, di enumerazione dei tratti simili e successiva astrazione delle qualità comuni. Ma nell'universale così costituito, l'individuale va necessariamente perso. Nel secondo tipo di induzione, quella *altera similium*, invece, non si ha come fondamento «una pluralità di tratti simili (...), ma (...) piuttosto (...) un'unica somiglianza» (p. 84). Ciò che si costituisce così è piuttosto della natura dell'esempio che di quella del genere; se nel caso del primo tipo di induzione le differenze sono occultate a vantaggio dell'identità, nel secondo, quello dell'induzione analogica, la contraddizione tra identità e differenza viene espressa senza risoluzione, e in questa irresoluzione, in questo non delimitare precisamente l'identità, mantiene aperta la predicazione. Questa modalità di predicazione riflette fedelmente un pensiero - quello delle prime operazioni della mente - originariamente costitutivo del mondo umano, e che è, nella sua modalità 'analogica', alla radice di ogni ulteriore logica.

È in quanto più originaria che la parola poetica, rispondente a questa modalità analogica, viene ad assumere il significato inedito di una locuzione 'propria', di contro a quella prosastica-volgare che, a partire dal *De constantia*, è ridotta a locuzione impropria. Con questo passaggio, mediato dal concetto di induzione analogica, è data la transizione e dunque la continuità dalla logica dell'*inventio* alla logica poetica della *Scienza nuova*.

Tale continuità aiuta a collocare l'universale fantastico nella corretta luce della sua matrice retorica, ed è avvalorata dal dato testuale che nei primi scritti il discorso sui denti acuti, i tropi e le figure retoriche ha una collocazione affine a quella dei generi fantastici negli scritti più tardi.

Non è necessario qui seguire nel dettaglio l'argomentazione dell'A.; è noto come Vico assuma gli universali fantastici come composizioni sulla base di una sola somiglianza tra più elementi, come, dalla personificazione di quell'unico elemento, sorga il carattere fantastico - ed evidente è la sintonia di questo processo con il concetto di induzione analogica quale descritto dall'A. Non sembra esserci d'altro scampo all'alternativa tra la stabilità e fissità concessa dall'induzione 'generica' dell'universale ragionato e l'apertura e impossibilità di cristallizzazione che l'A. attribuisce alla predicazione analogica. La logica dell'universale fantastico non è una logica dell'identità, ed introduce ad una percezione del mondo - che, va ancora sottolineato, è quella costitutiva del medesimo, nella fase in cui più che mai il linguaggio è «il termine di mediazione tra *verum* e *factum*» - dalle risonanze vagamente romantiche: «il mondo (...) non si rescinde dalla sua radice, non smette di essere pur sempre caos, spazio dominato dagli opposti, da quell'apertura da cui tutto è scaturito e in cui tutto deve rifluire» (p. 90).

Anche in questa lettura appare irrilevante il problema del passaggio da uno statuto all'altro, dal 'pensiero' analogico a quello generico; c'è processo solo nella misura in cui viene segnalato come statuto del pensiero generico, che porta come all'universale ragionato così al linguaggio convenzionale, se appare stabilizzante, perde però in certo senso insieme con l'indistinzione anche una sorta di universalità immediata che invece l'analogico preserva. Così, al pensiero 'generico', dunque in certo

senso alla ragione è proprio il contrarre, quello stesso contrarre che in qualche modo riduce la parola a codice, convenzione pattuita tra consenzienti, e in quanto tale soltanto significativa. In questo passaggio soltanto la parola viene a includere in sé il momento della comunicazione, la dimensione dell'altro della quale non sembra aver bisogno né recare in sé nella fase della sua origine (e di cui Coseriu lamenta appunto l'assenza in Vico). Il passaggio, e con esso lo scarto, dall'analogico al logico resta piuttosto 'funzionale', e dunque in qualche modo potenzialmente reversibile.

Già il lavoro di Donald Ph. Verene sulla scienza dell'immaginazione, come il saggio qui edito, *La logica corporea degli universali fantastici di Vico*, ha di fatto molti elementi in comune con l'interpretazione di Di Cesare (e dunque anche con quella di Coseriu). Mentre però Di Cesare sottolinea l'importanza della matrice retorica degli universali fantastici, e dunque mi sembra la consapevolezza teorica di una concezione della ragione lucidamente alternativa a quella razionalistica, la tesi di Verene è piuttosto orientata a rivendicare a Vico la scoperta di una logica del pensiero mitico, inteso come un pensiero peculiarmente corporeo, di cui gli universali fantastici sarebbero l'articolazione organica.

In questo saggio l'A. si sofferma in particolare sul linguaggio muto ascritto da Vico all'età divina, che egli ritiene nettamente distinto dall'universale immaginativo dell'età eroica, per cercare di studiare il passaggio dall'uno all'altro. Ciò che regola e segna sia questo passaggio che quello, decisivo e, ci sembra, testualmente più definito, al linguaggio articolato dell'età umana, è la sublimazione dell'eros del corpo, nella direzione del suo disciplinamento sociale nel controllo. In questa lettura non priva di suggestioni foucaultiane, permane dunque nella rivalutazione vichiana del mitico e del primordiale un significato nostalgico, o comunque una tensione verso la riappropriazione dell'originario in quanto luogo di superiore autenticità.

Se nella lettura di Coseriu restava allusivamente sullo sfondo un'identificazione tra l'universale fantastico vichiano e il 'significato' nella definizione di Saussure, è da un'esplicita ripresa ed applicazione di un'altra teoria saussuriana che muove il contributo di Sanja Roic, *La topica sensibile di Vico*. Nell'intraprendere una «lettura sematologica» dell'orazione vichiana in morte di Angela Cimino, il modello della sua operazione è quello dell'omologazione saussuriana dei personaggi a 'segni', o simboli, che si fonda sull'assimilazione di attività letteraria e attività linguistica. Ambizioso e non del tutto appagante il tentativo di reperire, nel modello agiografico sotteso alla caratterizzazione del personaggio di Angela Cimino, un rapporto con il 'codice' proprio della cultura contemporanea, anche perché mi sembra che l'A. si fermi proprio quando la sua operazione poteva divenire più fruttuosa, approfondendo l'indagine sulla penetrazione del modello contemporaneo della "femme savante" e l'atteggiamento di Vico rispetto ad esso.

Anche se nel testo trova collocazione alla fine dell'ultima sezione, ci sembra rientrare a buon diritto nel discorso sull'universale fantastico anche il saggio di Giuseppe Cacciatore, *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, in cui l'A. sviluppa proprio attraverso un confronto tra il concetto cassireriano di simbolo e quello vichiano di universale fantastico, la tesi di una vicinanza tra i due autori dalla portata ancora maggiore di quella individuata da Cassirer stesso, e radicata nella comune intenzionalità filosofica di un ampliamento della ragione e dunque della funzione conoscitiva all'attività fantastica.

La terza sezione, "Linguaggio e segni", più direttamente impernata sul tema del linguaggio, è inaugurata dal saggio di Mario Agrimi su *"Es verum et factum"*

cum 'verbo' conuertuntur". *Lingua divina e "primi parlari" delle nazioni in Vico*, che ha per oggetto la natura della lingua divina e il suo nesso con la lingua originaria dell'umanità.

In Dio, l'identità di conoscere e fare si traduce istantaneamente in parola, *verbum mentis*, connotata da una potenza intrinsecamente creativa. Se il *fato* è il parlare eterno di Dio, le sue parole sono i «decreti generativi» della realtà e del suo ordine, in un'accentuazione del determinismo della «storia ideale eterna» di Vico.

Dopo avere sottolineato le numerose analogie tra gli antichi sapienti del *De antiquissima* e i poeti teologi della produzione vichiana successiva, in quanto inventori di voci, fondatori di nazioni e protagonisti di quel destarsi del *verum mentis* da cui cominciano le nazioni, l'A. approfondisce il tema della lingua divina, e attraverso un articolato percorso attraverso le non poche aporie del testo vichiano giunge a sostenere che la lingua effettivamente divina originaria è quella mentale, che si esplica in «atti muti». Si tratta dei *verba mentis* che costituiscono anche il fondamento del dizionario mentale comune, caratterizzato dal diverso registro, che è piuttosto temporale, articolato in modi e gradi all'interno del corso, e non come in Dio istantaneo. Questa profonda analogia persistente tra la struttura della mente divina e di quella umana rimanda all'idea dell'unità della sostanza e delle sue modificazioni, al «problema dell'Uno-molteplice, riproposto nello schema concettuale sostanza/modificazioni, fatto proprio dalla metafisica 'platonica' vichiana, oscillante tra monismo spinoziano e *anima mundi*» (p. 127). Questa lettura di Vico, che unifica il percorso del *De antiquissima* e delle varie Scienze nuove nel quadro persistente di una «metafisica intensamente platonica», si articola nell'assunto di un persistere sostanziale del «legame operativo» tra mente umana e divina, per il quale l'unità genetica tra *res* e *verba* garantisce la loro corrispondenza dinamica; che viene sì messa in crisi dall'insorgere delle lingue volgari e dei parlari convenuti, ma solo per meglio indurre un ritorno alle origini, una sorta di «ritorno» della mente a Dio e alla sua matrice divina.

L'intervento di Gianfranco Cantelli, *Umanità sacra e umanità profana. Dalla lingua divina degli Eroi ai parlari prosaici del Volgo* apre una prospettiva alquanto diversa da quella che negli interventi precedenti ha posto il discorso sui diversi «linguaggi» che si succedono nella *Scienza nuova* a partire per così dire dal linguaggio in generale e dalle modificazioni della sua funzione. L'A. affonda nelle contraddizioni del discorso vichiano senza timore e senza rigorismi preconcenti, per coglierle nel loro nucleo più dinamico. Se Vico mostra di giustapporre senza troppo farsene pensiero l'idea di un linguaggio divino muto con un linguaggio niente affatto muto ma anzi poetico e dunque in qualche modo articolato, così come di sostenere l'identità strutturale di mito, poesia e prosa in quanto in tutti e tre l'uso dei segni è sostanzialmente identico, se il parlare eroico ora appare significare naturalmente e ora intrinsecamente corrotto e sconcio, dunque il contrario del naturale spontaneo, ciò non può essere risolto indebolendo l'assunto vichiano della cronologia che detta la successione tra le tre fasi, risolvendo anzi le fasi della storia ideale eterna in sorta di tipologie ideali, ma anzi è spiegabile nel modo più soddisfacente solo attenendosi letteralmente al principio cronologico. C'è successione tra le fasi perché c'è una diversità originaria, innanzitutto mentale, sociale e politica tra i soggetti antropologici che, nel periodo della loro egemonia, danno il nome alle tre fasi. E c'è simultaneità tra le tre fasi perché in tutte e tre tali soggetti sono parimenti presenti: anche i poeti teologi sono uomini ma la loro natura, e con essa il modo del loro dominio e dei rapporti sociali da essi

istituiti ha una peculiarità irriducibile; nel seno della classe dominante e del suo linguaggio e sistema di dominio i famoli sono sin dall'inizio come un'entità antropologicamente altra, la cui natura è talmente diversa che essi interpretano diversamente le parole eroiche: «di questo linguaggio fatto di caratteri poetici colgono solo la "lettera", non lo "spirito" (...) per il volgo profano il linguaggio dei miti è un linguaggio misterioso, segreto» (p. 140); si potrebbe dire che non possono comprenderlo perché non sono loro ad averlo fatto. Essi non comprendono la sacralità della società eroica, rappresentano un principio sin dall'inizio profano, giunti come sono alla società per il mero motivo utilitaristico di garantire la propria sopravvivenza. La differenza radicale tra i primi linguaggi non sta dunque nei segni, che sono i medesimi, ma nel diverso significato che le diverse umanità attribuiscono ad essi; al mitico e al sacrale delle prime età, l'umanità dei famoli sostituisce bisogni e necessità, l'impronta di una esperienza prosastica del reale. I segni diventano così l'unico punto di persistenza nel divenire del ciclo, il luogo di condivisione e intersezione tra nature diverse, ed anche il paradosso della loro comunicazione impossibile.

«Le lingue volgari non nascono per interna trasformazione, secondo un'unica linea di sviluppo, dalle lingue eroiche, bensì per contrapposizione, rispecchiando nella loro radicale diversità l'opposizione di due nature (...) A una differenza linguistica corrisponde una differenza che è metafisica e logica, ma che prima di divenire metafisica e logica è stata una differenza sociale» (p. 139).

Alla base di questa lettura incisiva e aderente del testo vichiano, sta un assunto teorico assai nitido: «... troppo spesso si dimentica l'ampiezza di significato che Vico attribuisce al termine "linguaggio", quando intende parlare del linguaggio originario. Al momento della sua origine, ogni forma di istituzione, costume, cerimonia, lavoro, diritto è linguaggio, un simbolo significante l'idea o l'immagine che è presente nella mente dell'uomo» (pp. 139-40). Questa estensione del concetto di linguaggio in Vico non vale però a fare oscillare il pendolo, nella intrinseca duplicità della concezione della storia che Vico elabora dopo la *Scienza nuova* del 1725 come storia di idee e di parole insieme, verso le idee o le cose della vita civile per stabilire il primato del politico sul culturale e infine sul linguistico, reintroducendo la scissione che Vico stesso provvede a sanare. Si tratta piuttosto di un avvertimento critico rispetto alla tentazione che talvolta affiora di quello che si potrebbe definire un 'idealismo linguistico' che risolve all'inverso nel linguaggio inteso come sistema chiuso e autoreferenziale la ricchezza di diversità e di livelli del reale che il vero idealismo risolveva nell'elemento dello spirito: dunque del rischio di togliere la differenza che, anche per Vico, è principio motore del cambiamento storico. La tesi che differenze e livelli siano invece sempre informati in un ordine che è precipuamente linguistico e dunque si fa immediatamente linguaggio ci sembra una non inutile correzione della prospettiva.

Questi argomenti indubbiamente suggestivi non evitano alcune difficoltà, che sono d'altronde antiche quanto la critica vichiana: la complessità dello statuto, in questa tripartizione antropologica, dell'età eroica, che sembrerebbe dotata di un'autonomia più debole e quasi invece una sorta di età di transizione tra due umanità, queste solo effettivamente distinte. La contaminazione dell'età eroica assume così a tratti quasi i caratteri di una crisi 'di passaggio', in cui il linguaggio in uso «non corrisponde più all'effettiva esperienza che si ha delle cose riguardanti la società» (p. 141) — il linguaggio eroico sarebbe così una sorta di figura intermedia: «si può concludere che il linguaggio eroico è un linguaggio poetico che, riferendosi ormai

a una esperienza di cose che non è più poetica, tende a generare in sé un linguaggio prosaico» (p. 142).

Nel saggio *I segnali divini: la collera e il fulmine*, Paolo Cristofolini parte dalla questione centrale dell'assenza, nelle diverse versioni della *Scienza nuova*, del principio del *verum-factum*. Se l'A. accoglie le recenti tesi di Di Cesare, secondo la quale si dà continuità tra *De antiquissima* e *Scienza nuova* quanto al nesso *verum-factum* e linguaggio, più difficile gli sembra estendere tale continuità all'applicazione del *verum-factum* alla storia. Ma l'argomentazione effettiva dell'A. verte sul rapporto tra mondo civile, questo sì "fatto dagli uomini" e dunque "tanto più certo", e storia, dunque infine su che cosa sia da intendere come storia e che cosa invece storia umana, storia del mondo civile nella *Scienza nuova*.

I due termini, infatti, non sono, come vuole l'interpretazione crociana, coestensivi. La storia umana, ossia la storia del mondo civile, appare all'esame analitico cui la sottopone l'A. valendosi della sua profondissima conoscenza testuale, una parte piccola e relativamente tarda di una storia più vasta, non fatta dall'uomo, ma in ultima istanza da Dio. Egli conclude che non si può parlare di storia civile finché gli eventi che la compongono non «derivino dallo svolgimento modale della mente, dunque dal lato attivo umano, e non siano dunque subiti passivamente come incontrollate conseguenze dei moti del corpo» (p. 148); e ciò non avviene finché non vengono consumate le tre catastrofi – la caduta, il Diluvio, Babele – dalle quali soltanto sorge la storia delle nazioni propriamente civile, basata sui tre sensi comuni dell'umanità.

La parola storia veicola dunque in Vico due registri; quello macrostorico, delle grandi catastrofi naturali, della storia sacra fatta e narrata da Dio, nel quale si inserisce, dopo Babele, il registro della storia effettivamente umana, la storia profana fatta e narrata dall'uomo. I confini precisi che questa delimitazione segna sono i confini del protagonismo umano, che nelle ultime due versioni della *Scienza nuova* appare infatti attenuato. Ma la sanzione di questi confini ripropone la questione basilare del rapporto uomo-Dio, mente umana e mente divina; è evidente che la tendenza dell'A., esimio studioso di Spinoza, a fronte di questo Dio che fa e narra la macrostoria scandita da catastrofi naturali, sia di avvicinare la distanza usualmente posta tra questa divinità e la natura medesima, e la storia divina infine alla storia naturale. Ma anche così, e forse anzi così più facilmente, si ribadiscono i limiti del fare umano, e lo spinozismo di Vico si dichiara ancora più indubitabilmente, per l'A., nell'idea di una partecipazione della mente umana all'infinito intelletto divino. Messa a confronto con la linea interpretativa di Agrimi prima illustrata, quella di Cristofolini parla di uno Spinoza per nulla assimilabile a correnti neoplatoniche, e presenta di conseguenza un Vico distante nella stessa misura da queste, quanto lontano dal prometeismo dell'assunto idealistico crociano, ma piuttosto narratore di un'umanità così armonicamente incastonata tanto nel quadro della provvidenza quanto in quello della storia naturale, che la distanza tra questi due termini finisce per affievolirsi.

Il saggio di Giuseppe Modica, *Oltre la filosofia del linguaggio*, cerca di evidenziare i limiti di una lettura di Vico prevalentemente filosofico-linguistica, nella convinzione che una simile prospettiva porti con sé necessariamente una 'debolizzazione' in senso postmoderno della filosofia di Vico e in particolar modo del suo approccio ermeneutico.

In *Vico e i segni muti*, Antonino Pennisi riprende il tema della lingua muta e più in generale dell'origine del linguaggio in Vico approfondendo il suo rapporto

con le teorie fisiologico-biologiche sull'apprendimento e la patologia del linguaggio, aspetto sottovalutato a suo avviso dalla critica vichiana, in particolare e in sensi diversi da Croce e Pagliaro. Egli rilegge dunque alla luce della cultura sei-settecentesca sul tema le tesi di Vico sull'onomatopea, il suo uso di immagini tratte dalla nosografia dei disturbi linguistici per descrivere le fasi iniziali della storia umana, e si spinge anche oltre Vico a sostenere che egli sarebbe addirittura un precursore delle moderne teorie del linguaggio che si fondano sull'inscindibilità del nesso tra fondamenti biologici e antropologia sociale del linguaggio.

La quarta ed ultima sezione, dal titolo "Tradizioni della sematologia vichiana", è inaugurata da un denso saggio di Paola Zambelli, dal titolo *Dalla paura alla parola... Idee rinascimentali e lucreziane in Vico*. Dopo aver preliminarmente enunciato una serie di tesi catastrofiche su ciò che non è attribuibile a Vico (l'intenzione enciclopedica; la fondazione di una lingua perfetta; un'intenzione sistematica né un metodo geometrico; qualsiasi accezione di primitivismo), l'A. si confronta con il tema del linguaggio e della posizione in Vico di una filosofia del linguaggio, per giungere alla conclusione che essa non può essere che ancillare ad un'antropologia filosofica.

La struttura del saggio è, si potrebbe dire, polifonica: l'A. si confronta con una serie di tesi sulle matrici teoriche del pensiero vichiano, e le vaglia o confuta, o solo talvolta le 'decostruisce', con finezza erudita. Della prima tesi, che postula una derivazione di Vico dall'umanesimo civile italiano, l'A. identifica più versioni, quella di Apel, che mostra di ricalcare gli schemi storiografici di Cassirer e Toffanin, e di ignorare l'interpretazione che di questo momento del pensiero ha dato Hans Baron; quella di Mooney, sulla scia di Kristeller, e infine quella di Grassi, di cui l'A. ritiene continuatori, su di un versante più speculativo, sia Otto che Cacciatori, e che le sembra debitrice della lezione di Garin. L'A. mostra in particolare come, a seconda del modello storiografico di riferimento, diversi siano gli autori interrogati alla ricerca delle matrici del pensiero di Vico.

L'altra tesi con la quale l'A. si confronta animatamente, è quella delle ascendenze ermetiche nel pensiero vichiano, che viene rivista alla luce della recente fioritura di studi sull'ermetismo secentesco. Una nuova attenzione è stata infatti rivolta agli ermetici reazionari, e la questione del significato di questo tardo ermetismo sei-settecentesco risulta decisiva per comprendere la posizione di Vico. Inquadrare il contesto del tardo ermetismo come matrice contemporanea di Vico aiuta infatti a ridimensionare la reale persistenza in Vico di *topoi* come quello della natura animata e simpatetica, a cogliere la inequivocabile distanza tra l'idea di *prisca philosophia* e la concezione vichiana dei primordi. È piuttosto epicureo-lucreziana la posizione di Vico ad es. sull'origine del linguaggio e ciò significa, storicamente, antiplatonica e antiaristotelica. Elementi valorizzati già da studiosi come De Mauro ma anche, per l'aspetto fisico-cosmologico e filosofico-storico, Nicolini e Badaloni. L'A. confronta le tesi vichiane sullo sviluppo del linguaggio e la teoria dei tre stadi del linguaggio enunciata nell'*Epistola a Erodoto* di Epicuro, e ne ricava una conferma che nella 'semio-genesi' Vico è legato alle posizioni radicali ateistiche lucreziane, quelle stesse che nell'*Autobiografia* dichiara di non avere neppure mai recepito.

Il rapporto di Vico con l'eredità del Rinascimento è oggetto anche del saggio successivo di Wilhelm Schmidt-Beggermann, *Vico e la filosofia del Rinascimento o Vico come filosofo rinascimentale*. La collocazione di Vico rispetto al Rinascimento viene indagata a partire dalla distinzione tra quattro concetti di filosofia o orienta-

menti filosofici operanti nel Rinascimento: uno politico, due correnti di tipo metafisico e uno di orientamento enciclopedico.

Se quello politico, che si estende, nell'accezione dell'A., da Marsilio di Padova fino a Hobbes, può essere letto in riferimento a Vico solo come uno sfondo problematico, il rapporto di Vico con il primo dei due orientamenti metafisici, quello scolastico di ispirazione scotistico-nominalistica e, dal '500, tomistica, è di consapevole presa di distanza. Presente in Vico specialmente nella fase del *De antiquissima* è invece l'altro orientamento metafisico, quello della *philosophia perennis*, improntata ad un platonismo del tutto sincretistico, dall'esplicito obiettivo apologetico, intesa a conciliare la dottrina positiva della rivelazione e la filosofia, e così a confutare le tentazioni averroistiche inscindibili dalla corrente scolastica. Da essa discende l'accezione di metafisica caratteristica dell'inizio del '700 e fatta propria da Vico. Caratteristica di questo orientamento è la concezione del rapporto tra essenza ed ente formalizzata da Avicenna e cristianizzata da Tommaso, secondo la quale i modelli divini delle cose sono gli archetipi di cui le cose del mondo sono ectipi; gli eventi della storia sono ricondotti in un quadro salvifico la cui cronologia è desunta dal modello biblico, ed ha al suo centro Cristo. In questo schema, che manterrà la sua validità fino a Herder, la sapienza dei pagani appare garantita da una *translatio sapientiae* a partire da quella divina; se infatti ogni sapienza viene necessariamente da Dio, della originaria conoscenza completa antecedente la caduta resta, dopo di essa, solo un rudimento; ma attraverso le maglie della storia sacra qualcosa della originaria sapienza trasmessa da Dio permane. Se i semiti la ricevono direttamente da Sem, anche Giaser ne passa qualcosa ai pagani, la cui filosofia riceve così anch'essa una legittimazione.

Da Pico, attraverso i secoli successivi questa tradizione giunge fino al *De veniente religione christiana* di Grozio, per ispirare il neoplatonismo di Cambridge, Malebranche e il *Discorso di metafisica* di Leibniz.

Alla luce di questo quadro concettuale generalissimo, l'A. cerca poi di interrogare il pensiero vichiano. Riconducibili alla tradizione della *philosophia perennis* gli sembrano la teologia della creazione, l'idea di una scienza archetipica di Dio rispetto alla quale le cose del mondo sono *Abbilde* (copie, e non *Zeichen*, segni, sottolinea l'A.); la ripresa del *topos* rinascimentale, che l'A. intende come giovanneo, del *verbum fiat*, ossia dell'identità tra *dictum* e *factum* che si è qui più volte rievocata. Ma nella filosofia della storia l'A. osserva che solo il ruolo della rivelazione peculiare attribuita agli ebrei resta in Vico debitore di quella tradizione, mentre il rifiuto della *translatio sapientiae*, che apre la strada alla reinterpretazione dei miti e della storia del diritto, rappresenta un allontanamento esplicito da essa. E le ragioni profonde di tale trasformazione gli sembrano risiedere proprio nel concetto vichiano di topica, che egli articola in riferimento al quarto tipo di orientamento filosofico rinascimentale identificato dall'A., la filosofia enciclopedica.

La concezione vichiana della topica ha in Vico come nella scienza enciclopedica tardo-rinascimentale e barocca una matrice ciceroniana, improntata ai concetti chiave *inventio* e *dispositio*, finché, con Agricola e ancora più con Ramo, il *iudicium* non prende il posto della *dispositio*. Anche per Vico, nel *De antiquissima*, le operazioni fondamentali della topica sono *inventio* e *iudicium*, ed egli resta nella tradizione anche nel connettere strettamente invenzione con *ingenium*. Ma pur se Vico mostra di conoscere Kircher e Lullo, il suo concetto di invenzione segue precipuamente le regole rinascimentali, intendendo la topica come conoscenza del singolare. Il saldo radicamento nella tradizione della topica rinascimentale non è però

per Vico che un punto di partenza, in quanto Vico trasforma la topica in senso teoretico-conoscitivo opponendola al metodo cartesiano; ciò di cui ne va per Vico è infatti la filosofia storica dell'esperienza, e con essa la verità del nuovo. La novità dell'operazione vichiana non sfugge all'A., che distingue l'accezione di storia rinascimentale e barocca da quella vichiana. Anche nel Rinascimento la storia è oggetto della topica enciclopedica; ma qui la storia ha un senso amplissimo, e rappresenta uno spazio di invenzione privo di indice temporale, che restituisce infine quel sapere identico e atemporale presupposto dalla *translatio sapientiae* e in tal senso coerente con la *philosophia perennis*. In Vico invece il risultato della topica non è l'enciclopedia, ma l'invenzione della conoscenza della storia temporalizzata; dunque abbandono della *translatio sapientiae* e temporalizzazione del concetto di storia finiscono, nella ricostruzione dell'A., per coincidere. Strumento di tale temporalizzazione sarebbe l'etimologia, ed anzi sarebbe proprio la temporalizzazione del linguaggio che porterebbe Vico a divergere dal quadro della *philosophia perennis*. Con questa conclusione l'A. non resta però del tutto coerente, quando avanza l'ipotesi che l'*invenire* vichiano implicherebbe l'esistenza di *seminalia rerum* che Dio porrebbe come segni, perché attraverso la topica l'uomo possa pur sempre ritrovare la sapienza paradisiaca.

Ma l'A. mantiene nella conclusione del suo discorso la tesi della temporalizzazione della storia in Vico, e ne trae conseguenze rilevanti; in primo luogo la reinterpretazione dell'ambito pagano. In esso i miti non rappresentano più allegorie di una sapienza segreta della natura, ma si stagliano quali ambiti semantici sui *generis*, che possono essere penetrati attraverso la storia del diritto e l'etimologia; etimologia e topica sono il nuovo nesso che la *Scienza nuova* instaura, che porta con sé la temporalizzazione dell'ordine dei segni, la cui conseguenza sulla lunga durata non potrà che essere quella profanazione della teologia cristiana che con David Friedrich Strauß la vede ridotta anch'essa a mito.

In *Ingenium e linguaggio. Note sul contesto storico-teorico di un nesso vichiano*, Stefano Gensini prende le mosse da una ricognizione delle varie tradizioni che confluiscono nel concetto vichiano di ingegno, per poi contestualizzare la riflessione vichiana sul nesso *ingenium*-linguaggio nel contemporaneo dibattito franco-italiano sul genio delle lingue, e mostrare così l'originalità della posizione vichiana tanto nel contesto europeo che italiano.

Tra le tre tradizioni che secondo l'A. sono veicolate nel concetto di *ingenium*, egli sottolinea in particolare i legami con la tradizione 'moderato-barocca' di Pellegri, che ascrive all'*ingenium* una piena dignità conoscitiva; Vico la fa propria approfondendola però ulteriormente, riabilitando la topica fino a metterla in competizione con l'intelletto; essa infatti, in quanto «prima operazione della mente», risulta essere la condizione di possibilità stessa delle successive. Pari rilievo riceve l'accezione naturalistica maturata a metà del '500 in ambito medico, che situa l'*ingenium*, in quanto 'indole naturale', in un punto di intersezione tra biologia e cultura. Il naturalismo filosofico-medico in cui matura questa nuova accezione, fatta propria sia da Vives che da Huarte, è punto di fusione tra tradizioni epicuree ed aristoteliche, ed è a questo terreno che Vico attingerebbe nel suo pensiero di una diversità originaria di matrice biologica, che egli estenderà poi al linguaggio. Della terza tradizione, quella costituitasi intorno al dibattito sulla *Rhetorica* e *Poetica* aristoteliche, l'A. sottolinea il concetto di *euphrya*, che Aristotele intende come una dote naturale che non può essere appresa da altri; tradotto dai commentatori con il termine ingegno, esso assunse nel corso del dibattito sempre più il significato di

una operazione creativa, fino a ricevere la caratterizzazione di un vero e proprio fare.

Nella ricostruzione del dibattito Bouhours-Orsi, svoltosi tra fine '600 e inizio '700, sulla superiorità della lingua francese su quella italiana, la posizione di Vico che ad esso si ispira nel *De ratione* appare peculiarmente profonda. Contrapponendo modello critico a modello topico, egli sembra ricusare i termini competitivi del confronto; mostrando i limiti connessi all'adesività del francese in quanto impedito nella flessibilità della lingua, Vico fa della diversità strutturale tra francese e italiano non un motivo di contesa, ma un esempio di diversità connessa alle differenze culturali radicate nella diversità della storia e dei costumi. Una risposta 'forte', che sarà ripresa in seguito in tutto il suo potenziale etico-politico da Genovesi, Beccaria, Foscolo e Leopardi.

SILVIA CAJANIELLO

DONALD PH. VERENE, *Vico e il mondo anglosassone*, Napoli, La Città del Sole, 1995, pp. 43.

L'autore raccoglie qui quattro 'lezioni' o 'piccole orazioni appassionate' svolte presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, nel 1994. Verene, direttore della sezione dell'Institute for Vico Studies dell'Università di Emory e noto ai 'vichiani' italiani per i suoi contributi su alcuni aspetti del pensiero del napoletano piuttosto trascurati nelle ricerche condotte precedentemente nel nostro paese (come, ad esempio, sulla fantasia), nella prima delle quattro 'lezioni' traccia un bilancio della situazione "attuale" degli studi vichiani in America, situazione che articola in tre momenti: «1) il periodo che va dai tempi di Vico fino agli anni Quaranta; 2) la comparsa in quegli stessi anni Quaranta della traduzione inglese dell'*Autobiografia* e della *Scienza nuova*; e 3) dal 1968 - anno in cui la rivista «Forum Italicum» ha pubblicato una raccolta di saggi per celebrare il terzo centenario della nascita di Vico - ad oggi» (p. 15). In particolare, Verene "lega", giustamente, la «terza fase degli studi vichiani» alla pluridecennale attività teorica ed organizzativa di Giorgio Tagliacozzo, agli «sforzi» profusi dall'italo-americano per «catalizza(re) l'attenzione di tanti studiosi del mondo anglo-sassone verso Vico» (p. 19).

Anche in questa sede, Verene torna ad occuparsi della "fantasia" e degli "universali fantastici", cui accennavamo in precedenza: infatti, nel secondo capitolo egli riconduce la rinascita degli studi vichiani nel mondo anglosassone alla 'scoperta' e alla 'unicità' della teoria della conoscenza del napoletano, una teoria fondata proprio sulla sua particolare concezione degli *universali fantastici* o *caratteri poetici*, il cui ruolo, tra l'altro, viene esteso dallo studioso ad altri campi di pensiero come «la filosofia, l'estetica, la letteratura comparata, la storia della religione, la mitologia, la retorica, l'antropologia e la sociologia» (p. 25). Successivamente, Verene riconduce la "nozione" vichiana di *sapienza poetica* al «concetto di *phantasia* esposto da Aristotele nel *De anima*» (p. 26), da cui il napoletano mutua l'idea della *phantasia* come «intermedia tra la percezione (*aisthesis*) ed il pensiero (*noesis*)» (p. 27), mentre si collega ad un'altra opera dello stagirita, *De memoria et reminiscenza*, nell'assimilazione di *fantasia* e *memoria*. Malgrado tali premesse, Vico capovolge la «famosa affermazione di Aristotele» secondo cui «la poesia è più filoso-

fica della storia perché si occupa dell'universale, mentre la storia si occupa del particolare» (*Poetica*, 1451b 5-7): egli considera «la storia stessa come originariamente poetica, e sostiene che le favole siano state le vere storie originali» (*ivi*).

Anche sul carattere 'metaforico' dell'universale fantastico la concezione di Vico si differenzia nettamente da quella aristotelica: per il filosofo greco, la metafora conferisce «ad una cosa un nome che appartiene a qualcos'altro» (*Poetica*, 1457b 7-8); per il napoletano essa ha carattere ontologico o metafisico: «essa permette alla mente di affermare l'essere». I primi uomini – aggiunge Verene – «possono sentire che qualcosa esiste nella realtà, che questo qualcosa ha un suo essere, solo se riescono a strutturarla come un *universale fantastico*» (pp. 27-28).

Nel successivo capitolo, dedicato all'*Autobiografia vichiana* e al *Discorsi* di Cartesio, l'autore accenna all'ampia letteratura in lingua inglese degli ultimi trent'anni sulla 'natura' dell'autobiografia nella quale, tuttavia, la presenza del napoletano risulta del tutto trascurabile. Riferendosi a quella vichiana, Verene, prima, ricorda il giudizio espresso da Max Fisch; successivamente ne sottolinea il carattere decisamente anticartesiano; in ultimo ne riassume la storia nell'ambito degli stessi studi sul napoletano. Proprio in questo contesto, egli, collegandosi al giudizio già espresso da Fubini, afferma: «Nella sua autobiografia, Vico non racconta semplicemente la 'storia naturale' della sua vita, ma crea una 'favola' di se stesso», una favola di cui «esistono molte dimensioni (...): il mito del suo isolamento; la presentazione di sé come autodidatta; l'ascesa e la discesa dal castello dei Rocca nel Cilento verso Napoli; il fatto che egli fosse solito scrivere le sue opere mentre si trovava tra familiari e amici (...); le ingiustizie subite ad opera di altri, che providenzialmente lo spingono verso le sue scoperte» (pp. 34-35).

Alla *barbarie della riflessione come critica dell'età moderna* è dedicata la quarta ed ultima lezione: anche in questa sede lo scenario da cui l'autore prende le mosse è quello americano: vengono ricordati Rorty, MacIntyre e Toulmin. Successivamente lo studioso accenna alle critiche della modernità formulate dal postmodernismo: vengono qui ricordati i giudizi espressi sia da Lyotard sia da Vattimo, il cui libro del 1985, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella filosofia post-moderna*, se «deve molte delle sue intuizioni al pensiero tedesco», ha in comune «un certo numero di aspetti con Vico, e fra questi (...) degna di particolare nota è la ricerca di una maniera di accostarsi al modernismo dei loro tempi» (p. 38): per Vattimo esso consiste «nel rendersi conto che i prodotti dell'umanesimo sono 'opera della fantasia', e che noi dobbiamo liberarci dalle nozioni di 'sforzarsi di ottenere' e di sviluppo»; per Vico la *barbarie della riflessione* è «uno stato di nichilismo e di corruzione, contro il quale non esiste difesa» (p. 39). In altri termini, per Verene, con quell'espressione Vico non ha inteso riferirsi solamente ad una «condizione filosofica o del pensiero intellettuale», ma «descrivere una condizione dell'esistenza umana» (pp. 39-48).

Nelle conclusioni Verene sembra propendere per una superiorità del napoletano nei confronti degli stessi filosofi contemporanei: «Gli studiosi di tutte queste scienze hanno dato per perse non solo le loro origini ma anche le due grandi intuizioni sull'origine condivise dallo stesso Vico: l'iscrizione sul tempio di Apollo a Delfi, 'Conosci te stesso' (...), e l'affermazione che 'il sapere è la conoscenza delle cose umane e divine' (Cicerone, *Tusc.* IV. xxvi.57). Nel dare per perse queste cose, essi hanno perso se stessi in quanto *philosophoi*, cioè amanti del sapere, ed hanno perso il concetto che la verità è il tutto» (pp. 41-42).

Una superiorità che si fa esplicita subito dopo là dove l'A. mette a confronto

le conclusioni cui pervengono Vico, da una parte, e il postmodernismo, dall'altra: il napoletano «conclude la *Scienza nuova* con queste parole: *'che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della piet , e che, se non siesi pio, non si pu  daddovero esser saggio'*. Il postmodernismo   un fallimento della *fantasia*, e si pu  solo sperare che sia rimasta abbastanza fantasia perch  la vera filosofia possa andare avanti» (p. 43; corsivo nostro).

FRANCO RATTO

Studi in memoria de Ernesto Grassi - Atti del Convegno Internazionale in memoria di Ernesto Grassi (Ischia, 4-6 ottobre 1993), 2 voll., a cura di E. Hidalgo-Serna e M. Marassi, Napoli, La Citt  del Sole, 1996, pp. 869.

I contributi raccolti dai curatori nei due volumi rivestono una particolare importanza per conoscere la personalit  e l'opera di Grassi, uno studioso nel quale la tradizione latina, l'Umanesimo, il Romanticismo, la ricchezza espressiva della poesia e della filosofia come *passione della filosofia* assumono una singolare vivacit  ed attualit . Considerato il carattere 'vichiano' della Rivista cui queste note sono destinate, ci soffermeremo su quei contributi che presentano ampi riferimenti al filosofo napoletano mentre saranno solamente segnalati gli altri, nei quali il filosofo   solamente citato.

Sui rapporti di Grassi con Vico riferiscono in modo specifico le relazioni di Giorgio Tagliacozzo (*L'istante iniziale della carriera vichiana di Ernesto Grassi*); di Andrea Battistini (*Vico e l'umanesimo inquieto di Ernesto Grassi*); di Antonio Verri (*Ernesto Grassi: linguaggio e civilt  in Vico*); di Sanja Roic (*Vico, Grassi e la metafora*) di Alain Pons (*Vico e la tradizione dell'umanesimo retorico nell'interpretazione di Grassi*); di Leonardo Amoroso (*Vico, Heidegger e la metafisica*) e, infine, di Joseph Vincenzo (*La ripresa grassiana di Vico, l'unit  di piet  e sapienza*); cercheremo, quindi, di ricostruire i rapporti tra Vico e Grassi seguendo l'ordine dai curatori dato ai contributi.

Carlo Gentili (*Concezione e funzione del mito nel pensiero di Ernesto Grassi*, pp. 51-54) si sofferma sulla relazione poesia-mito, «punto focale dell'articolato intervento che Grassi dedica nel 1957 all'argomento» (p. 52; il relatore allude a: *Kunst und Mythos*, Hamburg, Rowohlt). Egli ricostruisce i punti di convergenza e di distacco tra il programma di Grassi e la lettura heideggeriana della storia della filosofia come storia della metafisica. «Coerentemente con l'insegnamento di Heidegger - osserva l'A. -, e percorrendo una linea di ricerca che lo porta tuttavia al di l  dei risultati conseguiti dal maestro stesso, Grassi individua nell'insufficienza della tradizione razionalistica, in cui il razionalismo moderno si salda con l'aristotelismo attraverso la mediazione del logicismo medievale, ossia nella *inenunciabilit * del suo fondamento, la necessit  di ricorrere a ci  che ricade al di fuori di questa stessa tradizione - l'ambito del retorico, del poetico, del religioso - perch  esso sia investito di quel compito dell'*iniziare*, del *fondare*, a cui la tradizione razionalistica   costretta a rinunciare» (pp. 52-53). Infatti, «pur riconoscendosi nelle linee teoriche heideggeriane», Grassi «se ne discosta sul piano delle conclusioni; il che non avviene semplicemente per esigenze storiografiche o di ricerca erudita: la rivalutazione del valore filosofico e non metafisico dell'umanesimo italiano si compie in Grassi proprio in quanto essa va incontro, anzicch  contraddirla, alla necessit  hei-

deggeriana – anche questa dell'ultimo Heidegger – di ritrovare un compito del pensiero che si pone al di là e oltre la *fine* della filosofia. Coerentemente con la linea espressa da Heidegger, Grassi individua l'esito estremo della metafisica nel logicismo del razionalismo moderno» (p. 55). In questo atteggiamento antirazionalistico l'A. inserisce il ruolo svolto dal filosofo napoletano nella rivalutazione grassiana dell'umanesimo: «l'interpretazione del mito offerta da Vico assume per Grassi il valore preciso di un rifiuto della metafisica in quanto pensiero costruito sulla deduzione da un fondamento *a priori*. Alla base della nascita del mondo umano stanno uno stato *passionale* – l'«angoscia originaria dello smarrirsi nella foresta primordiale» – e la «fantasia ingegnosa» dell'uomo che crea la radura nella quale fa la sua comparsa il mondo storico dell'esistenza» (p. 58). Per Gentili, «sottolineando l'aspetto creativo del mito attraverso la sua identificazione con la poesia, Vico ne mette in luce l'aspetto esclusivamente umano, di creazione pienamente dominata, responsabile e soggettiva. Il mito diviene in lui la metafora storicizzata, considerata *sub specie hominis*, piuttosto che l'espressione del vincolo con quella realtà dalla quale l'uomo sente di dipendere invincibilmente». Il problema – osserva il relatore – è quello del rapporto tra poesia e mito: può – egli si chiede – «essere, questo, un rapporto di identità? Può la poesia esprimere, *dire* il mito direttamente? O piuttosto essa ne costituisce una elaborazione che segnala già uno scarto rispetto all'originarietà del mito e rappresenta, al più, una forma della sua *ricreazione*? Se il mito è nella sua essenza origine, può esso essere elaborato poeticamente senza che questo processo sia anche un processo di *demitizzazione*? È questo il problema che Grassi affronta in uno dei capitoli fondamentali di *Kunst und Mythos*, analizzando l'uso del termine *μῦθος* fatto da Aristotele nel trattato *Sull'arte poetica*; ciò che l'analisi del rapporto arte-mito – afferma il relatore nelle sue conclusioni – ha portato alla luce è una contraddizione che riguarda il mito nella sua intima essenza e nella sua origine. «La relazione mito-arte non è che uno dei modi in cui si esprime la relazione tra mito e demitizzazione. È proprio il ricorso all'arte ci dà modo di comprendere come questa relazione sia essa stessa *interna* al mito» (pp. 66-67).

Eberhard Bons (*Il pensiero di Ernesto Grassi. Una breve sintesi*, pp. 75-98), nel riassumerne il pensiero ricorda come Grassi si opponesse alla svalutazione heideggeriana «di tutta la tradizione latino-italiana incluso l'umanesimo italiano» (p. 76), una svalutazione che coinvolgeva lo stesso Giambattista Vico. Nel paragrafo dedicato a «La riabilitazione della filosofia dell'umanesimo», l'autore individua nel napoletano «il filosofo nei cui scritti Grassi trova una (forte) coscienza dell'autonomia di diverse forme dell'agire», in particolare nell'esortazione da Vico rivolta ai giovani di perseguire una istruzione «che fosse quanto più varia possibile e che non permettesse solo la conoscenza del vero e la capacità logico-matematica» ma consentisse anche di «coltivare (...) la creatività e l'ingegno», cioè «delle qualità (...) che potessero indicare all'uomo il giusto comportamento quando questo non avrebbe potuto fare affidamento all'esperienza» (p. 94). Per l'A. ciò che «rende problematica l'interpretazione antirazionalistica di Vico non è solo il linguaggio di origine attualista e heideggeriana, che Grassi anacronisticamente applica al pensiero di Vico (...), ma il modello piuttosto crociano delle diverse forme dell'agire umano» (ivi). Subito dopo, Bons ricorda come «a partire dagli anni '40 Grassi sviluppa un'altra interpretazione di Vico che cerca di comprendere il modello linguistico sul quale si basa la sua filosofia» (p. 95). A suo parere, è in questo contesto che Grassi giunge alla conclusione che la «filosofia umanista non è metafisica nel senso di Heidegger, cioè che non presuppone l'essere e ne deriva gli enunciati sugli enti, bensì

secondo questa filosofia la parola è il mezzo attraverso il quale l'uomo non può divenire tale per lui senza la facoltà ingegnosa di *nominare* le cose». È così che l'*ingenium* viene ad assumere un ruolo preminente nella filosofia di Grassi anche se è proprio sul suo ruolo che le «argomentazioni di Vico e di Grassi» si separano: mentre «Vico cercò di stabilire principi secondo i quali si sviluppano continuamente le nazioni sin dagli inizi, Grassi, nelle pubblicazioni degli ultimi decenni, ha un'intenzione totalmente diversa, cioè rivendica la fantasia come la facoltà umana principale che rivela continuamente la realtà» (pp. 96-98).

Nel paragrafo della sua relazione dedicato alla retorica, Walter F. Veit (*Critica radicale della ragione o altro rispetto alla ragione: la sfida della retorica*, pp. 99-126) riassume la posizione anticartesiana assunta dal napoletano già nel *De ratione* per concludere che Vico è «l'ultimo rappresentante» della «tradizione della critica radicale alla ragione analitica», atteggiamento che «si avvale della retorica» (p. 110).

Quella presentata da Richard Wisser (*Ricordo di Ernesto Grassi. Arte e mondo*, pp. 159-191) più che una relazione vuole essere una testimonianza dell'incontro avuto con Grassi nel marzo del 1952, incontro da lui percepito immediatamente come 'importante'. Il suo interesse per Giambattista Vico e il saggio sul napoletano pubblicato da Grassi nella rivista «Kant Studien», resero fecondo quell'incontro: li accomunava l'attenzione del napoletano per gli aspetti dell'attività umana non riconducibili in termini di ragione: l'immaginazione, la fantasia, la memoria, cioè quelle facoltà preposte all'arte, alla poesia, all'eloquenza, alla giurisprudenza. Dopo aver tracciato il profilo intellettuale dello studioso sulla base di puntuali riferimenti alle sue opere, l'A. si sofferma sugli interessi manifestati da Grassi in modo crescente negli ultimi anni: egli allude ai diversi 'significati' attribuiti alla «coppia di concetti *arte e mito*», a proposito della sua affermazione sull'«origine metafisica dell'arte antica» (p. 175). Per Wisser, attraverso «la comprensione degli originari testi teoretico-artistici dell'antichità, Grassi vuole ancora far discutere sull'essenza profonda dell'arte, sulla sua necessità vitale per l'uomo» (p. 178). Anche se Grassi — egli conclude — «deve qualcosa al filosofo ed esteta italiano Benedetto Croce, può comunque esser definito l'anti-Croce in considerazione della sua posizione fondamentale. Egli non esamina le antiche teorie del bello dal punto di vista delle moderne opinioni 'estetiche', né le giudica come concezioni 'estetiche' ingenue, grossolane o false, perché non corrispondono al grado di sviluppo dell'estetismo» ma «come ciò che comprende l'esistenza umana» si che «la necessità interiore si contrappone alla libertà esteriore» (pp. 181-183).

Della partecipazione al Convegno Internazionale «Vico and Contemporary Thought», svoltosi a New York nel 1976, partecipazione che costituì un'esperienza culturale di notevole rilevanza, riferisce Donald Philip Verene (*Grassi in America*, pp. 289-303): li accomuna un interesse prevalente per le problematiche relative alla *fantasia* e all'*ingegno* in Vico, si che i loro studi risultano «complementari» l'un l'altro. Dopo aver ricordato momenti di intenso scambio intellettuale e umano, Verene riassume in tre 'categorie' l'influenza esercitata da Grassi sul pensiero americano: «(1) l'interpretazione grassiana di Vico come fondamento delle sue tesi sulla dimensione filosofica della retorica; (2) la riscoperta grassiana dell'umanesimo come fonte di un pensiero filosofico e non meramente filologico e letterario; e (3) il suo tentativo di trovare un rapporto tra la concezione vichiana delle origini dell'umanità e la concezione heideggeriana di *Sein* e di *das Seiende*, della relazione tra l'Essere e gli enti particolari» (p. 295). Per quanto si riferisce alla prima delle tre 'categorie', Verene ricorda anzitutto il primo saggio in inglese di Grassi (*Filosofia cri-*

rica o filosofia topica?) in cui l'A. «metteva in rilievo il ruolo di Vico quale fonte che in filosofia ristabiliva la topica contro l'indirizzio di Descartes, Locke, e Kant, i fondatori della filosofia moderna che escludevano dal suo sviluppo tutte le forme topiche e retoriche di pensiero» (pp. 295-296). Lo studioso americano si dichiara d'accordo con Domenico Pietropaolo nell'affermare che Grassi «stava scoprendo Vico proprio mentre stava scoprendo l'America, attraverso l'invito di Tagliacozzo a parlare al convegno vichiano tenutosi nel 1976 a New York». A suo parere, «quello che Grassi trovò in Vico fu un'intera filosofia nella quale ciò che egli intendeva per potere retorico del linguaggio – parlare fuori del tempo e formulare *archai* da cui il ragionamento potesse procedere – era posto al centro del mondo umano. Il concetto vichiano di 'sapienza poetica', il fatto che i primi uomini pensarono con caratteri poetici, e che il mondo si era formato attraverso il potere delle immagini e non attraverso i concetti astratti o il raziocinio, era proprio ciò di cui Grassi aveva bisogno. Con questo poteva capovolgere la gerarchia tra filosofia e retorica che si era sviluppata con la filosofia moderna» (p. 297). Nelle concezioni rinascimentali del linguaggio e della retorica – osserva subito dopo Verene –, come anche nell'*ingenium* e nella *necessitas*, Grassi «trova un nuovo fondamento per la filosofia. I filosofi devono andare a scuola dai poeti per imparare dove cominciano i loro ragionamenti. Secondo quanto sostiene Vico, la filosofia, al pari di tutte le altre discipline, deve cominciare da dove comincia la materia di cui essa tratta. Essa deve cominciare nel punto in cui nell'umana esperienza la cosa diventa parola» (p. 300).

Con il suo contributo, Vittorio Mathieu (*I temi di Grassi nei 'Colloqui Zurighesi'* pp. 305-314) non ha inteso registrare delle testimonianze che altrimenti sarebbero andate perdute quanto rievocare il modo *colloquiale* nel quale venivano affrontati temi che costituivano argomenti di pubblicazione: «portato a occuparsi di Vico dalle sue lontane origini crociate, Grassi rovescia totalmente la concezione di Croce, che escludeva dalla poesia come tale la capacità dell'universale, e faceva della linguistica generale un equivalente dell'estetica (salvo poi a riconoscere quella 'cosmicità' dell'opera d'arte, che rimette tutto in discussione)». «Non vi è dubbio – aggiunge il relatore – che la scuola di Heidegger abbia contribuito a svegliare su questi punti la coscienza di Grassi; che poi, però, si sviluppa autonomamente nell'ambito di quell'umanesimo italiano di cui Vico è il più vero e tardivo rappresentante filosofico» (p. 313).

Per Giuseppe Cantillo (*Ratio ed Inventio nell'interpretazione dell'Umanesimo*, pp. 371-378) «Grassi individua in Vico colui che, nel legame tra filosofia e retorica, sentimento e ragione, immagine e *logos*, ponendosi in aperto contrasto con il *cogito* cartesiano nella cui pura immanenza tutta la via del pensiero si svolge, sviluppa in maniera organica e completa le intuizioni dei primi umanisti italiani» (p. 375). L'A. ricorda, infatti, come nel grassiano *Macht des Baldes* «la figura di Vico, inserita in un più ampio discorso volto alla rivalutazione della retorica e della metafora nella loro valenza filosofica, è salutata come 'l'ultima attualizzazione' della tradizione umanistica, prima che essa venisse definitivamente svalutata dal razionalismo e dalla filosofia razionalistica come esito finale di un Humanismus sul quale il pensiero contemporaneo dovrebbe in modo nuovo volgere lo sguardo» (p. 376). Contro la «principale malattia del pensiero moderno» rappresentato dall'intellettualismo scientifico e filosofico, «la topica vichiana» rappresenta per Grassi «un modello di sapere problematico che, nel senso di *ars inveniendi*, si pone come conoscere volto alla scoperta e all'invenzione, alla ricerca di tutte le possibili relazioni tra le cose, anche

quelle apparentemente più distanti, e svolge questa funzione in stretta correlazione con l'ingegno» (p. 377).

Della relazione di Antonio Verri (*Ernesto Grassi: linguaggio e civiltà in Vico*) abbiamo avuto modo di riferire in precedenza; quella di Giorgio Tagliacozzo (*L'istante iniziale nella carriera vichiana di Ernesto Grassi*, pp. 379-383), nella parte introduttiva, è una toccante testimonianza, una confessione di Grassi con l'amico sull'angoscia vissuta nei giorni della malattia, prima, e della morte dopo della moglie, Elena; vi traspare, tra l'altro, tutta la sua affannosa ricerca di una consolazione in una attività febbrile. Senza voler escludere un precedente interesse di Grassi per il filosofo napoletano, Tagliacozzo fissa nella partecipazione dello studioso al già citato convegno del 1976 non solo l'istante iniziale di una carriera intrapresa nel segno della "continuità", dell'"impegno" e della "intensità" di quei 15 anni ma anche quello nel quale Grassi si sente "liberato" da un'altra angoscia della sua vita: la lotta contro Heidegger, dovuta al disconoscimento heideggeriano del significato filosofico dell'umanesimo rinascimentale, circoscritto, invece, al suo valore letterario. «Poi - scrive Grassi all'amico - la mia lunga lotta contro Heidegger. La mia lotta significava innanzi tutto la necessità di trovare me stesso, la mia tradizione... È da allora, cominciando dalla relazione presentata per tale congresso (...) che ho ritrovato il significato di Vico e l'essenza della nostra tradizione umanistica che culmina in lui» (p. 381).

All'aspetto inconsueto nell'iconografia tradizionale dell'umanesimo, cioè 'notturno', 'inquieto', 'drammatico', 'conflittuale' e «a volte perfino eversivo», Andrea Battistini (*Vico e l'umanesimo inquieto di Ernesto Grassi*, pp. 383-404) riconduce il rifiuto opposto da Grassi alla rappresentazione 'solare', 'serena', 'misurata' preferita dagli studiosi, alla sua attenzione per le figure «più fermentanti e irrequiete». Infatti, «da sempre attratto dalla ricchezza del possibile, in alternativa alla unilateralità del vero», le preferenze di Grassi «andavano all'Umanesimo problematico anziché a quello sistematico, non volendo cercare legittimazioni metafisiche ma risalire a una fase gnoseologicamente anteriore». La sua visione - aggiunge Battistini - inquieta e drammatica della conoscenza e dell'esistere «lo conduceva consapevolmente verso pensatori dai quali proveniva con lungimiranza una fondata denuncia dei gravi limiti di ogni inerte visione aprioristica, fondata sul razionalismo, sull'individualismo, sull'abolizione del *pathos*, sulla presunzione delle scienze della natura, sull'appello ad un procedimento deduttivo da un principio unico, sulla rinuncia al senso del concreto e dell'empiria, sulla sottrazione dei modelli conoscitivi, al fluire del tempo e della storia» (p. 387). Per l'A., sono proprio «la storicità umana, il valore conoscitivo dell'immaginazione, dell'ingegno e della metafora, il ruolo civilizzatore e coesivo della retorica, la lettura politico-economica dei miti, la dimensione sociale e il conseguente interesse per la natura comune dei popoli, il potere metamorfico del lavoro, capace di convertire la natura in cultura», i fattori «determinanti» a spingere «irresistibilmente Grassi a congiungere la filosofia degli Umanisti a Vico, che ne rappresenta l'ultima attualizzazione, prima che essa venisse svalutata dal razionalismo» (p. 393). Nelle pagine successive Battistini osserva come, «anche se Grassi non si è occupato particolarmente del principio del *verum factum*, la sua rivalutazione della retorica sulla logica non fa che riconfermare il criterio per cui si può conoscere soltanto ciò che si è in grado di fare» (p. 439). È con la partecipazione al Convegno vichiano del 1976 e l'impatto con la cultura americana - sulla quale si è soffermato Verene - che l'interesse di Grassi si sposta dal *De studiorum ratione* alla *Scienza nuova*, «per rimanervi persistentemente lungo

tutto l'ultimo operosissimo quindicennio di vita. E la ricerca del primo bagliore di coscienza era condotta sul filo degli strumenti di Vico ereditato dall'umanesimo quattro e cinquecentesco, vale a dire il senso comune, l'ingegno, l'immaginazione, la memoria, la poesia, il mito, la retorica che, essendo legati più ai sensi che alla ragione, versavano nell'indagine la loro natura dinamica, metaforica, rispettosa della *Eigentümlichkeit*. In questo modo il pensiero di Vico riacquistava la sua intima e genuina drammaticità, la forza capace di scardinare le esangui e meccaniche successioni delle tre età, messe giustamente in disparte da Grassi per potersi concentrare sulla lotta compiuta dall'uomo per fondare la civiltà e per riscattarsi, senza poterlo cancellare mai del tutto, dal bestione da cui pure deriva» (p. 401).

Sanja Roić (Vico, *Grassi e la metafora*, pp. 425-435) prende in esame un tardo scritto grassiano, *L'indeducibilità della voce. La phoné come elemento del linguaggio* (Palermo, 1990), nel quale individua «un richiamo particolarmente significativo alle tesi sulla metafora di Giambattista Vico, esposte nella sua *Scienza nuova* del 1744» (p. 425). Dopo aver riassunto le tesi del napoletano mediante riferimenti alle diverse redazioni della *Scienza nuova*, l'A. conclude affermando che per Vico la metafora, «essendo favola, mito, è vera narratio, vera perché è stata udita in quanto tale e ancora realizzata nel processo cognitivo di quelli che l'avevano udita» (p. 429). Grassi, a sua volta, «propone il problema del significato del sentito, dell'udito, e afferma che esso può essere risolto soltanto conoscendo il codice che schiude il senso di ciò che appare». «Si tratta per lui di un codice - aggiunge l'A. - in cui i sensi sono strumenti - ossia del codice sensitivo che non è soggettivo, ma che viene 'sentito, patito dai sensi'» (p. 430). Più oltre, riferendosi alla logica poetica di Vico, l'A. ricorda come nel napoletano «la realtà metaforica - quella poetica - dona e conferisce il senso - ma anche la passionalità - alle cose che altrimenti non le possiedono»; ricorda anche che per Vico «i primi poeti attribuirono agli oggetti l'essenza di cose vive, disponendo di una certa capacità di sentimenti e di passioni che erano in grado di donare e quindi di trasferire agli oggetti, per giungere alla formulazione dei miti (...) Grassi vede nella metafora un compito continuo e allo stesso tempo una possibilità ingovernabile: compito e possibilità dell'arte di fronte alla natura; della forma e dell'ingegnosità metaforica di fronte al concetto razionale (...). In Vico Grassi vedeva il punto d'incontro di tutta la precedente tradizione umanistica, grazie alla sua tesi sulla originarietà della parola fantastica». Infatti, come è noto, per Vico «la natura delle cose» coincide «con il loro nascimento» (pp. 433).

Alain Pons (Vico e la tradizione dell'umanesimo retorico nell'interpretazione di Grassi, pp. 437-446) dichiara anzitutto di condividere quanto scritto da Antonio Verri nella sua Introduzione all'edizione italiana della raccolta *Vico e l'Umanesimo* (Milano, 1992), cioè che Vico fu per Grassi il suo «autore» nello stesso senso attribuito dal napoletano a questo termine nell'*Autobiografia* riferendosi a Platone, Tacito, Bacone e Grozio. «Egli non si limita - aggiunge Pons - ad illustrare il pensiero di Vico in se stesso, ma pone, a partire da esso, in una nuova luce la storia della metafisica occidentale, e propone così un nuovo modo di filosofare» (p. 438). Dopo questa premessa, il relatore sottolinea l'opera grassiana volta a separare Vico da quella «tradizione alla quale, dopo Spaventa, Croce e Gentile, si aveva l'abitudine di collegarlo, ossia quella dell'idealismo tedesco, e di Hegel in particolare»; un'opera che non si proponeva di «isolare» Vico ma, al contrario, di «riavvicinarlo ad una tradizione molto più antica, di cui sarebbe stato allo stesso tempo l'ultimo e il più grande rappresentante. Questa tradizione è quella dell'umanesimo italiano, tradizione che si radica essa stessa nell'umanesimo retorico latino, quello di Cice-

rone, d'Orazio, di Quintiliano (...). Sappiamo che Grassi questa tradizione umanistica italiana l'ha in qualche maniera "inventata", nella misura in cui le ha dato, con la sua interpretazione (...), una unità, una coerenza e una dignità propriamente filosofiche che le erano fino allora rifiutate» (p. 439). Ma — avverte Pons — se l'influenza di Heidegger è stata preponderante nella lettura grassiana di Vico, «non bisogna sottovalutare quella di Marx, un Marx interpretato molto liberamente, il quale fornisce con il concetto di lavoro come umanizzazione della natura, una delle due chiavi ermeneutiche che permettono, secondo Grassi, di penetrare nell'universo della *Scienza nuova*, la seconda essendo, lo vedremo, l'immaginazione. Possiamo già capire perché Grassi attribuisce un'importanza particolare al *De nostri temporis studiorum ratione*, un'opera di Vico che possiamo considerare 'giovane', nella quale si vede generalmente una semplice testimonianza della sua ostilità nei confronti di Cartesio e una difesa della retorica e degli *studia humanitatis* contro il disprezzo dei cartesiani. Egli dimostra infatti come Vico, affermando il primato del pensiero 'topico' nei confronti del pensiero 'critico', mette in causa non solo il tentativo di dedurre la scienza da un *primum verum* esso stesso non dedotto, ma in modo ancor più generale tutta la corrente logistica e formalista che domina, da Platone ad Aristotele, il pensiero occidentale» (pp. 440-441). Per Pons, «Grassi insiste particolarmente sul fatto che l'originalità della *Scienza nuova* non risiede tanto nell'aver preso la storia, e non più la natura, come oggetto di studio. Limitarsi a ciò, afferma Grassi, significa operare una inammissibile semplificazione che ci impedisce di capire la rivoluzione filosofica estremamente più importante compiuta da Vico. Questa rivoluzione, egli la vede nel tentativo vichiano di dar ragione dell'origine della storia, di capire la storicità dell'uomo e del 'mondo delle nazioni', facendo allo stesso tempo della storia il nuovo compito della ricerca filosofica, un ambito nel quale alla metafisica tradizionale, a causa dei suoi stessi presupposti, era stato impossibile accedere». Pons sottolinea l'insistenza di Grassi «sul fatto che il mondo umano è stato creato, secondo Vico, per rispondere ai bisogni, alle "necessità e utilità" degli uomini, nello stesso modo in cui il discorso retorico pone delle domande e fornisce delle risposte a seconda dei bisogni di una data situazione. Ciò non vuol dire che Vico accordi una qualche preponderanza ai fattori materiali, biologici o economici, e d'altra parte Grassi precisa a più riprese che si tratta di bisogni materiali e spirituali» (pp. 442-443). Nel concludere Pons avverte che se per umanesimo «intendiamo una visione ottimistica e rassicurante dell'uomo, Grassi è un antiumanista e che in questo stesso senso egli ha conservato la lezione di Heidegger. Il suo umanesimo, l'umanesimo retorico dei Latini e degli Italiani del Quattrocento, quello di Vico, riposa su una comprensione molto più profonda dell'uomo e della sua condizione. Nelle poche righe, brevi, ma dense, d'uno studio intitolato *G.B. Vico filosofo epocale*, pubblicato nel 1986, egli non esita a parlare, a proposito dell'autore della *Scienza nuova*, d'una concezione 'tragica' dell'esistenza umana, concezione che ha conservato fino alla fine» (pp. 445-446).

Per Leonardo Amoroso (*Vico, Heidegger e la metafisica*, pp. 447-470), Vico «sferra il suo attacco contro Cartesio, dapprima su un piano prevalentemente pedagogico-culturale, nel *De nostri temporis studiorum ratione*, 1709 (...) e poi, su un piano più propriamente filosofico, anzi metafisico, appunto nel *Liber Metaphisicus*, 1710» (p. 451). A suo parere è possibile tentare «un confronto tra Vico ed Heidegger» sul «problema della metafisica» proprio riferendosi a «questa *Metafisica*» del napoletano; nelle pagine che seguono lo studioso si sforza di individuare «af-

finità veramente impressionanti» ma anche «profonde differenze fra i due pensieri» (p. 452).

Per Joseph Vincenzo (*La ripresa grassiana di Vico, l'unità di pietà e sapienza*, pp. 471-491) «l'interpretazione vichiana di Grassi consente, da un lato, di considerare (...) *la Scienza Nuova* (...) come una scienza della pietà»; dall'altro, di «riconoscere quella pietà» che è «requisito necessario per la sapienza propria della *Scienza Nuova*» (p. 472). A suo parere, «secondo Grassi, la metafisica vichiana non cerca di concettualizzare la verità universale e immutabile come un'astrazione che esiste fuori dalla prassi umana, ma riflette nella sostanza invisibile della storicità in e attraverso la prassi». In altre parole, «secondo Grassi, la metafisica vichiana non considera la divina provvidenza come *de facto* invisibile, cioè come un oggetto invisibile, nascosto dietro un altro e, del resto, la divina provvidenza non è un assoluto invisibile che non ha nulla a che fare con la prassi visibile. È piuttosto l'ordine provvidenziale invisibile di questo mondo» (p. 473). Per l'A., Grassi «individua e delinea le implicazioni filosofiche della tesi vichiana secondo cui noi siamo in grado di studiare la condotta della provvidenza divina nella parola, dal momento che in essa è impresso l'ordine provvidenziale dell'umanità. Inoltre, l'arte dell'«inventire» che caratterizza la prassi originaria dell'umanità durante le prime due età è il risultato del tentativo umano di affrontare e capire le condizioni concrete entro cui l'uomo si trova, condizioni che non ha né scelto né creato. Tale arte costituisce la risposta primaria dell'uomo ai suoi bisogni, a quanto imposto dall'utilità e dalla necessità. È questo un linguaggio, osserva Grassi, non arbitrario, perché sorge dal mito col quale si risponde alle necessità» (p. 474).

Ma il nome di Giambattista Vico ricorre in molte altre relazioni, a cominciare dalla stessa Introduzione dei due curatori per passare a: *Esperienza e passione. Ernesto Grassi e il problema del fondamento* di Massimo Marassi; *Giuseppe Bottai e la fondazione dell'Istituto Studia Humanitatis*, di Domenico Pietropaolo. Accenni a Vico incontriamo anche in Eckhard Kelller (*L'attività di Ernesto Grassi all'Università di Monaco di Baviera da 1948 al 1974*); Joaquín Barceló (*Ernesto Grassi e la sua esperienza sudamericana*); Herbert Kaiser (*Il problema della metafora vuota in Ernesto Grassi. Un'osservazione sulla sua interpretazione di Jean Paul*); Luigi Russo (*Grassi e Croce*); Rita Messori (*Differire e trasferire. La spazialità del linguaggio metaforico*); Bin Kimura (*Essere-sé ed essere secondo natura nella schizofrenia*) e, in ultimo, in Emilio Hidalgo-Serna (*La poetica e l'umanesimo di Octavio Paz*).

Pur nei limiti di una rassegna necessariamente parziale abbiamo cercato di segnalare gli aspetti problematici della personalità intellettuale di Ernesto Grassi, come essi emergono dalla lettura di queste pagine, in particolare nel suo rapporto con Vico; una lettura certamente «fruttuosa» non solo per gli specialisti che si occupano del nostro Umanesimo quattro-cinquecentesco o della filosofia di Giambattista Vico ma per tutti coloro che intendono trarre da esse motivi per una riflessione quanto mai attuale. Il bisogno sempre più diffuso di comprendere le ragioni del proprio esistere; la crescente necessità di riscattare dal dominio della ragione la fantasia, il senso comune, l'ingenium, il linguaggio metaforico, trovano nell'umanesimo una fonte ancora viva, quell'umanesimo sul quale, infatti, si volse lo sguardo acuto di Vico prima e di Grassi poi.

FRANCO RATTO

Dalla scienza mirabile alla scienza nuova. Napoli e Cartesio, Catalogo della mostra bibliografica e iconografica, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1997, pp. 255

Da una collaborazione attiva tra l'Istituto italiano per gli Studi Filosofici e la Biblioteca Nazionale nasce proprio in territorio napoletano l'idea e la realizzazione di una mostra – e perciò di un complesso percorso intellettuale – che dalla città raggiunge, sotto la guida di esperti condottieri, spazi ben più lontani. L'idea del viaggio è idea sotterranea e fortemente presente in questo itinerario, perchè aleggia fin dall'inizio la convinzione che «un'accorta e consapevole ricerca dei documenti delle testimonianze, delle carte e dei libri, fuori dalle pareti di carta, anche nel caso di Cartesio in Italia, consente di vedere vasti paesi non prima veduti», per ricordare le parole della premessa di Eugenio Garin (p. 10). L'anniversario che si celebra con questo volume è naturalmente il quarto centenario della nascita di Descartes, ma spunto quasi meramente formale, di Cartesio fa solo l'interlocutore europeo di una vivace e polemica cultura peninsulare, e meridionale nello specifico, che legge e si confronta con l'esterno. E le raccolte preziose conservate presso la ricca Biblioteca napoletana – la cui consistenza relativa alle opere di Descartes ammonta a 107 esemplari tra edizioni latine e francesi (come risulta dal saggio accurato dedicato da Maria Rascaglia alle *Edizioni cartesiane a Napoli. Secc. XVII-XVIII*, pp. 77-85), che derivano da quasi tutte le biblioteche della città gestite precedentemente in maniera autonoma – consentono l'utilizzazione di materiale bibliografico e iconografico tale da scandire con precisione e dovizia argomentativa tutti i percorsi filosofici da intraprendere: «un itinerario che si snoda attraverso opere manoscritte e a stampa, prevalentemente in latino, lungo i momenti e le tappe di un percorso speculativo in cui appaiono disposte, sulle contrarie sponde dello stesso torrente del cartesianesimo, le tesi di sostenitori e avversari», così come risulta dall'illustrazione preliminare del progetto di Mauro Giancaspro (p. 7).

Anche se la mostra è nell'intento un allestimento soprattutto bibliografico e iconografico, il catalogo costituisce uno di quei più che riusciti esempi di apparato di commentario filosofico e letterario, ben articolato e complesso nella struttura; il percorso è strada consueta e solida, dalla tradizione investigante al processo agli ateisti fino all'accademia del Medinacoeli e alle accertate – ma neanche poi tanto eredità in Gravina e Vico. Corredato anche da una seria digressione cronologica delle tappe salienti della diffusione di Cartesio a Napoli, curata da Saverio Ricci, che, a chiusura di volume, rievoca le tappe che conducono dalla partenza da Napoli di Tommaso Cornelio (1644) alla traduzione italiana del *Discours de la méthode* pubblicata dal frate Fortunato Bartolomeo De Felice (1755) e dedicata al re Carlo di Borbone.

La parte più specificamente legata alla figura di Cartesio piuttosto che alla sua diffusione viene dibattuta in un capitolo dedicato a *La vita di Cartesio per documenti e immagini*, curato da M. Rascaglia e S. Ricci (pp. 110-127), dove vengono collocate accanto alle riproduzioni belle e significative lettere di Cartesio e passi scelti dalla *Vita di Monsieur Descartes* del Baillet e, a fine della sezione, una gustosa «Relazione dell'uscita de' legati da Roma», che, commentata da Paola Zito, presenta una parte autonoma dedicata alla descrizione delle abitudini e del comportamento della regina Cristina di Svezia. Sempre alla Rascaglia si deve un'ampia sistemazione delle lezioni e traduzioni settecentesche delle opere cartesiane (pp. 223-241), che si apre con la riproduzione della famosa antiporta dell'edizione torinese

del 1722 de *I principj della filosofia* tradotti dal francese da Giuseppa Eleonora Barbapiccola, donna d'eccezione e bellissima, alla quale si deve la traduzione italiana – e tra l'altro l'unica integrale comparsa in Italia – del testo di Cartesio. La bellissima incisione del napoletano de Grado viene da lei stessa inserita a latere del frontespizio di questa traduzione del 1722 che la rese famosa, condotta – come recita la titolazione – «dal francese col confronto del latino in cui l'Autore gli scrisse». Accanto al suo nome di battesimo aggiunge fiera «tra gli Arcadi Mirista», unico e non piccolo riconoscimento accademico dal mondo letterario riconosciutole; e tra gli Arcadi fu accolta nel 1728, nella napoletana Colonia Sebezia, sotto la custodia generale del Crescimbeni, che ebbe durata dal 1690 al 1728. Scarsissima, se non quasi inesistente, la letteratura sul personaggio, che viene ricordato quasi esclusivamente perché nella prefazione al volume cartesiano cita il nome del famosissimo Giambattista Vico e il suo ricorso alla sapienza esoterica degli antichi per difendere il valore delle opere di traduzione, da non considerare un mero «volgarizzamento» della conoscenza filosofica. Intensa amicizia la legò alla figlia meno celebre di un padre celeberrimo, Luisa, nei salotti del quale la discussione sul cartesianesimo doveva essere certo vivace e altresì filtrata nelle più innocue dispute poetiche, dove tra l'altro si assisteva emblematicamente anche al passaggio e alla commistione dei modi delle colonie arcadiche e dei salotti sul modello francese. La Barbapiccola vi entrò carica di onori dopo la pubblicazione della sua traduzione filosofica e partecipò attivamente alla vita letteraria dello scelto salotto vichiano.

Salotto che doveva, secondo la ricostruzione del Gentile, accogliere molte tra le gentildonne celebrate nei versi del Vico stesso, e «letterati, scolari del Vico, come il de Angelis, professori, frati, predicatori, tutto il circolo degli amici ed ammiratori di lui, doveva spesso radunarsi nella modesta dimora del Largo dei Gerolamini al n. 12 (dove il Vico abitò dal 1704 al 1718), o, più tardi, in quella nel Vico delle Grotte della Marra, e poi nel Vico delle Zite, e dal 1741 a San Giovanni a Carbonara, e per ultimo ai Giardini dei santi Apostoli. V'interveniva per qualche tempo anche Pietro Metastasio, giovanissimo, che improvvisava. Si leggevano versi; e Luisa leggeva i suoi. Spesso anche cantava» (G. GENTILE, *Studi vichiani*, Firenze 1968, p. 198). Della letteratura più amena sull'argomento fa parte anche l'episodio dell'ipotetico sonetto – «Grazie agl'inganni tuoi» – che il Metastasio avrebbe composto proprio per le grazie di Luisa. Così come pure la composizione offerta dal giovane De Angelis alla Barbapiccola, da lui definita «colei, che aggiunse altro splendore/ al gran Renato, del ver tanto amico».

Ma la stagione della diffusione linguistica dell'opera cartesiana era già stata inaugurata nel 1713 con la versione italiana dell'*Abregé della Vie de M. Descartes* di A. Baillet, consegnata alle cure di Paolo Francone, marchese di Salcito, attento soprattutto al carattere divulgativo della traduzione, che ne aveva ricevuto l'incarico da Paolo Mattia Doria. La polemica fra questi e Francesco Maria Spinelli in risposta alle annotazioni del quale Vico compone e unisce all'edizione della *Scienza nuova* del 1730 le «Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte seconde» immette subito nella corrispondenza stretta e violenta tra la diffusione in Italia del pensiero di Cartesio e l'immediata reazione delle autorità ecclesiastiche. Nell'esporre tra il materiale della mostra il fascicolo manoscritto allegato alla copia delle *Riflessioni* condotte dallo Spinelli sopra i *Discorsi critici filosofici intorno alla Filosofia degli Antichi, e dei Moderni* del Doria, pubblicate nel 1733 presso Mosca conservato dalla BNN, la Rascaglia rammenta che «la lettura del parere del revisore dimostrò, infatti, come il cartesianesimo, sia pure moderato, di Spinelli fosse, per l'autorità

ecclesiastica, ben più pericoloso del blando e inconsapevole spinozismo di Doria» (p. 225). E la commistione e la lenta assimilazione del meccanicismo cartesiano con le ipotesi newtoniane produce e rappresenta una variegata e vivace articolazione interna alla polemica fra antichi e moderni, che vede in Cirillo, Giannone, Capasso, Gaetani e Giovo multiformi esempi di ricezione del pensiero cartesiano.

Con una cautela che finisce per essere quasi rappresentativa dei più attuali orientamenti di ricerca, viene spesso, all'interno del volume, richiamata l'attenzione sui testi in circolazione, quelli cioè che potevano essere letti; osservazione sulla quale continua a riecheggiare il monito di Garin sulla prudenza nell'utilizzare a proposito la categoria di cartesiani e cartesianesimo. L'esempio che viene portato nel capitolo dedicato da E. Lojacono alle *Lecture cartesiennes de Cornelio a Caloprese* (1638-1694) (pp. 13-73) è davvero uno dei più significativi, vale a dire l'ormai famoso «errore» vichiano, che nell'*Autobiografia* cita «le Meditazioni di Renato delle Carte delle quali è seguito il suo libro del Metodo»: «nella sua mente dunque il pensiero del filosofo francese si configura come se la metafisica precedesse il metodo, e ciò non per un'interpretazione critica, che potrebbe perfettamente giustificarsi, ma semplicemente perché aveva letto queste opere in una delle edizioni elzeviriane, in cui le *Meditationes* precedevano gli *Specimina*» (p. 17), volumi esposti tra quelli, bellissimi, posseduti dalla Biblioteca di Napoli. Che tra l'altro racchiude tra le proprie carte anche un'edizione dell'*Homme* del 1664, «che, come si legge nella nota manoscritta di possesso sul frontespizio, dalla biblioteca del cardinale Rasponi è giunto nel 1680 nelle mani di Francesco Morcione» (M. Rascaglia, *Edizioni cartesiane*, p. 84); caso pressoché unico nel patrimonio librario della città di Napoli che, pur possedendo, con il fondo della biblioteca di Giuseppe Valletta, il fondo cartesiano più completo della capitale, è fornito solo in questa collocazione di esemplari seicenteschi in lingua francese. La variegata tipologia dei fondi cartesiani riflette certo «due modi complementari di accumulazione del patrimonio librario. Ad un sistema privato di acquisizione, come poteva essere quello di Valletta, che destinava ad uso proprio e di uomini di cultura del suo livello opere in lingua latina e nelle principali lingue nazionali, si affianca quello più vasto che copre l'utenza dell'intera capitale» (*ibid.*, p. 82).

Il passaggio ormai compiuto dalla «scienza mirabile» alla «scienza nuova» prevede dunque come tappa finale il percorso attraverso l'opera vichiana, condensato da Fulvio Tuccillo nel capitolo dedicato a *L'eredità cartesiana in Gravina e Vico: immagini dell'antico e forme nuove della ragione* (pp. 191-213), che propone una lettura della diffusione del cartesianesimo accomunando entrambi gli autori nel tenace legame che li tiene alla tradizione investigante. Una critica del pensiero cartesiano che ne costituisce pur sempre l'apogeo. La comunanza nel legame con la tradizione filosofica del '500 e con il platonismo, in Gravina rafforza «la convergenza con il cartesianesimo e portandolo a rasentare posizioni eterodosse in materia di religione», mentre in Vico «si rivela essenziale per il superamento di una gnoseologia esclusivamente razionalistica» (p. 192).

Il percorso conflittuale e complesso della lettura di Cartesio operata da Vico ripercorre tutte le tappe salienti del suo *opus*, a partire dalle *Orazioni inaugurali* per finire nella controversa *Riprensione delle metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke* che, parte integrante della stesura manoscritta delle «Correzioni Terze», Vico censura al momento della pubblicazione. Momento tutto sommato ben poco preso in considerazione dalla letteratura vichiana, il manoscritto — anch'esso rinvenuto da Gennaro Vico tra le carte paterne e poi

venduto a metà dell'800 alla famiglia Frammarino - ha un posto di primo piano nell'allestimento della mostra iconografica, insieme ad alcuni begli esemplari di epistole autografe e alle *éditiones principes* delle opere maggiori del filosofo napoletano. E il *ductus dell'Autobiografia* e delle lettere permette in questa ricostruzione generale una possibilità di andare a ritroso e ritrovare i momenti di gestazione, i progetti, le idee che determinano lo sviluppo dell'evento filosofico vichiano chiamato a rispondere e a rimediare alla crisi del cartesianesimo napoletano a lui contemporaneo, nella convinzione che, «comune tanto a Gravina, quanto a Vico, resta soprattutto il progetto di un rinnovamento e al tempo stesso di una ricostruzione globale dell'intero quadro del sapere umano» (p. 198).

MANUELA SANNA

La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche, sous la direction de B. Pinchard, Paris, Vrin, 1998, pp. 286.

La légèreté de l'être, espressione che dà il titolo a un volume collettaneo su Malebranche pubblicato recentemente in Francia, risponde a un'immagine recuperata nel contesto dell'opera del filosofo e proposta da Bruno Pinchard come filo conduttore dei vari contributi: l'immagine di una metafisica vista con gli occhi del presente, in cui non gravi sul suo centro la «pesantezza dell'analisi esistenziale», ma subentrino un'ontologia «leggera», che «progredisce a partire da un'esperienza minimale, evanescente, vulnerabile (*Souveraineté de Malebranche. "Un amour dominant du possible"?*, p. 13). Questo significa, in altri termini, considerare «una leggerezza che colpisce il rapporto che intrattengo con l'essere. Con la leggerezza dell'essere, a costituire l'oggetto dell'analisi è la storia che un io sensibile intrattiene con l'essere» (pp. 12-13). Pesantezza e leggerezza riguardano dunque l'efficacia delle idee, cioè il vissuto emozionale e l'esperienza conoscitiva del nostro spirito che le recepisce. Se, come ricorda André Robinet (*Un siècle d'études malebranchistes. Courants dominants*, pp. 35-46), l'opera di Malebranche «non reca traccia del sintagma 'légèreté de l'être'» (p. 41), la ricorrenza terminologica di *légèreté* e dell'aggettivo *léger* conferma che, attraverso una serie di «vettori di significato», come li chiama Robinet, è possibile imbattersi in una serie di problematiche che rendono il pensiero di Malebranche irriducibile a una struttura sistematica, ma che nello stesso tempo ci consentono di coglierne le dinamiche fondamentali. Robinet segue un percorso che, dagli studi di Delbos negli anni '20, passando per quelli di Gouhier e di Gueroult, per arrivare ad Alquié, si lascia progressivamente alle spalle la storiografia ottocentesca, che ricercava «un'uniformità espressiva intorno a un effetto di superficie», e che mirava «alla linearità logica del sistema e a una prospettiva unificante, totalizzante e riduttiva» (p. 37). Con Gueroult in particolare fu affrontato direttamente il problema delle «impressions légères» che lo spirito riceve, nonché la differenza che passa tra idea e sentimento. Ma sarà con il completamento dell'edizione critica dell'opera malebranchiana (20 volumi, 1958-1970) e lo spoglio lessicografico del PIM (*Projet d'Indexation Malebranche*) che si è fatto rientrare il problema della «leggerezza dell'essere» nel modello che parte dal rapporto tra la percezione dell'infinito e la capacità della nostra anima. La puntualizzazione cui Malebranche perviene dopo una serie di (comprensibili) incertezze, per cui va esclusa l'esistenza di un'idea di Dio (così come della nostra anima), lo porta a distinguere

il concetto di *presenza* da quello di *rappresentazione*. Dio è conosciuto in modo diretto, attraverso un'unione con la creatura, che ne rivela la presenza che agisce sullo spirito dell'uomo «in modo più forte di quanto non faccia la presenza di tutti gli oggetti finiti». Gli oggetti infatti non sono intelleggibili immediatamente, ma solo attraverso le idee che li rappresentano, che ne attestano una presenza in qualche modo virtuale. Sta qui, come indica Robinet, il nodo della questione: «troviamo effettivamente, dalla parte della presenza, l'affermazione di una pesantezza dell'essere, laddove la leggerezza è strutturata a partire dalle idee dei corpi. Possiamo osservare come ci troviamo, nel primo caso, sul piano della presenza e non in quello della conoscenza, dal momento che l'infinito si riferisce a un campo cognitivo indecifrabile. Si osserva perciò allora una insopportabile pesantezza dell'essere» (p. 43). Se da una parte appare dunque chiaro come l'idea (degli esseri) non deve essere confusa con la presenza (dell'Essere), Robinet vede una scomposizione tra le varie accezioni dell'«essere»: nella prospettiva del Creatore, attraverso la coesistenza dell'attributo infinito della Sapienza con quello della Potenza; in quella del creato, dal momento che l'anima è toccata «in virtù di quella regolamentazione e di quei legami indelebili di immanenza che sono i nostri giudizi naturali» (p. 46).

L'attenzione per il tema dell'infinito, di quel campo «indecifrabile» di cui parlava Robinet, è al centro del saggio di Sébastien Mallet (*L'infini indéfini de Malebranche*, pp. 121-146), il quale osserva come per Malebranche l'infinito («ciò che eccede la capacità del mio spirito», p. 130) si identifichi con l'indefinito, con ciò che non ha fine e non può essere determinato in alcun modo; ad esso non si contrappone il finito ma il nulla, ciò che non può essere pensato. Non c'è un'idea di infinito perché non c'è un'idea di Dio. Solo Dio è visto senza mediazioni, e in questo senso possiamo dire di vedere direttamente l'infinito nell'infinito. Ma questo significa che, viceversa, tutto ciò che è finito è rappresentato dall'infinito: sono poste in tal modo le premesse malebranchiane per fondare la visione in Dio; è infatti mediante l'infinito (di cui non ho idea particolare) che conosco le idee particolari. Il modello concettuale di infinito viene ad essere l'estensione intelleggibile, nel senso che, se l'infinito è ciò per cui si pensa, ebbene, quando si pensa all'infinito, si pensa all'estensione intelleggibile, la quale «è in(de)finita nel senso in cui non ne concepiamo limiti» (p. 139).

Anche per Nathalie Depraz (*De la phénoménologie de la perception à la gnose transcendente*, pp. 220-233), l'infinito malebranchiano «non è sinonimo di demisura, il che significherebbe un approccio di tipo privativo, ma di immensità, il che porta non a 'rappresentare' l'infinito ma a pensarlo» (p. 231). La visione di Dio è, come si è detto, una visione attuale immediata, dunque non per idea o concetto; ed è l'incarnazione che consente all'uomo di elevarsi all'infinito, pur rimanendo incolmabile la distanza tra Creatore e creatura. Ebbene, scrive la Depraz proponendo senza forzature un confronto apparentemente problematico, «tale è analogamente l'apprendimento più profondo dell'infinito per Husserl (...): l'infinito è pensato come propriamente irriducibile al finito, e appreso negli anni '30 come flusso originario assoluto che dà inizio alla temporalizzazione ma non vi si iscrive. Ciò non significa che l'ego non vi abbia nessun accesso: significherebbe limitarne la naturalezza. È la presa di coscienza (*Besinnung*) di tale irriducibilità che gli fa superare questa soglia coscienziale e produce una apertura intuitiva sull'infinito che Husserl chiama trascendentale» (p. 232). Una tale fenomenologia si propone «la presa in visione di un'esperienza che eccede il sensibile o l'immaginazione» (p. 233); se infatti Malebranche sosteneva che «è consentito incarnare la verità per adattarla alla

nostra naturale debolezza', aggiungeva subito dopo che 'è necessario sempre che il sensibile si riconduca all'intelligibile'.

Il tema dell'incarnazione, come si può vedere, costituisce anche in una lettura «fenomenologica» l'elemento attraverso cui si realizza la mediazione indispensabile tra sensibile e intelligibile. Se il primo uomo, incontaminato, poteva disporre di una Grazia «di luce», la grazia donata dal Creatore, all'uomo segnato dalla colpa è indispensabile un dono questa volta *sakrifiko*, che si inserisca nel contesto della caduta: è questa la grazia del Redentore, detta anche grazia «di sentimento». A questo tema ci introduce Alexandra Roux (*La grâce et la légèreté de l'être chez Malebranche*, pp. 235-261), che ripropone il tema della leggerezza seguendo il rapporto tra grazia e sensibilità. Se la grazia di luce rischiara «senza determinare», senza «rendere sensibile all'anima un oggetto che questa potrebbe volere», il sensibile «presuppone un movimento che la volontà divina esercita sull'anima umana in modo tale da farsi sentire necessariamente all'anima nell'oggetto espressamente percepito» (p. 255). Se per Malebranche la sensibilità intellettuale «non concerne che l'intelletto, e non implica alcun movimento, cioè alcun sentimento» (p. 256), d'altra parte è proprio «rispetto all'altra grazia, quella del redentore, che la luce gli è apparsa come una grazia» (p. 251). Attraverso la grazia del redentore ('grazia di sentimento') siamo sollecitati «ad avere in disgusto il piacere dei sensi» (p. 253); ma è proprio la sensibilità a costituire adesso l'elemento nuovo nel rapporto con il Creatore: «una modalità nuova del sensibile entra nel mondo dell'anima mediante la grazia di Gesù Cristo. La luce tocca i nostri sensi mediante attrazioni metaforiche o simboliche in cui il sensibile è senso per se stesso, in quanto l'intelligibile, per rendersi presente, lo attraversa da parte a parte» (p. 259). La luce, fonte della grazia per l'uomo incontaminato, «passa ormai attraverso il canale del sensibile: l'attenzione per la luce divina riesce a risvegliarsi solo grazie ai piaceri prevenienti di cui il Verbo incarnato è il dispensatore (...) La grazia di luce è mediata dalla grazia del sentimento, ed è in questo senso che entra nell'ordine della grazia propriamente detto» (p. 260).

Anche Jean-Louis Vieillard Baron (*Malebranche ou la 'pensée méditante'*, pp. 55-69) centra la sua attenzione sul Mediatore e sulla particolare grazia di sentimento donata all'uomo da Cristo; in particolare, viene sostenuto un ruolo di Malebranche all'interno della mistica; ma non certo di quella renana o spagnola, perché per l'Oratoriano «l'adorazione non culmina nella semplice devozione silenziosa né in certi stati passivi di illuminazione. La carità deve essere rafforzata dall'intelligenza» (p. 68). Malebranche è invece portatore di un «pensiero meditante», che è la massima espressione di adorazione; non si tratta di un pensiero puramente speculativo, ma «che fa servire la natura alla grazia, come la conoscenza di luce serve l'amore di carità» (p. 69), e che riconosce come l'individualità della persona «non può essere pensata se non in riferimento a Cristo, come tutto ciò che concerne la creatura» (ivi).

Il tema dell'efficacia dell'idea viene proposto da Jean-Christophe Bardout (*Tout-puissance et singularités*, pp. 95-119) con sfumature di estrema acutezza e originalità. Secondo Bardout a partire dal 1695, «per rendere possibile la conoscenza, l'idea deve necessariamente colpire, toccare lo spirito in una maniera più o meno viva. Tutto accade come se l'intelligibilità fosse ormai condizionata dall'efficacia delle idee» (p. 112). Ma il discorso diventa impegnativo quando tocca il tema del rapporto tra Potenza e Sapienza di Dio in relazione al conoscere e al sentire dell'uomo. La *Puissance*, che nel corso del pensiero di Malebranche lascia progressivamente il posto alla *Sagesse*, rientra in realtà trionfante sul piano della conoscenza.

Infatti, né per quanto riguarda i corpi, né per quanto riguarda l'anima, né rispetto al prossimo e nemmeno rispetto a Dio noi possiamo pervenire ad un conoscere che attesti non tanto l'essenza delle cose (rappresentate dalle idee), ma piuttosto la loro *esistenza* («se le idee rappresentano l'essenza delle cose, esse non permettono né di dedurre né tantomeno di apprendere o ipotizzare la loro esistenza», p. 104). Ecco che «tra il mondo delle idee-essenze (...) e quello delle esistenze create temporalmente si frappone l'onnipotenza divina, la cui assolutezza e libertà riparano nella loro abissale trascendenza» (p. 105). È attraverso il *sentimento* che la Potenza divina ci offre il tramite per attestarci l'esistenza delle cose, a partire dalla riappropriazione del nostro stesso corpo: «il sentimento che ho del mio proprio corpo è riprodotto, ricreato nella mia anima da Dio (...) L'onnipotenza divina disegna per me e incarna il mio proprio corpo fondandone la coappartenenza a me stesso» (p. 111). Questa è la chiave di accesso per decodificare gli impulsi che ci vengono dalle idee; l'oscurità del sentimento, che non saprebbe chiarirsi mediante l'efficacia dell'idea, viene illuminata dalla potenza divina, la quale «viene a gravare con tutto il suo peso, poiché, nel nuovo schema, l'intelligibilità dell'idea risulta inversamente proporzionale alla sua efficacia» (p. 113). Il meccanismo dell'«occasione» ci rivela a questo punto senza possibilità di errore come a toccarci non siano le cose, ma Dio; e si può dire anzi, che «Malebranche ritiene possibile (...) la produzione, mediante l'onnipotenza divina, di un fenomeno volutamente disgiunto da ogni oggetto esistente poiché per lui l'occasione si mantiene sempre al di là della fenomenalità che suscita» (p. 118).

Il meccanismo dell'occasionalismo viene analizzato con rigore da Frédéric Nef (*Brèves remarques sur l'occasionalisme épistémologique*, pp. 47-54), il quale si agganica alle osservazioni precedenti; se da una parte Malebranche esclude forme di «mediazione» tra la sostanza materiale e quella intellegibile, di fatto è legittimo parlare di «analogia» tra estensione e pensiero, proprio a partire dalla considerazione che «nello stesso modo per cui nello spazio fisico i corpi non producono effetti sugli altri corpi, ugualmente le sostanze spirituali create nello spazio intellegibile non producono idee» (p. 52). La visione in Dio rende inutile ogni altra intermediazione tra il mio spirito e l'oggetto, dunque sparisce l'intenzionalità, cioè il movimento che, secondo la scolastica, va dallo spirito verso l'oggetto per coglierne la forma intenzionale; adesso conosco l'oggetto «solo mediante l'idea che si rivela a me, solo attraverso l'interiorità del mio spirito allo spazio intellegibile» (p. 53); ed è la luce intellegibile che attualizza le idee, così come, aristotelicamente, la luce sensibile faceva passare il visibile dalla potenza all'atto (l'opera dell'intelletto agente); anche da Nef viene dunque sottolineato il ruolo produttivo della *Puissance*, pur all'interno di un meccanismo rispetto al quale natura e grazia soggiacciono rigorosamente.

Le osservazioni di Denis Moreau (*Malebranche. Le désordre et le mal physique: 'et noliui consolari'*, pp. 147-172) sulla teodicea in Malebranche partono da premesse diverse, per cui «il principio della semplicità delle vie è di per sé logicamente guidato dall'idea di una determinazione e di una restrizione della potenza in virtù delle esigenze della saggezza divina: se Dio agisce come agisce, è perché deve agire in conformità a quanto la Saggezza gli detta in quanto degna di lui — semplicità e generalità delle volontà — piuttosto che portata a volere quella che sarebbe la perfezione del mondo creato» (p. 160). E tuttavia la conclusione, paradossalmente, non è distante da quella di Bardout, in quanto dettata da una dialettica in cui giocano rispettivamente l'uno o l'altro degli attributi divini. Nel caso di

Moreau, è la *Sagesse* che fa sentire il suo peso, «poiché noi pensiamo, almeno parzialmente, come Dio pensa, poiché vediamo quel che Egli conosce, e poiché sono il pensiero e la conoscenza di Dio quelle che regolano la Sua volontà, siamo legittimati a valutare quel che Dio vuole e fa» (p. 161). Osservazioni molto simili a quelle della *Depraz* nel saggio in precedenza esaminato, dove veniva osservato come «di contro al Dio cartesiano dell'onnipotenza incomprensibile, il Dio malebranchiano della Sapienza eterna offre una sovrannatura accessibile all'uomo mediante la luce dell'intelligenza: senza limitare la potenza divina, la Sapienza detta, mediante la sua dignità, l'esercizio dell'efficacia di questa, efficacia di cui non abbiamo idea chiara e distinta» (p. 224). Nel caso di Bardout, era invece la *Puissance* ad abilitare l'uomo a servirsi di quel canale nuovo, sottolineato in tutti i contributi del volume, che è la *sensibilità*: «se l'occasionalismo implica in prima battuta l'oscuramento delle cose stesse, il ritirarsi delle cose al di qua di ogni manifestazione, mediante questo appello alla potenza ci consente di rifiutare quello che Merleau Ponty denunciava come 'le descrizioni intellettualistiche della percezione', inventando per la cosa in tal modo percepita una nuova modalità di presenza» (p. 119).

Ai contributi più strettamente speculativi finora esaminati vanno aggiunti quelli che procedono a partire da una serie di stimolanti confronti in cui ci è possibile approfondire il tema della *légereté* da altre angolazioni. Le osservazioni di Christian Trottmann (*La vision en Dieu chez Malebranche, Thomas d'Aquin et Suarez*, pp. 73-92) ci consentono di recuperare il tema sollevato da Pinchard su un Malebranche «filosofo del possibile», a partire da un confronto con Tommaso d'Aquino. Per quest'ultimo, «possono esserci in Dio idee concernenti dei possibili che non saranno mai attualizzati nel tempo e sono oggetto della sua intelligenza speculativa, mentre quelle delle realtà che Egli crea effettivamente riguardano la sua intelligenza pratica. Per Malebranche, è solo mediante la sensazione che Dio ci permette di discernere se l'essenza in tal modo contemplata in Lui esista realmente» (pp. 74-75). Inoltre, sempre a partire dal tema delle idee e della loro conoscenza da parte dell'uomo, Trottmann fa un accostamento tra Malebranche e Suarez; per quest'ultimo infatti «gli archetipi della creazione di Dio, non essendo altro che le perfezioni della sua essenza, non potrebbero essere creati. Le idee non dipendono dalla sua causalità efficiente, ma sono eterne» (p. 89). Non si trovano dunque fuori di Dio, e tuttavia, almeno per Malebranche, «sono in una certa indipendenza e necessità della Sua sapienza rispetto alla Sua volontà creatrice. Di contro, la nostra percezione delle idee dipende dalla Sua causalità efficiente» (ivi). Il discorso, come si vede, ci riporta ancora una volta alla dialettica tra *Sagesse* e *Puissance*.

Olivier Remy (*Des phénomènes au système. Notes sur Leibniz face à Locke et à Malebranche*, pp. 189-204) centra la sua attenzione sulla duplicità di risposte fornite da Leibniz sia a Malebranche che a Locke, rispettivamente sul tema dell'innatismo e su quello dell'esperienza. Locke «fa di ogni idea un'idea dello spirito cosciente di sé, o ancora, un'idea che la memoria può riattivare» (pp. 192-193). Per Leibniz «la coscienza deve contenere delle esperienze che non sono mai state oggetto di una percezione attuale e che sono la traccia di un dinamismo profondo della sostanza» (p. 193). Il discorso si centra sulla *memoria*, che per Locke era lo strumento per rendere nuovamente attuali le idee, laddove Leibniz «fa della memoria l'indice di un sapere dimenticato» (p. 194). Ciò presuppone una dinamica dell'innato che renda manifesto il ruolo che, nella conoscenza, hanno non solo gli elementi sensibili ma anche quelli insensibili, di cui Locke non aveva colto l'efficacia. Attraverso una «relazione interattiva» tra attenzione e ricordo è possibile ri-

salire alla causa che risveglia la memoria: «la vivacità di una sensazione è necessaria affinché la memoria si ricordi di quello che ha dimenticato, cioè di una serie di percezioni passate non percepite (p. 196). Le *petites perceptions* («quelle affezioni che hanno la particolarità di non essere causate dall'esteriorità», p. 198) sono lo strumento «per riportare gli uomini sensibili all'insensibile» (ivi). Come si può vedere, ritorna ancora una volta il tema della percezione delle idee; e, a questo connesso, quello dell'*inquietudine*, che apre il discorso sulla dinamica tensione/appagamento conseguenti alla recezione delle percezioni. È qui che si consuma la valenza etica del discorso conoscitivo: come scrive Remaud, «la coscienza è determinata in gran parte dall'insensibile, un insensibile che può andare nella direzione di una passione colpevole (...) a meno che lo spirito non riesca ad opporvi un'abitudine virtuosa» (p. 207).

Il tema dell'*inquietudine* è ugualmente oggetto del saggio di Martine de Gaudemar (*L'inquietude de l'être. Malebranche et Leibniz*, pp. 173-188), che la definisce «assenza di riposo e, correlativamente, di cura o di desiderio» (p. 173), e che va esaminata in un flusso di energia che procede da Dio alle creature. Questo tema coinvolge sia Leibniz (come abbiamo già visto) che Malebranche, mentre Spinoza ne è escluso in quanto, scrive la De Gaudemar, per il filosofo olandese «l'essere infinito non dà luogo ad una inquietudine né ontologica né psicologica» (p. 175). Tuttavia, secondo l'A., mentre per Malebranche l'*inquietudine* «è annullata nel possesso del vero bene al termine dei nostri erramenti e anche nella pienezza presente non percepita» (p. 186), per Leibniz l'*inquietudine*, proprio come elemento di comunanza tra Dio e l'uomo, è insopprimibile, ed è alimentata dalle *petites perceptions* che costellano l'anima; infatti «non potrebbe aver fine se risponde al movimento stesso dell'essere infinito che si particolarizza e si differenzia nella sua riflessione infinita» (ivi). Andrebbe tuttavia osservato che l'«appagamento» malebranchiano derivante dal raggiungimento del piacere in Dio è di fatto ideale; nel *Trattato sull'amore di Dio* troviamo infatti la perentoria constatazione che «il precepto dell'amore di Dio si realizzerà solo in cielo», e dunque solo allora si potrà avere la risoluzione dell'*inquietudine*.

Il confronto che Aliénor Bertrand propone con Condillac (*La critique condillacienne de l'amour du bien chez Malebranche*, pp. 205-215) ci mostra come l'interesse del pensiero illuminista nei confronti di Malebranche percepisca, pur all'interno di una lettura esclusivamente materialista, l'importanza del tema della «scelta» morale in presenza di un'impressione sensibile. Condillac critica il pregiudizio metafisico per cui alla base della volontà vi sia una «predeterminazione» verso il bene, ed esclude un processo che proceda parallelo per la volontà e per la materia a partire da un orientamento iniziale. Di contro, per Condillac «non vi è desiderio che non sia determinato» (p. 214), e l'*inquietudine* esprime il «dolore dell'indeterminazione» quando l'anima «non può o non sa dirigere le sue facoltà verso gli oggetti in grado di darle il piacere che aspetta» (ivi).

Ho riservato per ultimo il secondo contributo di Bruno Pinchard (*Sensibilité de Malebranche. L'occasionalisme au delà du tragique*, pp. 263-283), non solo perché di fatto conclude il volume, ma soprattutto in quanto, riprendendo le tematiche da cui era partito nel saggio introduttivo, le integra in un discorso complessivo che abbraccia l'intero progetto che fonda *La légèreté de l'être*. Ripensare oggi a Malebranche, senza più punti di riferimento sicuri, è come aprirsi, scrive Pinchard, da «piccoli letterati cinesi», al dialogo «con un 'filosofo cristiano'». Malebranche annuncia una profonda «metamorfosi dell'ontologia», quell'ontologia già ormai pro-

gressivamente disgregata, e apre a dimensioni alternative al caos dell'insicurezza metafisica. «Se Cartesio arginava la crisi del Rinascimento sostenendo che l'idea resta interiore alla mia rappresentazione, Malebranche troverà solo nella sensibilità l'ultimo testimoniaio interiore della mia partecipazione all'assoluto» (p. 271); ed è tale partecipazione a cambiare ormai di senso: «reinterpretata a partire dall'analisi dell'io, è una percezione» (ivi). Pensare la «leggerezza dell'essere» significa inscrivere perciò nel cuore dell'ontologia la modalità della percezione che abbiamo dell'idea dell'essere» (ivi). È lo stesso Malebranche che dice che le idee ci toccano *légerement*, cioè «ci toccano intimamente senza toccarci sensibilmente» (p. 273). Anche se Malebranche ribadisce che le operazioni di Dio non hanno nulla di sensibile, «tale insensibilità non procede senza un'affezione che è l'estrema attestazione che l'essere è di certo nello stesso mondo in cui noi ci troviamo» (ivi); non sapremo conoscere le modificazioni con cui le idee ci colpiscono, dal momento che non abbiamo una idea della nostra anima, ma «può essere che l'amore sia il segno della presenza, al contempo oscura e leggera, dell'essere» (p. 274). La nuova ontologia, dice Pinchard, «non ha più che due principi, l'assoluto e la sensibilità» (p. 275), mentre l'antica ontologia aveva sostanze, cause parziali, influssi ecc. «La restaurazione dell'essere nell'età del soggetto si accompagna alla nascita della sensibilità e si ferma probabilmente ad essa (...). Laddove gli Antichi avevano l'essere, (Malebranche) sostituisce il piacere» (ivi). Questo è dunque l'esito estremo delle metamorfosi dell'ontologia; «in una 'ontologia leggera' il piacere sarà il 'peso dell'anima'» (p. 277). Nota Pinchard che «la centralità fondatrice del piacere si confonde con l'intuizione occasionalista, in quanto si riduce alla distinzione tra una intellegibilità visibile che mi fa conoscere e una potenza invisibile predestinata che mi tocca» (ivi). Malebranche, scrive Pinchard, è qui al culmine della polemica antiscotistica; egli fa entrare «in una metamorfosi radicale l'eredità della metafisica antica lasciata al mondo moderno» (ivi). Dall'intellettualismo ci spostiamo al volontarismo in una forma particolare di edonismo: «il bene e il male diventano (...) uno stato della nostra sensibilità, un grado del nostro amore» (p. 278), e la rappresentazione dell'essere «si offre stavolta a un vissuto del diletto dell'amore; (...) l'architettura del piacere e del dolore viene a sostituire quella dell'essere, relegata al solo intellegibile» (pp. 278-279).

A conclusione del saggio, Pinchard riprende la tematica da cui era partito nello scritto introduttivo. Di fronte alla perdita di ogni riferimento, come l'idea dell'essere, l'idea della ragione ecc., nasce l'esigenza di pensare nuove coordinate. Dopo aver visto cadere il cosmo della natura e il cosmo dell'intellegibile, ci rimane «l'ultimo cosmo concepito da Malebranche: il cosmo dell'amore e del piacere» (p. 281). Se per lo stesso Malebranche «il mondo intellegibile era in primo luogo il mondo dello spazio, adesso dallo stesso pensatore viene promosso il mondo del tempo vissuto, ordinato in base all'amore universale da un piacere di cui conserva il segreto» (ivi). E d'altra parte, il tempo è «il segno della nostra dipendenza (...) rispetto a una gloria che ci sovrasta. Più questa dipendenza è radicale, più è fonte di gioia. Infine, con il tempo la potenza si mette al servizio della nostra felicità» (ivi). Una volta espressa questa «liberazione delle presenze affettive», lungi dal cadere in un edonismo destabilizzante, si può ipotizzare per noi che «la dedizione al piacere sarà una misura sufficiente per preservarci dal trasgredire l'Ordine per il solo fatto che ne faremo uso. Ogni piacere non rende di fatto felici? E ogni felicità non comporta il proprio Ordine? (...) La verità dell'occasionalismo si sospende su questa promessa: perderai l'ontologia e guarirai il tuo amore» (pp. 282-283).

Dai vari saggi emerge una complessiva omogeneità del discorso. I vari autori,

pur nelle loro ben definite caratteristiche, talora anche contrastanti nel dialogo (il volume raccoglie gli atti delle giornate di studi tenutesi a Tours nel dicembre 1994), hanno come approccio comune la ricerca di aperture «attuali» del pensiero di Malebranche. Condivido in pieno l'osservazione di Pinchard, per cui «l'insieme del volume presenta un'unità così forte da consentire di concepire uno sviluppo di Malebranche al di là di lui stesso, e se vogliamo, contro lui stesso, attraverso il cammino che i rigori della sua ortodossia non gli hanno sempre permesso di percorrere» (p. 28). Questo è possibile probabilmente solo consentendo alle opere di Malebranche di fornirci non tanto di risposte quanto di aiutarci a formulare domande nuove. In questo senso è apprezzabile il puntuale rimando degli Autori ai testi, da cui è necessario sempre partire, anche e soprattutto per «capire l'altra dottrina che rimane conservata in ogni autentica metafisica e che non viene ancora espressa» (p. 21).

ALESSANDRO STILE

PAOLA NEGRO, *Index Verborum* dei *Prolegomena* al *De Jure Belli ac Pacis* di Hugo Grotius, in *Lexicon Philosophicum*, 'Quaderni di terminologia filosofica e storica delle idee', nn. 8-9, Firenze, Olschki, pp. 139-288.

Con questo *Index Verborum* dei *Prolegomena*, Paola Negro dà un utile strumento di comprensione non solo agli studiosi dell'olandese ma, seppur indirettamente, a tutti coloro che si occupano del pensiero di Giambattista Vico, di cui Grozio fu 'quarto autore'. È questo uno dei motivi per il quale auspichiamo fin d'ora la prosecuzione di questo lavoro all'intero *corpus* dell'opera groziana; ciò, ad esempio, contribuirebbe a verificare l'esatta incidenza di locuzioni e concetti groziani nel *De uno* vichiano – dove il discorso del napoletano è prevalentemente giuridico – oppure a chiarirci la posizione critica assunta dal filosofo nella *Scienza nuova* e la fondatezza delle accuse da lui rivolte all'olandese.

Nel presentare il proprio lavoro, la curatrice precisa anzitutto di aver dovuto operare due scelte fondamentali: «quella di considerare i *Prolegomena* come passibili di una lettura autonoma che li svincola di fatto dal resto della poderosa opera, e quella di riferir(si) a due edizioni del libro» (p. 139). La prima delle due scelte implica l'individuazione delle «caratteristiche salienti» e dei «tratti distintivi» che staccano i *Prolegomena* dall'opera vera e propria: la studiosa esamina, anzitutto, la «proporzione» che viene a stabilirsi tra le due parti in ciascuna delle molteplici edizioni dell'opera: in quelle «pubblicate mentre l'Autore era in vita» i *Prolegomena* si presentano in pagine compatte, «senza alcuna partizione né a capo» (p. 140). Infatti, l'articolazione in paragrafi fu introdotta «in tutto il testo del *De Jure* tardivamente, dopo la morte» dell'olandese, suddivisione di cui la curatrice intende avvalersi anche se «si tratta di un espediente che introduce artificiose interruzioni alle articolazioni concettuali dell'argomento groziano» (ivi):

a) definizione del diritto delle genti come *belli jus et pacis* e confutazione della tesi secondo la quale «in guerra (non esiste) diritto»; ossia critica dello scetticismo attraverso una ravvicinata discussione nella quale «si definisce il fondamento universale del diritto naturale identificandolo nella natura umana stessa» (p. 141);

b) distinzione tra «diritto naturale e diritto volontario, sia divino che umano» e, quindi, dove il diritto volontario viene «qualificato come diritto positivo»;

- c) «assoluta oggettività e immutabilità del diritto naturale»;
- d) «posizione del diritto naturale – qualificato dall'obbligazione dello *stare pacis* – come fonte del diritto positivo»;
- e) «distinzione tra diritto naturale propriamente detto e diritto naturale in un'accezione più larga»;
- f) «distinzione tra diritto naturale e diritto delle genti»;
- g) «distinzione tra i dettami testamentari e dettami del diritto naturale»;
- h) infine, distinzione fra «diritto civile e diritto naturale delle genti (§ 41) e tra il diritto, nelle sue varie accezioni, e la politica (§ 57)» (ivi).

Subito dopo, la studiosa accenna alla «dichiarazione di intenti» con cui il giuriconsulto rivendica l'originalità della propria opera e il contributo da lui arrecato alla giurisprudenza, nel cui ambito aveva introdotto la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo. A questo proposito la Negro non manca di richiamare l'attenzione su quel luogo – «breve» ma «concettualmente denso» – nel quale l'olandese, «insistendo sull'importanza della distinzione tra diritto naturale e diritto delle genti, collega tale distinzione alla diversità dei due relativi processi dimostrativi: l'uno a priori, l'altro a posteriori; il primo si fonda su «*notiones quasdam tam certas ut eas nemo negare possit, nisi sibi vim inferat*»; l'altro sul «*communis consensus*» (p. 142). Nella conseguente separazione del diritto civile «sia dal diritto naturale sia da quello delle genti», la curatrice individua una importante «presa di distanza» del giuriconsulto dalle «testimonianze degli autori antichi, le quali vengono fatte valere come segno di *communis consensus* intorno a consuetudini ovunque diffuse» (ivi): a differenza di Vico, gli autori antichi non rappresentano per Grozio «una autorità», ma, d'accordo con il napoletano, egli afferma che «*quod ubi multi diversi temporibus ac locis idem pro certo affirmant, id ad causam universalem referri debeat*» (nella Dignità XII delle *Scienza nuova* Vico scriveva: «*idee uniformi, nate tra popoli sconosciuti, debbono avere un comune motivo di vero*»).

Introducendo la concezione groziana della «natura umana», la Negro ricorda come si sia soliti attribuire ai contenuti teorici dei *Prolegomena* la messa all'indice del *De Jure*, «avvenuta il 4 febbraio 1627», cioè due anni dopo la sua pubblicazione. Nei *Prolegomena* – afferma la studiosa – «l'Autore rintraccia il principio costitutivo del diritto naturale in una definizione della *natura umana* in cui è primaria la sua differenza rispetto alla natura generalmente intesa, comune agli uomini e agli animali. La natura umana è caratterizzata da due principi specifici: lo «*appetitus societatis*» e la «*facultas sciendi agendique secundum generalia praecepta*» (§§ 6-7), la quale si esplica in un «*iudicium ad aestimanda quae delectant aut nocent non praesentia tantum, sed et futura*» (§ 9). Tali caratteristiche mutano profondamente il significato della condizione in cui si trovano gli uomini, i quali sono portati (*ferri*) dalla natura, generalmente intesa, *ad suas utilitates*: l'utilità diventa accessoria, ovvero si dilata nella valutazione di efficacia futura – in vista della conservazione della *societas* – degli effetti di ogni azione». In altre parole, per Paola Negro «la particolarità di tale trattazione sta nell'esser condotta in un confronto antagonista e insieme simpatenico con le tesi scettiche. Il che rende questo testo originale non solo rispetto ad altre argomentazioni groziane sul diritto naturale, ma anche rispetto alle precedenti opere sulla legge di natura, numerose nel Cinquecento soprattutto negli ambienti della Seconda Scolastica» (pp. 144-145).

Per la curatrice, Grozio fu consapevole che la propria trattazione del diritto doveva essere una risposta «alle esigenze scientifiche emergenti», secondo un sentire, aggiungiamo noi, comune a molti filosofi del Sei e Settecento. Anche l'olan-

dese vide nella matematica un modello da seguire nella propria trattazione del diritto: «sicut mathematici figuras a corpibus semotas considerent, ita me in iure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum» (p. 145; v. ad esempio, TH. HOBES, *Elementi di legge naturale e politica*, Lettera dedicatoria al Conte Guglielmo di Newcastle, tr. it. Firenze, 1968, p. 5). In questa consapevolezza dei compiti da assolvere, il «ricorso all'antagonista Carneade non è semplicemente un espediente retorico, né l'espressione di un tardivo gusto umanistico». Il giureconsulto olandese era «effettivamente preoccupato di misurarsi con le posizioni scettiche», contro le quali Grozio argomenta «ripetendo in ampia misura le dottrine stoiche, largamente diffuse nella cultura olandese» del tempo, intento che si identificava con la «fondazione del diritto di natura» (ivi).

La studiosa accenna poi ai 'principi autoevidenti': allude alla «principale preoccupazione di Grozio nei *Prolegomena*, (cioè) dare una definizione della natura umana dotata di evidenza» (p. 146): l'assunto dei *Prolegomena* - «evidente» e «certo» - per il quale «alla natura umana compete lo appetitus socialis e la facultas sciendi agendaque secundum generalia praecepta», è la premessa necessaria per procedere a qualificare la stessa natura umana come *socialis* e *rationalis*, e insieme concluderne una definizione a priori sullo *ius naturae, humanae scilicet*, come si precisa nel contesto (§ 9) in cui compare per la prima volta la locuzione *ius naturae*. Il diritto naturale viene così a configurarsi come conforme alla ragione in due sensi: perché è la conseguenza della esplicazione della facoltà razionale propria dell'umana natura; e perché è dimostrabile razionalmente, attraverso un ragionamento a priori» (ivi). In altre parole, per la Negro nei *Prolegomena* è «racchiuso un impianto logico entro cui il diritto naturale è una conseguenza iscritta nella definizione autoevidente di natura umana» (ivi). Alludendo poi all'ipotesi, dallo stesso Grozio ritenuta empia, circa l'esistenza del diritto naturale anche ammesso «non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana» (§ 11), atteggiamento che indusse Vico a interrompere il commento all'opera groziana (ipotesi, in realtà, formulata molti secoli prima da Gregorio da Rimini e, successivamente, ripetuta da Gabriel Biel, per i quali cfr. G. Fassò, *La legge della ragione*, Bologna, 1964). Paola Negro sottolinea, giustamente, come ci troviamo di fronte ad un *topos* piuttosto diffuso, cioè ad una ipotesi «che consente a Grozio di andare oltre lo scetticismo, rendendo irrilevanti le sue pretese argomentative» (ivi).

Affrontando poi il tema del 'communis consensus' la curatrice sottolinea l'attenzione attribuita da Grozio alla storia, cioè ai dati fattuali: «riferimenti a usanze, consuetudini, opinioni universalmente diffuse tra le genti». Tale atteggiamento induce Grozio a lamentare, più volte, la poca considerazione attribuita «dai suoi predecessori, in particolare dai 'teologi' del Cinquecento che si sono occupati dello *ius belli* e da Alberigo Gentili»: infatti, per il giureconsulto «gli exempla e iudicia historiae appalessano il *communis consensus* intorno ad azioni convalidate *diversis temporibus ac locis*, che sono di conseguenza ascrivibili all'ambito del diritto naturale ovvero del diritto delle genti» (ivi).

Soffermandosi ancora una volta sull'idea di 'natura', Paola Negro individua una differenza fondamentale tra l'opera giuridica da un lato, e, dall'altro, il *De iure praedae* e la *Defensio fidei Catholicae* nella mancanza, nei *Prolegomena*, di una «qualsiasi definizione unitaria della natura che ne contempli l'aspetto fisico insieme a quello morale» (p. 148). La studiosa ricorda poi il lessico groziano costruito nel 1983 da Christian Gellinek (*Hugo Grotius, drama concordances*, Columbia, Camden House, 1983) sulle tre tragedie dell'olandese: *Adamus exul* (1601); *Christus pa-*

tiens (1608) e *Sophompaneas* (1635), che offre alla curatrice qualche spunto di riflessione. Non ci soffermeremo su queste pagine per motivi redazionali; accenneremo, invece, alle pagine dedicate alla «collocazione» della stesura dei *Prolegomena* in riferimento alla scrittura dei tre libri del *De Jure* stesso, libri che Grozio assume come già «compiuti»: infatti, «nel corso della introduzione» l'autore «non solo riassume l'argomento dei tre libri (...), ma indica l'opera con la locuzione in *toto opere* (§ 56), e vi si riferisce diffusamente utilizzando sempre il tempo perfetto» (p. 158).

Per quanto si riferisce alla seconda scelta, cui la Negro accennava nell'introdurre il proprio lavoro, la studiosa precisa che l'*Indice* è costruito «in modo tale che possa essere utilizzato anche all'interno di una lettura più ampia», cioè posto «in riferimento alle modalità di significato che le parole andavano assumendo nei confronti del lessico filosofico sei-settecentesco» (p. 159). La curatrice ci informa, anche, di essersi basata «sul testo dell'edizione curata da B.J.A. De Kanter - Van Hettinga Tromp, pubblicata nel 1939 a Leiden, presso l'editore E.J. Brill, e ristampata nel 1993 da Scientia Verlag (Aalen) in copia anastatica» (ivi), edizione che si fonda su quella recente come luogo e data di pubblicazione: Amsterdam, 1931. Questa edizione è dalla curatrice continuamente posta in riferimento all'altra del 1758-59: tale «duplicata» ci spiega la Negro - ha anche una motivazione pratica: l'edizione della De Kanter - Van Hetting Tromp non solo è considerata l'*editio maior* del *De jure Belli ac Pacis*, ma è anche facilmente reperibile in quanto di recente ristampa. L'edizione del 1758-59 è quella che è stata usata per la registrazione del testo nella banca dati del Lessico Intellettuale Europeo, di cui sono costruiti i riferimenti a Grotius nel *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII* (ivi).

Fin qui le pagine che precedono gli indici di frequenza (pp. 175-288): più che una Introduzione esse sono un vero e proprio saggio, acuto e molto particolareggiato, corredato di note che integrano il testo e lo completano con una informazione bibliografica puntuale e aggiornata.

FRANCO RATTO

CLEMENTINA CANTILLO, *Filosofia, poesia e vita civile in Gregorio Messere. Un contributo alla storia del pensiero meridionale tra '600 e '700*, Napoli, Morano, 1996, pp. 147.

L'agile e densa monografia della Cantillo, nata dall'esperienza di borsista dell'autrice presso il «Centro di Studi Vichiani» del C.N.R. e realizzata con il contributo di fondi M.U.R.S.T., bene interpreta l'indirizzo nuovo e l'impulso dati al progetto scientifico della struttura di ricerca napoletana da Fulvio Tessoro e da Giuseppe Giarrizzo, dopo la scomparsa «dell'indimenticato maestro Pietro Piovani». Lo chiarisce, nella *Presentazione* al volume, dalla quale continuo a citare, lo stesso Tessoro, quando ricorda «la decisione (...) di estendere l'ambito degli interessi a tutto il Seicento e il Settecento napoletano ed europeo, insomma di guardare Vico nei suoi anni, senza esclusioni e limitazioni troppo rigide se non quelle imposte dal rigore del metodo e della *Frage* storiografica» (p. 3).

Ai lettori del «Bollettino» sarà agevole valutare in quale messe di scavi filologici e di proposte critiche ed ermeneutiche s'inserisca l'indagine della quale parliamo e coglierne la valenza di conferma e di stimolo rispetto alle ambizioni di un

programma di ricostruzione e ridefinizione del contesto storico, culturale e filosofico che prepara, accompagna ed eredita l'avventura intellettuale del Vico. C'è stata, certo, una progressiva felice proliferazione degli apporti conoscitivi, ma la rivisitazione è ben lungi dall'essere completa. Per troppe figure solo all'apparenza «minori» e «minime», che costituiscono presenze significative di quel tessuto connettivo che riempie circoli e accademie, Università e scuole private, spazi laici e religiosi, persiste un'insufficienza e una dispersione di dati prosopografici e bibliografici che ostacolano una matura articolata e calibrata comprensione del fitto e mobile dibattito tra individualità e tra gruppi, della circolazione delle idee. Piuttosto scoperto appare oggi, soprattutto, il versante letterario ed erudito, per il quale frequentemente si deve attingere a studi datati o a esplorazioni pionieristiche alle quali non hanno fatto seguito approfondimenti metodici, percorsi di prima mano in biblioteche ed archivi.

La decisione di dedicare uno studio ravvicinato a Gregorio Messere (Torre Santa Susanna, 1636 - Napoli, 1708) appare, a chi abbia attraversato le testimonianze dell'intensa stagione «investigante», indugiato sulla formazione e sullo sviluppo, nei decenni posteriori, di personalità di spicco o di nuove aggregazioni accademiche, un'intuizione produttiva suggerita dall'insistito ricorrere del suo nome come riconosciuto «maestro» di cultura classica, in particolare di lingua greca, dalla risorta cattedra ufficiale dello Studio napoletano, voluta e finanziata dal suo allievo e protettore Valletta (1681) e nell'insegnamento privato, dal suo schierarsi coi novatores in momenti qualificanti, dalla partecipazione (con lezioni salvate all'oblio cui la schiva e «socratica» astinenza dalle stampe rischiava di condannarlo) all'Accademia di Medinacoeli.

La sfida, consistente nel ricomporre caparbiamente, con acribia, l'insieme delle fonti, delle tracce documentarie e delle citazioni, verificarne attendibilità e implicazioni, leggerle sinotticamente, sfruttandone gli indizi sull'asse diacronico, per restituire un primo profilo attendibile e mosso ad un'icona nobile e sbiadita, ma ancor più nel saggiare lo spessore, le ascendenze e le tangenze culturali e filosofiche del ditrico accademico sulla Poesia, nel radiografarlo con piena consapevolezza dei suoi limiti, per spiare il riuso e l'ibridazione di teorie estetiche, la curvatura che quelle subiscono per l'incidenza di argomenti dibattuti nei circoli colti della capitale del Regno, va considerata largamente riuscita. Sobrietà e concretezza, chiarezza espositiva e rispetto della prassi scientifica consentono di additare i risultati conseguiti come un esempio positivo del come orientare un'opera prima critica, messa con umiltà e rigore al servizio dell'avanzamento degli studi.

Il libro è strutturato in tre capitoli (I: *L'Accademia Medinacoeli: natura, storia e «vita civile»*, pp. 9-28; II: *Gregorio Messere e la cultura meridionale tra '600 e '700*, pp. 31-68; III: *Le lezioni accademiche di Gregorio Messere: filosofia, poesia e storia*, pp. 71-140), a loro volta divisi rispettivamente in tre, quattro e sette paragrafi. Il respiro del tragitto conclusivo, che ritorna a spirale, col suo contributo originale di analisi, a confrontarsi con la serrata dialettica di posizioni che anima l'Accademia di Palazzo, denuncia la decisa opzione della studiosa per il filone estetico-letterario e il carattere funzionale dello stesso ritratto del Messere, con la rinuncia non alla puntuale informazione, ma alla particolareggiata considerazione del corpus poetico in gran parte inedito e di altre lezioni storico-erudite pronunciate nel selezionato consesso promosso dal Viceré Luis de la Cerda.

La panoramica iniziale, necessaria per una corretta contestualizzazione, ribadisce in limine, opportunamente, con Nuzzo, la complessità e la ricchezza della «tra-

dizione filosofica meridionale» che rifiorisce negli anni Sessanta del Seicento. Fornisce, subito dopo, in modo essenziale ma accurato, informazioni sugli antefatti, sui dati ufficiali e sulla produzione manoscritta dell'Accademia di Medinaceli come risulta filologicamente censita dagli studi di Rak, in particolare *Le «lezioni» dell'Accademia di Medina Coeli*, in *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del Convegno di studi nel tricentenario della nascita*, a cura di R. Ajello, Napoli, 1980, vol. II, pp. 659-689; *Le «rime» dell'Accademia di Medinaceli*, in questo «Bollettino» IV (1974), pp. 148-159. L'immane fatica ecdotica di questo studioso su tutti i materiali (prose e versi), unita all'atipica quantità degli apografi delle lezioni del Messere sulla Poesia (4, pur caratterizzati solo da scarsi minimi ed irrilevanti), hanno forse condizionato la mancata trascrizione, che, collocata in appendice alla monografia della Cantillo, sarebbe stata una desiderabile occasione di documentazione integrale dei testi con tanto acume auscultati.

Con sintetica ed equilibrata padronanza della bibliografia, ormai ingente, il discorso si dipana poi in una rassegna di quasi un trentennio di studi (Ricuperati, De Giovanni, Suppa, Torrini, Ferrone, Nuzzo, Ajello, Rak, Conforti), tra le diverse linee interpretative che leggono il transito dall'esperienza degli Investiganti, esaltante e rischiosa, alla ritualità omologante dei dotti riuniti nella «real sala». C'è, com'è noto, chi vede una sostanziale discontinuità e chi mostra maggiore disponibilità a cogliere, pur nel mutare dei climi, il fecondo protrarsi, in una molteplicità di voci, d'istanze scientifiche, di risentita coscienza del valore della storia, di amore per la verità e per l'umano progresso. La posizione di chi si propone d'illuminare, attraverso gli interventi del Messere, un aspetto meno scandagliato della «variegata attività dell'Accademia» (p. 27), la «riflessione sulla poesia e sull'arte in generale» (*ivi*), propende, con sensata capacità di storicizzare, per la continuità.

Il ritratto di Gregorio Messere viene articolato, con efficace utilizzazione dei materiali disponibili, recuperati con capillare ricognizione diretta di biografie (poco più, invero, del rarefatto profilo arcadico del Lombardo, apparso nel 1710, a due anni dal decesso), di «vite» di numerosi prestigiosi allievi, iniziati dal docente salentino alla cultura greca classica, di diari di viaggio e carteggi, di omaggi poetici e documenti d'archivio, di testimonianze accademiche, in sezioni che ridisegnano: a) la formazione in patria (per parte di madre è nipote dell'interessante letterato tarantino Cataldo Antonino Mannarino, fiorito agli inizi del Seicento, del quale, p. 32, è sfortunatamente caduto il cognome), fino all'approdo al sacerdozio, ad Oria, verso il 1660, il trasferimento a Napoli che viene discusso, nella cronologia, perché il primo biografo, appena preceduto dal De Angelis (*Vita di Antonio Caracciolo*, 1708), ed ancora Zagaria, nella monografia sull'Amenta del 1913, lo accreditano come «investigante» a pieno titolo, mentre, come ricostruisce l'odierna interprete, i contatti innegabili con le figure carismatiche del cenacolo di casa Conclubet, il nutrimento, sotto la loro guida, nella matematica e nella filosofia, devono essere differiti «dopo il 1670-71» (p. 35), ad Accademia già disciolta. Non si potrebbe inquadrare altrimenti che nel silenzio documentario tra l'ordinazione religiosa, conseguita appena raggiunta l'età consentita (24 anni), e la composizione del capitolo di Giulio Acciano al Messere, plausibilmente databile al 1672 (p. 41; per l'Acciano va salutata finalmente una ripresa d'attenzione filologica e critica: cfr. G. ACCIANO, *Rime*, a cura di Luigi Montella, Alessandria, 1998) quella caratterizzazione di sette anni della quale unico parla A. Mazzarella da Cerreto nella voce della *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli* (Napoli, Gervasi, IV, 1817, pp. 73-

76). Personalmente diffido del tocco di romanzesco di questa scheda tarda, dall'inconfondibile sapore d'epoca, che senza alcun riscontro - e nella nostra impossibilità, come avverte la Canòllo, di condurre verifiche per la distruzione archivistica dissennata, nel secolo scorso, di gran parte delle filze dei processi penali - coniuga una patetica storia di coinvolgimento di un innocente («un triste episodio di omicidio, in cui trovò la morte, per mano di due sicari che si accompagnavano al Messere, un suo giovane amico, invaghitosi, ricambiato, della figlia di un nobile e ricco signore, protettore dello stesso Messere», p. 40) e la prolungata perdita della libertà con lo studio, da autodidatta, del greco. È pur vero che il Lombardo, avvalendosi di una lettera del 1708 del p. Germano Mannarino, parente del Nostro, riferiva come il famoso cattedratico, nel 1690, in un loro incontro, chiamasse in causa sibillamente «i morti, e le mie fatiche» per spiegare la sua padronanza della lingua classica (cui lo predisponne la nascita salentina), ma temo che il Mazzarella abbia, come in altri casi, lavorato di fantasia; b) l'investitura accademica, 1681, con le tracce sicure dell'insegnamento, prolungatosi sino alla morte tra vicissitudini e noie burocratiche, ma come saldo e ammirato punto di riferimento formativo. Un futuro scrutinio degli appunti universitari raccolti durante le lezioni da tanti ascoltatori ed oggi presenti numerosi, e piuttosto dimenticati, nei fondi manoscritti delle grandi e delle piccole biblioteche, potrà forse consentire di far luce sui contenuti dei suoi corsi, nei quali Omero pare aver occupato un posto primario, con le note feraci conseguenze per la «riflessione poetica e filosofica meridionale del tempo» (p. 58). Per quanto sia da prendere con beneficio d'inventario, non credo sia del tutto trascurabile quanto asserisce l'Origlia sul Messere e pur sfugge al reiterato uso dello storico settecentesco dell'Università di Napoli nel volume del quale parlò: la sua «cognizione dell'altre lingue Orientali» (*Historia dello Studio di Napoli*, II, Napoli, G. Di Simone, 1754, p. 102); c) il rapporto decisivo con Giuseppe Valletta (introdotto alla conoscenza del greco dal Messere, come poi avverrà per i figli e i nipoti di lui), il privilegio di poter studiare nella sua biblioteca e intrattenersi con gli ospiti e i visitatori illustri, l'individuazione dello straordinario cast di allievi, tra i quali andranno annoverati almeno Tommaso Donzelli, Agnello di Napoli, Serafino Biscardi, Gennaro D'Andrea, Gianvincenzo Gravina, Niccolò Capasso, Niccolò Cirillo, Biagio Garofalo, Biagio Troise, Sebastiano Altieri, Agostino Ariani, Matteo Egizio. Converrà precisare che è quest'ultimo, nell'inadente *editing* della riproposta (Napoli, Roselli, 1701-1704) dei *Viaggi per Europa* di Giovan Francesco Gemelli Careri (princeps Napoli, Raillard, 1693), costellata di riscritture e interpolazioni antiquarie, scientifiche e filosofiche estranee alla prosa odeponica dell'U.I.D. calabrese (cfr. G.F. GEMELLI CARERI, *Viaje a la Nueva España*, Estudio preliminar, traducción y notas de F. Perujo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, pp. XLV sgg.), ma intriganti per chi ne sappia valorizzare la trama capricciosa, l'autore della censura verso l'astiosa conflittualità che avvelena i rapporti nella cultura napoletana (lettera da Torino, 13 marzo 1686), bilanciata nella stessa epistola dalla galleria delle migliori intelligenze partenopee, fra le quali il Messere; d) la produzione letteraria e accademica, perimetrata con la consueta diligenza informativa, ma poi fortemente rastremata, come prima si è detto, non solo, rispetto alla pratica poetica, ma alle stesse prestazioni più impegnative a Palazzo tradite dalla documentazione manoscritta: alludo a lezioni sulla vita di Nerva (due), ad una sulla vita di Decio, ad un'altra sull'origine delle maschere e ad un *Discorso vario*, con «motivi autobiografici» (p. 64) parzialmente sfruttati (p. 138). Pur apprezzando le fornite intenzioni e le remore sottese alla rinuncia, un po' rimpiango

che si sia persa l'occasione di attraversare un terreno (e penso naturalmente più che a qualche *exploit* satirico, dalla parte degli Investiganti e contro l'Aulismo, o a qualche inevitabile comparsa in miscellanee a stampa, all'esuberante, almeno in termini relativi, vena attestata dal codice 9439 della Biblioteca Nazionale di Madrid). Nelle *Poesías italianas y latinas dedicadas a D. Luis de la Cerda, duque de Medinaceli, Virrey de Napoles*, a conferma delle cifre espressive congeniali segnalate dal Lombardo, contiamo sulla base dei componimenti dei quali è notata la paternità, 33 madrigali (e proprio un madrigale, su richiesta del Crescimbeni, gli dedicherà in morte il Vico, commosso omaggio di un neofita d'Arcadia ad un «pastore» ascritto nel 1691: cfr. pp. 65-68), 11 tra distici e tetrastici latini, 1 distico greco e 15 testi maccheronici, mentre, sulla suggestione dell'incipitario fornito dal Rak, resta l'impressione, che solo l'edizione attesa potrà accogliere o fugare, di un'attribuità di molti affini estri poetici anonimi immediatamente successivi, forse assemblati da quel Don Manuel Martí, bibliotecario del Duca, cui ora dedica un saggio J. L. GOTOR: *Sobre la inconstancia y brevedad de la vida* (*Epistola consolatoria al Duque de Medinaceli*), in corso di pubblicazione nella raccolta *Signoria di parole. Studi offerti a Mario Di Pinto*, a cura di G. Calabrò, Napoli, 1998.

Che contributo porta nell'Accademia di Medinaceli un intellettuale quale il Messere, classicista simpatizzante per i novatores? Le due lezioni sulla Poesia, datate 1699, rimaste finora un po' in penombra, dopo la diagnosi delusa del Quondam (1970), sottoposte ad un ravvicinato sforzo di smontaggio, di decifrazione della bibliografia sottesa, delle filigrane e degli spunti rielaborativi più originali, divergono, senza ingenua pretese di dissotterrare tesori (come replicatamente la studiosa precisa con maturo equilibrio, ammettendo che «le pagine del Messere non riescono [...] ad andare oltre una visione complessivamente pedagogica e didascalica della poesia, ben lontana dalla consapevole elaborazione di una autonoma dimensione estetica», pp. 104-105; riconoscendo per la trattazione del grecista l'«esiguità dei [...] contenuti e profili teorici», p. 106; concedendo che «l'idea di poesia che emerge dalla lettura delle poco originali lezioni del Messere sembra esaurirsi, in ultima istanza, nella delineazione di un modello sostanzialmente astratto identificato con la destinazione pedagogica e civile della poesia», p. 139) un interessantissimo terreno d'osservazione nel quale coabitano suggestioni del platonismo (Ficino, Patrizi) e categorie aristoteliche, echi di un complesso dibattito europeo sulle origini (G. Voss, S. Bochart, D. Huet) e fresche influenze, sul maestro innamorato d'Omero, dell'allievo Gravina (*Discorso sopra l'Endimione*, 1692), temi ascoltati nelle riunioni di Palazzo (la riflessione sulla «vita civile») e presentimenti viciniani (come nella bella sonolineatura di un brano della prima lezione «[...] perché amandui [Orfeo ed Anfione] colla poetica dolcezza ridussero alla vita Civile gli huomini, che nelle Selve tra le Spelonche, come Tigri et Orsi, senza legge viveano», cfr. p. 96).

Attenta capacità di percepire e distinguere mostra la Cannillo, quando registra l'affiorare di venature della cultura investigante, dal persistere di una curiosità per la tradizione ermetica all'orgoglio araldico di una filosofia italiana.

Se la prima lezione, partendo dalle accuse alla Poesia, provvede poi ad una sistematica confutazione, contrapponendo all'idea di «facoltà inletterata, pazza, e furiosa, inutile e vile» gli appellativi di «saggia, [...] assernata, giovevole, e pregiata», e rivendicandone contestualmente gli incantesimi buoni; la seconda s'inoltra nel potenzialmente scabroso problema della nascita dell'espressione poetica. Messere schiva le insidie delle sterminate antichità, cautamente dimentica anche gli Egizi, e fa nascere la Poesia con gli Ebrei, negandone il vanto ai Greci. Su quest'ultimo punto

l'analisi offre una riprova del suo procedere misurato, quando sente subito il dovere di precisare che la posizione del Messere è comunque «del tutto lontana dallo spessore filosofico che Vico seppe attribuire allo smascheramento delle due "borne"» (p. 107).

Nel *Discorso vario*, prosa accademica più tarda, il Messere adombra il progetto di una trattazione, per i sodali, dell'arte poetica, ma non c'è traccia di questo contributo, che forse non fu mai scritto. Ne avrà fatto, come per il credo estetico professato, un uso didattico pensoso e carico di lieviti, del quale, dopo questo studio, s'intende meglio la fruttuosa ricaduta.

GIORGIO FULCO

«*New Vico Studies*» XIV (1996), pp. 153.

Deve purtroppo aprirsi con la più grande tristezza, ed essere da essa segnata, la recensione di questo fascicolo dei «*New Vico Studies*», l'ultima di una serie di recensioni con cui chi scrive ha cercato sempre, seguendo fin dagli inizi, di rendere conto con la massima attenzione e considerazione di questo periodico, il frutto più costante (e tra l'altro puntuale come poche altre iniziative del genere) dell'infaticabile attività di promozione degli studi vichiani dovuta a Giorgio Tagliacozzo. E la più grande tristezza, ora che lui non è più, desta appunto leggere su questo fascicolo le sue ultime pagine, cariche della sua consueta passione, che si stenta a immaginare non debba più animare questa tanto sua 'impresa vichiana'. Anche questa, certo, è percezione, espressione che può apparire, ed è, consueta, ai limiti dell'ovvietà. Eppure, soltanto chi ha frequentato gli studi vichiani, e di persona ha avuto modo di conoscere Giorgio Tagliacozzo, sa quanto sia difficile trovare nella propria esperienza un caso di simile coappartenenza tra una figura intellettuale e le forme di organizzazione dell'attività culturale, scientifica, da lui pensate, volute, prodotte: innanzitutto appunto «*The Institute for Vico Studies*» e i «*New Vico Studies*» di esso organo.

Certamente, pensando a queste solide iniziative culturali, viene subito di richiamare doverosamente Donald Phillip Verene, da tempo inseparabile da Tagliacozzo, sulla base di un intensissimo sodalizio intellettuale ed umano, oltre che nel lavoro già di coedizione di più di un importante volume collettaneo (a partire da quello dedicato nel 1976 a *Giambattista Vico's Science of Humanity*), nell'indispensabile opera di «coeditor» proprio degli stessi «*New Vico Studies*» (fondati però da Tagliacozzo) già dal primo «issue» del 1983, e, attraverso la direzione dello «*Emory University Vico Institute*», nel lavoro di direzione dell'*Institute for Vico Studies*, fondato da Tagliacozzo a New York nel 1974, ma poi associato alla Emory University nel 1983 (e quindi con sede a New York e Atlanta). E tuttavia proprio Verene - nelle pagine dell'*obituary* che appare in questo fascicolo (pp. 135-138), di sobriamente contenuta, ma intensa commozione, non soltanto non può non ricordare il personale debito di essere stato chiamato, come innumerevoli altri studiosi, agli interessi vichiani (nel suo caso dagli originari interessi cassireriani) solo dall'instancabile propagatore del pensiero vichiano che fu Tagliacozzo, pur se forse è eccessivamente enfatico affermare che egli «introdusse Vico nel mondo nella seconda metà del ventesimo secolo» (p. 136); ma anche giustamente non può non osservare e sottolineare il carattere effettivamente straordinario delle capacità di su-

scitare tanto interesse per un autore soprattutto nella cultura americana davvero assai poco conosciuto, solamente sulla scorta di un'indefettibile dedizione a ciò che era sentito come una «missione» da una figura di studioso sprovvista di statuto accademico come di qualsiasi altra forma di supporto istituzionale.

Se si tiene a mente ciò si può comprendere il legittimo senso di compiacimento costante nelle numerose rievocazioni e minute ricostruzioni fornite dallo studioso italiano (costretto a lasciare giovane il suo paese per motivi razziali) dei propri meriti di suscitatore e organizzatore di studi vichiani: studi diretti soprattutto a individuare, evidenziare ed alimentare le decisive funzioni fondative e terapeutiche del pensiero vichiano nei confronti dei mali del pensiero contemporaneo. È quanto ancora fa Tagliacozzo nei due ultimi propri scritti che compaiono nella «sua» rivista: *My Vichian Journey: A Chronology (From «Philosophy in a New Key» to the Idea of New Science)*, pp. 1-24, e *Unity of Knowledge: From Speculation to Science (Introducing Dendrognoseology)*, pp. 139-145. Tuttavia — come suggeriscono già tali titoli — in questi scritti Tagliacozzo rivendica specialmente la fecondità degli sviluppi della sua più personale e amata linea di riflessione attorno all'albero della conoscenza, a cui non manca l'ambizione di proporsi addirittura come una «nuova scienza» («Dendrognoseology»), in sostanza atemporalmente risolutiva dei problemi epistemologici del presente (cfr. specie pp. 20 e 140 sgg., e la sintesi che della teoria offre, simpateticamente, Verene alle pp. 137-138 del suo *obituary*). A rigore non interessa ai fini della ricerca attorno a Vico, e non sarebbe comunque qui il luogo e il momento opportuno, prendere posizione sugli sviluppi di questa lontana idea di Tagliacozzo, rimodulata in una nuova versione nel 1989 e di recente riproposta nel suo libro del 1993 *The Arbor Scientiae Reconciled and the History of Vico's Resurrection*. E ciò in specie se l'autore stesso proprio in queste sue ultime pagine ridimensiona decisamente (riprendendo un suggerimento di Gustavo Costa) la presenza e incidenza in Vico dell'idea dell'albero della conoscenza, e quindi si assume orgogliosamente l'effettiva paternità della rinascita contemporanea di essa sotto forme che, lungi da quelle «speculative» del passato, sarebbero rigorosamente improntate al modello, di una «scienza» allo stesso tempo «storica» e «tassonomica», destinata a insediarsi al fine vittoriosamente — secondo le parole di Verene — «nella lunga linea della ricerca della *clavis universalis*, dell'enciclopedia esaustiva, del chiudersi del tempo» (p. 138). Sarebbe dunque il caso di riprendere in altra occasione una riflessione su momenti e snodi, e prospettive, di una lunghissima storia di un'idea-immagine, di una potente metafora (nella quale tra l'altro la figura dell'albero della conoscenza si è anche collegata, intrecciata, o separata rispetto a quella dell'albero della vita). Ma verrebbe già da suggerire l'ipotesi ermeneutica che proprio la figura organicistica dell'albero definisca, testimoni, il tenore costitutivamente speculativo (di «preriflessiva speculatività», direi, chiamando a supporto proprio Vico, e ancor più Blumenberg) di una metafora profonda, al cui profondo, e anche recondito, organicismo anche Vico in effetti aderì. Ma ciò potrebbe significare che anche la più personale proposta di Tagliacozzo andrebbe valutata piuttosto magari come un'utopia generosa, che ritiene di farsi «scienza» di un disegno onnicomprensivo di tutta la cultura umana, diacronicamente e sincronicamente considerata, nel mentre in effetti attesta piuttosto il riemergere di un'esigenza effettiva di non disperdere il senso che tutte le produzioni dell'umano siano riconducibili organicamente a una figura unitaria, secondo un'intenzione «umanistica» per la quale davvero è lecito richiamarsi al pensiero del filosofo napoletano.

Si è doverosamente fatto riferimento, ricordando Tagliacozzo, al prezioso, in-

sostituibile ruolo che accanto a lui ha acquisito Donald Phillip Verene, con una dedizione ed un'energia intellettuale che lo hanno reso di fatto la figura più eminente e rappresentativa della linea di ricerca attorno a Vico che fu, ormai già molto tempo fa, definita «americana». Nell'ultimo fascicolo di «New Vico Studies» questo studioso è presente anche con un saggio dedicato, in modo felicemente fortuito, alla memoria di Ernesto Grassi, il pensatore che più di ogni altro ha fornito orientamenti problematici e tematici e strumenti teorici e metodologici a quella linea, o alle prospettive ad essa affini. Giustamente lo scritto di D.P.H. VERENE su *Vico and Vives on Human Education* (pp. 47-63) è dedicato a Ernesto Grassi, che questi due autori ha per primo fruttuosamente connesso nelle sue note ricostruzioni della «tradizione umanistica»; su questa precisa linea di indagine ben seguito poi da Emilio Hidalgo-Serna, il quale – oltre alcuni saggi sulla presenza di tale traduzione in Spagna (su uno dei quali, apparso nei «New Vico Studies», mi soffermavo brevemente nel fascicolo XXIV-XXV di questo «Bollettino», pp. 306-307) – è autore di un organico interessante libro su Vives (*Linguaggio e pensiero originario. L'umanesimo di J.L. Vives*, tr. it. Milano, 1992); ma a proposito di Vives e Vico andrebbe ricordato anche il bel saggio di A. BATTISTINI, *Retorica delle passioni fra Vives e Vico*, in «Rivista di letterature moderne e comparate» XLVIII (1994), pp. 197-221, che presenta sobrii appropriati riferimenti ed affinità tra Vives e quei due pensatori da ricondurre all'azione comune su di essi della cultura umanistica.

Così le pagine iniziali del saggio di Verene (pp. 47-50) – fin dal titolo, «Rhetoric as Philosophy», che riproduce quello di uno dei più bei libri di Grassi – sono appunto destinate a delineare, in nitida ed efficace sintesi, i punti fondamentali del discorso storiografico, e teorico, entro il quale Grassi propose il ripensamento assieme di Vives e Vico: punti raccolti nell'idea di una tradizione filosofica che al pensare razionale, al pensiero filosofico, ricorda come essi trovino loro geni e supporto (e le loro *archai*) nell'«ingenium»: che produce in Vives le «disciplinae» umane, in Vico propriamente il poetico mondo metaforico alle origini dell'umano. Il problema che, sulla base di una tale linea critica, si pone Verene è: «nel Cartesianesimo della vita contemporanea (...) possiamo noi pensatori del presente imparare qualcosa circa la natura della vera educazione dalla considerazione delle posizioni filosofiche di questi due pensatori umanisti?» (p. 50).

Dunque un parallelo istituito tra Vives e Vico, sulla base in particolare dell'esame dello scritto giovanile del primo, *Fabula de homine*, centrato sull'idea che «homo ipse ludus ac fabula est», ci suggerisce, secondo Verene, in primo luogo la loro condivisione del tema, di lontana matrice aristotelica, della plastica natura «imitativa» dell'uomo. Per Vives questi è «fabula» perché sulla scena del «theatrum mundi», facendosi «maschera» di ogni cosa, sa prendere le parti di tutte le forme della realtà, da quelle infimamente vegetative a quelle divine, fino a farsi «archimimus», mimo di Giove. Ma anche per Vico è una «logica dell'imitazione» (p. 53) a presiedere un'attività imitativa che trova nella metafora il mezzo espressivo della disposizione degli uomini poeti a farsi gli stessi esseri, corpi, che essi animano con la loro natura tutta sensi e passioni, a partire dal primo «universale fantastico» di *Jupiter tonans*. In secondo luogo, in comune connessione con l'antico progetto socratico della conoscenza di sé, come per Vives l'uomo come «ludus» è l'essere che «cerca di conoscere se stesso, di conoscere la natura del proprio essere in quanto imitatore attraverso l'imitazione di se stesso» (p. 55), così per Vico la ricerca della conoscenza di sé, in senso non psicologicamente introspettivo, attraversa tutta la

sua opera fino alla *Scienza nuova*, che presenta l'intero panorama di tutte le attività umane, sorrette da un ordine provvidenziale. Infine, sia Vives che Vico raccolgono l'antico precetto anch'esso proveniente da Socrate, il quale, secondo Cicerone, per primo aveva richiamato la filosofia dai cieli alle umane città, chiamandola cioè al suo primario compito di essere «filosofia morale». Il peculiare apporto di Vico fu nello spingere il disegno di filosofia morale, quale si dava, secondo il modello rinascimentale, «nella forma dell'orazione che aveva come oggetto la natura dell'uomo e il suo posto nel mondo, in un'orazione avente ad oggetto l'intera storia dell'uomo» (p. 61).

Fra le tante figure di studiosi alle quali è pervenuto fruttuoso da Tagliacozzo lo stimolo a interessarsi al pensiero vichiano, deve essere annoverata anche quella di un'assai esperta e rinomata studiosa innanzitutto della cultura rinascimentale, la Struever. Il contributo che appare in questo fascicolo di N.S. STRUEVER, *The Definition of Europe in Vichian Inquiry*, pp. 25-46, si muove attorno ad un tema — la «definizione dell'Europa» nella riflessione vichiana — il quale appare non poco interessante, e affrontato non senza singolarità di prospettive teoriche e di accenti.

Il tema in effetti non risulta inedito, se non altro perché di fatto in ultimo si incontra con almeno due linee problematiche essenziali nell'esegesi e interpretazione di Vico. Da un lato con la linea, peraltro non poco frequentata negli ultimi anni, della riflessione attorno alla «modernità» di Vico, all'atteggiamento suo verso le istituzioni e i valori dell'Europa a lui contemporanea, se è vero che questa è la «parte del mondo sola» nella quale «dappertutto si celebra la religione cristiana» e si è pervenuti ad un altissimo grado di coltivazione delle «scienze» e di umanità dei «costumi» (Sn44, 1092). Dall'altro con la linea dell'investigazione — fondamentale in prospettive teoriche e storiografiche di tenore «storicistico» — sullo spazio dato da Vico ai fattori, agli elementi, per un verso della costanza, dell'universalità, per l'altro dell'individualità, della peculiare identità dei fenomeni storici.

Alla Struever tuttavia non interessa tanto una ricostruzione strettamente filologica dei momenti della riflessione vichiana sul complesso arco problematico richiamato. Soprattutto qui interessata a problemi di formazione e definizione di forme di identità storica e culturale — entro una prospettiva teorica attenta ad interventi e discussioni critiche contemporanee, a partire in specie dal ripensamento di apporti critici provenienti dal pragmatismo di Peirce — la studiosa intende piuttosto mettere a fuoco come il «modello vichiano» di indagine possa risultare attendibile e criticamente fruttuoso nei confronti delle tendenze che, anche nella definizione odierna dell'identità europea, sarebbero fortemente, preminentemente, condizionate, a quanto sembra di capire, dai vizi costitutivi della forma mentale dell'«Illuminismo», del razionalismo, e quindi anche dell'eurocentrismo: la «boria dei doti» e la «boria delle nazioni», l'incapacità o scarsa attitudine, proprie delle pratiche del discorso «accademico», a mettere in questione, nel rapporto tra il soggetto e l'oggetto dell'indagine, il primo termine della relazione.

A tal fine, l'A. articola il suo discorso in tre momenti: la definizione dei termini fondamentali del «programma» teorico, critico, di Vico; l'individuazione della sua «idea di Europa»; l'indicazione in particolare della rilevanza di quel programma per «l'indagine contemporanea» (p. 25).

Il «programma non illuministico» («un-enlightened program») di Vico è caratterizzato, per la Struever, da due punti fondamentali «i quali non sono popolari nelle nostre pratiche accademiche del presente»: l'«universalità» e il «pessimismo». Per il primo punto, Vico, affermando l'idea di una «storia ideale eterna», costrui-

sce una «ontologia collettiva, sebbene storicamente particolareggiata», la quale risulta assai lontana dalle propensioni relativistiche dei nostri giorni. Per il secondo punto, d'altra parte, rimarcando la «brieve durata» e «corta distesa» (Sn44, 1107) anche delle migliori esperienze di governo, egli professa un «pessimismo» per il quale appropriatamente, secondo la Struever, Croce definiva Vico l'unico vero erede di Machiavelli. Ma il carattere addirittura pervasivo che detiene a suo parere il pessimismo vichiano è semplicemente conseguente al carattere pervasivo attribuito alle funzioni regolative della provvidenza. All'onnipotenza delle giurisdizioni di questa corrisponde infatti la disattivazione di ogni ruolo, capacità, di libera espressione dell'«umanità»: il libero arbitrio al quale si appella insistentemente Vico rivelandosi così soggetto a processi che ne trasformano radicalmente i risultati rispetto alle intenzioni originarie degli agenti storici.

Risultando questi due punti termini chiave del discorso condotto dalla Struever, vale la pena di soffermarsi già un momento su di essi. E in particolare sul secondo. Infatti si può a mio avviso largamente condividere una veduta critica (da tempo sostenuta — con i dovuti «distinguo» — da chi scrive) che sottolinea la funzione essenziale assunta nella riflessione vichiana dalla ricerca di un ordine universale del divenire storico. Ma diverge poi da questa funzione, e soprattutto può essere qualificata con il termine di «pessimismo», e quindi chiamata fuori dalla stagione dell'«Illuminismo», la concezione vichiana della provvidenziale autoregolazione spontanea dell'ordine sociale e politico, del processo storico (del quale è soggetto cruciale l'«universo de' popoli», Sn44, 1107), la cui conservazione, e non quella di questo o quel popolo, è il fine della Provvidenza? O non piuttosto quella concezione rappresenta la punta più alta e singolare (anche per la strenua difesa dell'ortodossia) di una linea di riflessione la quale si andò affermando nella cultura europea tra fine Seicento e pieno Settecento, traendo dal «pessimismo antropologico» motivazioni e argomentazioni idonee a sostenere una visione dell'ordine sociale e storico dalle connotazioni in ultimo anche fortemente «ottimistiche» (per continuare ad usare categorie naturalmente approssimative)? E dunque fu alimentata da intensi dibattiti propri di quella cultura, i quali a sua volta rialimentò, insieme contribuendo decisamente alla nascita di una storia della integrale civiltà umana (più o meno intrecciata con forme di potente «filosofia della storia»), così attraversando centralmente la complessa età dell'illuminismo: dalla stagione di Nicole e Malebranche e Fontenelle pervenendo fino a quella di Smith e dei teorici scozzesi degli stadi della civiltà umana. Un'età nella quale appunto la meditazione sull'identità della civiltà europea, e sul suo futuro, fu cruciale, e non priva di forte complessità di vedute: ma nella quale quella vichiana fu appunto immersa come poche, sia pure con le peculiarità di strumenti conoscitivi per molti versi straordinariamente innovativi, e anche, ma assai meno, per la peculiarità di atteggiamenti e giudizi di più ristretto tenore «ideologico». Ché Vico si confermò, fino alla fine, il laudativo, se pur assai pensoso e inquieto, figlio di un'«Europa cristiana» la quale — nella diversità delle sue forme in larghissima misura dipendenti da quei fattori «climatici» la considerazione della cui incidenza il pensatore napoletano naturalmente condivideva con i suoi contemporanei, «sfolgora di tanta umanità, che vi si abbonda di tutti i beni che possono felicitare l'umana vita, non meno per gli agi del corpo che per gli piaceri così della mente come dell'animo» (Sn44, 1094).

In verità la Struever, ritornando al suo testo — dopo avere osservato che l'Europa per Vico si definisce nella misura in cui essa «ricapitola la *Romanitas*», e avere opportunamente sottolineato il ruolo delle «plebi», e con esse delle «lingue vol-

gari», nel «compiersi» delle nazioni (Sn44, 1017) – non manca certo di ricordare gli accenti encomiastici della celebrazione vichiana del «contemporary Europeanism». Ma considera tali accenti, strana espressione di «sciovinismo», in sostanza confinati alla parte finale della *Scienza nuova terza*, intesi ad assolvere a una funzione retorica («specificatamente cristiana», anche se «indubbiamente sinceramente retorica»), e comunque tali da discordare «sia con i modi della sua indagine che con i risultati di questa» (pp. 29-30). Piuttosto, ai fini dei nostri interessi per la ricerca dell'«identità», potrebbero essere d'aiuto – ella sostiene – «alcuni assunti e imperativi impliciti dell'indagine vichiana» (p. 30): l'asserto dell'importanza dello spontaneo carattere indigeno dell'identità di ogni popolo (da ricondurre però, giustamente, lontano da fuorvianti letture romantiche del primitivo, a complessi «processi civili»); la posizione di un nesso strettissimo fra «identità civile» e «tenacia» di particolari forme linguistiche, ancora, un «attaccamento all'universalità» che, ponendo al centro dell'interesse dell'indagine «la gran città delle nazioni» (Sn44, 1107), sovverte «semplicitiche, unilineari narrazioni» di celebrativo tenore «nazionalistico», e si risolve in una forma di sostegno delle espressioni della «diversità», non dei fattori dell'«egemonia» (pp. 32-33). Ma l'«universalismo vichiano» – torna a dire la Struever – sarebbe sovvertito dal «pessimismo vichiano»: la «scienza della civiltà», elaborata da Vico ha come suo «problema chiave» la spiegazione di come dall'«assenza della civiltà si pervenga spontaneamente, inintenzionalmente, a questa, attraverso forme processuali che sono opera dell'azione della Provvidenza. «Il compito dell'investigatore, in breve, è di descrivere non i motivi coronati da successo del progresso», ma i raggi che inconsapevolmente conducono all'equità (p. 33). Nel mentre dunque la Provvidenza può apparire inaccettabilmente segnata da caratteri pre-illuministici, essa in effetti assolve a una «specificata funzione sociale e scientifica», sottraendo la spiegazione storica ad un'ingenua nozione della causalità legata all'«intenzione» dell'agente storico (p. 33). Ma nello stesso tempo – secondo l'A., la quale insiste sulla sua lettura del «pessimismo» storico vichiano ricorrendo anche ad un'interpretazione duramente necessitaristica della tematica dei «ricorsi» – il processo storico, il «processo civile» risulta privo di un suo «telos», di un suo «fine» (p. 35).

Si è già accennato alla scarsa persuasività della qualificazione come «pessimistica» della concezione della storia di Vico, la quale invece appare al contrario sorretta dalla programmatica fiducia di avere istituito una saldissima scienza proprio dell'ordine finalistico del processo storico, non per questo sacrificando la visione «realistica», nonché anche esigentemente etica, della sua drammaticità. Si trattava infatti di una concezione che lasciava sicuramente ampio spazio al riconoscimento degli elementi di «merito» dei laboriosi soggetti collettivi del corso storico (siano diversi «popoli», che, soprattutto, figure di essi) e all'indicazione delle responsabilità di gestione consapevole del mondo civile nei tempi umani (quelli appunto nei quali si colloca l'Europa sfolgorante d'umanità coeva a Vico...). Onde anche la possibilità – non contraddittoria entro certi termini – di un giudizio positivo su singole nazioni, esperienze (Roma, ma anche Sparta, Atene, l'Europa in particolare dei popoli e governi temperati), senza tralasciare, sottovalutare, l'effettiva presenza (non confinata a ridotte sezioni della *Scienza nuova terza*) di elementi «ideologici», espressi anche in forme di tenore «mitico», verso realtà, nazioni, popoli all'autore consentanei, quali Roma, le forme e i popoli della sapienza italica, l'Europa contemporanea (conformemente a tendenze, opzioni della cultura coeva), ecc.: un tema meritevole di una sistematica indagine analitica.

Invece la Struever ritiene che i massimi effetti benefici del «programma vichiano» e dei suoi risultati, in ordine ad una riflessione sulla storia occidentale che si diriga poi verso la definizione dell'identità dell'Europa, possano venire da un lato dal fruttuoso imperativo vichiano a considerare nell'«interezza» di un unico processo il soggetto e l'oggetto dell'indagine (cfr. specie pp. 34-35), dall'altro appunto da una pessimistica, afinalistica concezione del processo storico, che rammenti come le identità culturali, storiche, siano il frutto di lunghi, complessi, inconsapevoli, «ironici», processi collettivi (cfr. ad es. p. 36). In tal senso Vico si presenta ancora una volta come avversario radicale e alternativa («anti-Enlightenment figure»: p. 25) del negativo e pervasivo «Illuminismo», categoria chiave e matrice di una serie di categorie che attraversano e sorreggono tutto lo scritto in questione: «post-Enlightenment beliefs and habits of action» (pp. 34-35); «Enlightenment beliefs into hermeneutics habits of describing webs of «meanings» (i quali orienterebbero la nostra «svolta linguistica», rispetto alla quale ben più proficua si palesa la «svolta semiotica» di Vico: pp. 36-37); «Enlightenment ideals» (p. 41); «Received Standard Version of world history» (p. 42). La Struever ha ovviamente ragione nel vedere in Vico l'acutissimo critico dell'«anacronistico razionalismo groziano e del solipsismo razionalistico cartesiano» (p. 39). Ma Vico in ciò era del tutto fuori della complessa sopravveniente stagione dell'«Illuminismo»? E questo rappresenta ancora l'ostacolo più forte, e insieme il punto di riferimento critico in effetti privilegiato, per ripensare e ridefinire cruciali problemi del presente?

Si tratta di domande che richiamano ancora una volta la questione cruciale della fisionomia e del ruolo complessivamente assegnati al pensiero vichiano nella «linea» di ricerche attorno ad esso (naturalmente non priva di una significativa pluralità di moventi e di accenti) in qualche modo emblematicamente rappresentate dai «New Vico Studies»: la questione, perfino ormai un po' abusata, dei rapporti di Vico con il «moderno» o il «postmoderno» (termine i cui larghissimi impieghi confesso continuano a lasciarmi perplesso), dell'ascrivibilità o meno del pensatore italiano a una prospettiva «estetistica», «antifondamentalistica», e così via. Attorno a tale questione continua in effetti a intervenire e a confrontarsi la più parte degli interventi che trovano in «New Vico Studies» sede o eco.

Qui basterà fare riferimento a una delle due «Critical Discussions» che appaiono sull'ultimo fascicolo del periodico, dovuta a E. BEHLER, *Vico and Nietzsche* (pp. 65-73); l'altra è quella che D.R. KELLEY, con il titolo di *New Scientific Discourse* (pp. 74-79), dedica alla discussione del libro, tradotto in inglese, di M. PERA, *The Discourses of Science*, nella quale con puntualità e acutezza evidenzia la scarsa persuasività dell'ambiziosa proposta dello studioso italiano di risolvere l'opposizione tra il «modello metodologico» e quello «antimetodologico» con il risolutivo ricorso a un in effetti piuttosto formalistico «modello dialettico» (ma oltre le «Critical Discussions», del fascicolo andrebbe anche ricordato il consueto ricco apparato di «Book Reviews», «Reports», e «Bibliography»).

Il Behler rende conto di un fascicolo di «The Personalist Forum» (X, 1994, 2) dedicato, sotto la cura di T. Heeney, a un tema, *Nietzsche and Vico*, per la prima volta affrontato in maniera più sistematica da diversi studiosi (Verene, lo stesso Heeney, Parry, Lovekin, Price), ma certo non nuovo proprio nella prospettiva degli interessi e degli orientamenti critici ospitati in specie su «New Vico Studies» (e su cui chi scrive ha avuto modo di intervenire in questo «Bollettino», soffermandosi in particolare su di esso nel fascicolo XXIV-XXV, pp. 300-302). Anche nell'insieme di questi recenti contributi – da Behler efficacemente descritti e pro-

blematicamente esaminati – l'interrogativo di fondo resta quello che Hayden White aveva posto con lucidità in un suo contributo del 1983 proprio sui «New Vico Studies»: non resta un'inconciliabilità incolmabile tra la posizione «umanistica» di Vico e quella «antiumanistica» di Nietzsche, come degli antecedenti e protagonisti delle tendenze «postmoderne», «esteticistiche», «antifondazionalistiche», «decostruttivistiche», etc., della contemporaneità? Anche la lettura, descrittivamente puntuale ma problematicamente intelligente, che Behler presenta dei contributi del fascicolo (tra i quali quello dovuto a D.W. PRICE, *Vico and Nietzsche. On Metaphor, History and Literature*, pp. 119-132, offre interessanti indicazioni sull'interesse suscitato dai due grandi pensatori su letterati contemporanei) attesta, sì, la possibile produttività della comparazione tra Vico e Nietzsche, ai fini di un'accorta riflessione sui caratteri della «modernità», ma conferma soprattutto quella sostanziale inconciliabilità a cui si faceva riferimento.

Tale inconciliabilità richiama le non poche difficoltà di fondo, metodologiche e ancor più teoriche, ma anche l'interesse, che il complesso delle ricerche in qualche modo riconducibili (con tutta la sommarietà che comporta una simile generalizzazione) all'«impresa» voluta da Giorgio Tagliacozzo, e affidata innanzitutto alle pagine di «New Vico Studies», ha incontrato e presumibilmente incontrerà ancora. Difficoltà insite nel richiedere al pensiero vichiano diverse cose, e probabilmente alternative: l'appartenenza a una tradizione umanistica opposta a quella «moderna» di segno «cartesiano»-«illuministico»; l'elaborazione di una posizione fondata sul primato dell'«estetico» e del «narrativo»; il sostegno dato quindi a prospettive «esteticistiche», «antifondazionalistiche», senza però – per l'agire di peculiari, non razionalistiche, esigenze «universalistiche» – condividere le derive radicalmente nichilistiche, decostruttivistiche, del «postmoderno». Si tratta – come altre volte ho avuto già modo di notare – di pretese tanto generose quanto forse eccessive. E tuttavia, nella loro radice ultima, esse testimoniano dell'adesione a problemi che si iscrivono nella più forte tensione teorica del nostro tempo di uno sforzo di meditazione che legittimamente voglia provare a rileggere il pensiero vichiano in una dimensione di non asfittica neutralità «filologica» (ma la «filologia», se veramente e vichianamente tale, sa di non essere mai del tutto neutra...). In tale prospettiva l'augurio sincero, rivolto innanzitutto a chi è destinato a raccogliermi l'eredità, è che l'impresa tanto tenacemente voluta da Tagliacozzo continui ad avere lunga, fruttuosa vita.

ENRICO NUZZO

Cuadernos sobre Vico V-VI (1995-1996); VII-VIII (1997), Centro de Investigaciones sobre Vico, Universidad de Sevilla, pp. 495 e 494.

I saggi raccolti nella sezione «Estudios viquianos» del numero V-VI della rivista spagnola dedicata al pensatore napoletano sono inaugurati da un articolo di Andrea Bartistini: *Un poeta «doctísimo de las antigüedades heroicas». El rol de Virgilio en el pensamiento de Vico*. In esso l'autorevole italianista e studioso di Vico riempie un vuoto certamente consistente nella letteratura critica che ha portato ben scarsa attenzione al ruolo assunto dal grande poeta latino nell'economia complessiva dell'opera vichiana. Discutendo un invecchiato luogo comune che indica una programmatica preferenza vichiana per la poesia dei tempi eroici e primitivi – Omero – rispetto a quella dei tempi moderni – Virgilio –, Bartistini dimostra, con

dovizia di riferimenti e di analisi puntuali (ad esempio quella della III orazione inaugurale), quanta importanza lo studio delle opere virgiliane ha avuto non solo nelle teorie pedagogiche e retoriche del primo Vico, ma anche nella delineazione di quelle «prove filologiche» che stanno a base della ricostruzione antropologica vichiana delle mentalità primitive (cfr. pp. 18 sgg.). Ma anche nel *Diritto universale* — sostiene giustamente il Battistini — «l'epica virgiliana è adoperata in modo sistematico per ricostruire le età favolose degli dei e degli eroi». Ma l'importanza di Virgilio per Vico è data ancor più — ed è questo certamente l'aspetto più innovativo di tale interpretazione — dal fatto che il poeta latino «risolve con il suo esempio il problema dell'esistenza della poesia in epoche che le sono ostili» (p. 23). Anche la poesia ha la sua rilevante funzione in una età della ragione dispiegata. Cosicché vi sarebbero due forme del «sublime»: quella «assoluta ed inimitabile» dell'antichità omerica e quella «riflessa e imitabile» della modernità virgiliana.

Riprendendo temi e problemi discussi in precedenti e apprezzate ricerche, Francesco Botturi dedica un saggio a *El tiempo histórico in Giambattista Vico*. L'asse portante della interpretazione qui avanzata sta in una fondamentale distinzione tra il «tempo antropologico» — che emerge in modo evidente dalla logica discorsiva e narrativa vichiana in ordine all'origine del tempo nella dimensione favolosa delle prime età — e il «tempo storico» — che si definisce a partire dal costituirsi del «senso comune delle nazioni» e dalla permanenza dei tre principi eterni ed universali su cui si basa il vivere civile. L'interpretazione di Botturi si regge su una interessante ipotesi — che già ha avuto ampi riscontri nella letteratura critica di questi anni — di relazione dialettica tra il «tempo narrativo» del mito e della progressiva capacità produttiva di storia dell'umanità (cfr. pp. 30 sgg.) e la struttura epistemologico-trascedentale del principio del «verum ipsum factum» (cfr. pp. 35 sgg.). Si tratta, comunque, di una trascendentalità la quale — come osserva correttamente Botturi — non allontana da sé il dato antropologico affidato alla sempre rinnovata capacità inventiva dell'ingegno. «Nell'unità della epistemologia del *verum ipsum factum* e delle forme poetiche, la trascendentalità vichiana si sottrae al formalismo e assume una peculiare connotazione materiale» (*ibid.*, p. 38). Insomma, la funzione trascendentale della mente opera, da un lato, come produttrice di forme strutturali del vero e, dall'altro, come attività mito-poietica in grado di ricostruire la genesi delle cose e di narrarle. Si comprende, allora, la proposta di leggere il tempo storico vichiano come «mediazione metafisica», nel senso cioè di un tempo che riesce, senza forzature interpretative di segno religioso, ad essere tempo della storia e tempo della Provvidenza. Il tempo, «in quanto prodotto della mediazione ideale della mente, è anche contemporaneamente apertura del campo d'azione della Provvidenza».

Il tema della metafisica della mente è al centro anche del saggio dello studioso argentino Alberto Damiani: *Hermenéutica y Metafísica en la Ciencia Nueva* (cfr. pp. 51 sgg.). Muovendo dal classico nesso dialettico che Vico instaura tra filosofia e filologia, il Damiani mette giustamente in relazione la teoria della conoscenza di Vico e la sapienza poetica e ne fa le chiavi essenziali di accesso alla comprensione del mondo civile.

Sul tema del rapporto tra filologia e filosofia si sofferma anche il saggio di Vincenzo Viuello: *Vico entre Historia y naturaleza* (cfr. pp. 169 sgg.). Questi, sviluppando recenti spunti interpretativi affidati ad altri saggi dedicati allo stesso tema, ritiene che il nesso filologia/filosofia non debba essere inteso nel senso di una riduzione della seconda alla prima, del vero al certo, del concetto all'autorità, ma

debba essere del tutto capovolto. Si tratta, però, di una ipotesi ermeneutica abbastanza discutibile, specialmente quando il Vitiello attribuisce a una sorta di indistinto empirismo storiografico e storicista un improbabile primato delle «prove filologiche» su quelle «filosofiche». È ben vero che, nella storia delle interpretazioni vichiane, vi sono stati schematismi di tipo prassistico e piantamente storicistico, ma questi non sono certo da addebitare allo storicismo critico – ad esempio quello di Piovani – che si ispira alla filosofia di Dilthey, basata non certo su un mero metodologismo storiografico, ma proprio sulla continua ed aperta dialettica tra vita storica e forme epistemiche della scienza, tra oggettivazioni della vita e strutture trascendentali della mente. Se i testi di Vico non possono certo essere forzati in una direzione esclusivamente pratico-empirica, altrettanto non possono esserlo in una chiave filosofico-trascendentale, rispetto alla quale sfugge fino ad evaporare l'oggetto stesso della scienza nuova: il mondo civile delle nazioni.

Un nutrito gruppo di saggi affronta da vari versanti e da vari contesti storici la presenza di Vico in correnti ed autori delle filosofie moderne e contemporanee. Amparo Zacarés (*El universo de la precisión. Galileo versus Vico*, pp. 201 sgg.) riprende ed approfondisce la distanza che si apre tra la ricerca della verità scientifica di tipo universale e quella della verità estetica e fantastica. José Marín Casanova (*Nihilismo y metáfora. La fábula imaginera en Vico y Nietzsche*, pp. 83 sgg.) propone una lettura parallela della *Gaia Scienza* e della *Scienza nuova*, incentrata su un comune obiettivo di critica della metafisica matematizzante e di privilegiamento della metaforologia ermeneutica. Pier Paolo Ottonello ripercorre in due contributi (*Rosmini y Vico: la «filosofía italiana» e Vico en Saacca*, pp. 105 sgg. e 115 sgg.) alcuni momenti della fondazione di una peculiare ed autonoma declinazione del pensiero filosofico italiano, a partire dalla consapevole delineazione di una metafisica antropologica che accomunerebbe Vico e Rosmini. Ma questo è anche il motivo di fondo che caratterizza l'interpretazione che Sciacca ha dato di Vico come uno dei principali punti di snodo di una «filosofia dell'integrità», quale tratto dominante della filosofia italiana da Vico a Rosmini, da Spaventa a Gentile. Una accurata analisi degli studi vichiani di Guido Fassò (quelli dedicati al rapporto Michelet-Vico, alla filosofia giuridica del napoletano, alla genesi storica e logica della *Scienza nuova*, a Vico e Grozio etc.) viene compiuta da Fernando Llano Alonso (*Guido Fassò: estudios en torno a Giambattista Vico*, pp. 67 sgg.). Un confronto tra Vico e gli sviluppi recenti delle teorie dell'argomentazione giuridica è avviato nel saggio di A. Enrique Pérez Luño (*Giambattista Vico y el actual debate sobre la argumentación jurídica*, cfr. pp. 123 sgg.). Qui vengono avanzate alcune interessanti ipotesi di lavoro tese a spostare la rilevanza delle posizioni vichiane sul diritto dal mero terreno metodico e retorico a quello della giustificazione razionale della topica giuridica (il riferimento è innanzitutto all'impostazione di Viehweg). È questo anche il profilo più propizio attraverso il quale considerare, secondo l'A., la possibilità di una incidenza delle riflessioni vichiane nell'attuale dibattito sulla riabilitazione della filosofia pratica. Sul problema del nesso costruito da Vico tra forme delle istituzioni giuridiche e contesti storico-sociali determinati e sul ruolo centrale assegnato, in questa relazione, al legislatore come veicolo essenziale di realizzazione di una idea comune di giustizia, si sofferma l'intervento di Leon Pompa – apparso già in italiano nel 1987 – su *La función del legislador en Giambattista Vico* (pp. 139 sgg.).

Donald Ph. Verene (*Comentario a la Reprensión viqueana de la metafísica de Descartes, Espinosa y Locke. Un añadido a la Ciencia nueva*, cfr. pp. 155 sgg.)

chiude la consistente sezione degli *Estudios viquianos* con un'analisi di quei paragrafi della «Riprensione delle metafisiche di Renato Delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke» scritti nel 1731 e non riproposti nella *Scienza nuova* del 1744, e che formano, com'è noto, una parte delle *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze*. Si tratta, come osserva lo studioso americano, di uno dei passaggi più complessi e rilevanti per comprendere la concezione vichiana della metafisica e le sue critiche alle maggiori manifestazioni moderne di essa.

Nella sezione della rivista dedicata alla ricerca della presenza di Vico nella cultura ispanica, Jose M. Sevilla prosegue nel suo prezioso e infaticabile lavoro critico-bibliografico (*Nuevos aportes históricos y filosóficos para la fortuna de Vico en el siglo XIX español*, cfr. pp. 217 sgg. Un nuovo supplemento alla bibliografia vichiana in spagnolo, sempre a cura del Sevilla, è alle pp. 419 sgg.). Già nelle precedenti parti di tale ricerca, il Sevilla aveva attentamente ricostruito gli elementi di una *Wirkungsgeschichte* di Vico in autori come Donoso, Balmes, Valera, Menéndez Pelayo, A. Camus e Serrano, smentendo in tal modo il mito storiografico di una sostanziale assenza del filosofo napoletano dal quadro della cultura spagnola. Un ulteriore contributo alla determinazione delle reali linee di penetrazione della filosofia vichiana in Spagna è ora offerto attraverso l'analisi delle opere e dei contributi dello storico Gonzalo Morón, del filosofo neoscolastico González y Díaz Tuñón, del giurista Durán y Bas. Nell'opera storica di Morón (*Curso de Historia de la civilización de España*, 1841), negli studi neotomistici di González e nel saggio di Durán dedicato a la *Teoría del derecho en la Ciencia Nueva* (del 1861) si intrecciano e si alternano i momenti di una dialettica recezione che si muove tra i due poli caratterizzanti la stessa atmosfera culturale spagnola: tradizione e modernità.

Trascuro la sezione degli "Estudios generales" – giacché non contiene saggi che riguardano Vico (anche se va segnalato l'interessante intervento di Villalobos sulla "*Mathesis Universalis*" cartesiana) – e passo alla densa serie di contributi specificamente dedicati a rassegne bibliografiche e brevi comunicazioni. Per ragioni di spazio, tuttavia, mi soffermo soltanto sugli interventi di interesse vichiano. Sul rapporto tra Vico e Grozio – che si allarga ad una generale riflessione sul confronto tra due modelli di storiografia filosofica e di filosofia giuridica – si sofferma la puntuale analisi di Fabrizio Lomonaco (*A propósito de "Giusnaturalismo ed etica moderna": notas sobre Grocio y Vico en la V Orazione inaugurale 1705*, cfr. pp. 253 sgg.). Il saggio apparso in italiano nel 1992 è stato già discusso in questo «Bollettino» nel numero del 1994-1995.

Un'ampia e criticamente originale rassegna critica degli studi che a Vico ha dedicato Isaiah Berlin si deve a Jose M. Sevilla (*La vía Vico como pretexto en Isaiah Berlin: contracorriente, antimonismo y pluralismo*, cfr. pp. 261 sgg.). All'interno di una complessiva analisi del personale itinerario filosofico di Berlin, Sevilla mostra, con convincenti argomentazioni (ritengo, tra l'altro, che questo saggio possa annoverarsi tra i più completi e articolati contributi sulla presenza di Vico in Berlin), il ruolo che la «comprensione, assimilazione e costruzione» delle teorie vichiane giocano nella delineazione della peculiare concezione epistemologica e storica del filosofo di Riga (in modo particolare, l'autore, alla luce di una minuziosa analisi dei testi berliniani, si riferisce ai concetti di «immaginazione storica e di perspicacia immaginativa»). Utilizzando le principali movenze della concezione vichiana della conoscenza – in una chiave esplicitamente antirazionalista e precocemente critica degli eccessi dogmatici e intellettualistici dell'illuminismo – Berlin riformula il mo-

dello epistemologico delle scienze umane e la sua «applicabilità all'ambito della storia», all'ambito della pluralità delle idee nella storia. È la concezione vichiana di una «storia della cultura», di un «pluralismo espressivo e di un relativismo storicista», a costituire il nerbo di una possibile utilizzazione «contemporanea» delle posizioni del filosofo napoletano. «È il Vico che, contro le credenze dell'illuminismo, mantiene il valore dei miti e della poesia come incarnazione di una visione autentica del mondo, e che sostiene il valore espressivo unico dell'esperienza collettiva che ogni cultura offre sviluppandosi con i propri mezzi di espressione egualmente autentici» (cfr. p. 268). Insomma, Vico è un felice «pretesto» per avvalorare una posizione «controcorrente» verso il razionalismo scientifico, il monismo razionalista e il progressismo ottimista.

La breve nota di Franco Ratto (*Vico politico antimoderno? Breves observaciones sobre la reciente interpretación de Mark Lilla*, cfr. pp. 283 segg.), discute criticamente le note tesi che, nel suo libro del 1993 e anche in un intervento posteriore sull'antiscetticismo vichiano, lo studioso americano ha avanzato sulla cosiddetta «antimodernità» del filosofo italiano. Di particolare importanza è l'osservazione – che condivido – secondo cui proprio le polemiche vichiane contro Grozio e Pufendorf mettono in risalto, al contrario di quanto sostiene Lilla, la estrema modernità della concezione vichiana della libertà umana. Ha ragione Ratto quando, in sostanza, rimprovera allo studioso americano – specialmente in ordine ad alcune idee vichiane sulla politica – la mancanza di una più attenta prospettiva di inquadramento storico delle ipotesi teoriche e storiografiche sostenute dal napoletano.

Due interessanti note riguardano il sempre aperto problema interpretativo costituito dalla relazione tra la fondazione vichiana di una nuova scienza storico-antropologica e logico-conoscitiva del fare umano e il ruolo assegnato alla Provvidenza. Enrique F. Bocardo (*El recurso a la providencia. Un comentario a "Vico: a Study of the New Science" de Leon Pompa*, cfr. pp. 293 segg.) affronta le difficoltà teoriche connesse ad una spiegazione esclusivamente trascendente della Provvidenza ed apre una discussione con la lettura proposta dal Pompa, incentrata sul ruolo tanto della teoria della «eterogenesi dei fini», quanto della funzione immanente e storica della Provvidenza identificata essenzialmente con la categoria del senso comune. Lo studioso spagnolo tenta di uscire da un astratto contrapporsi tra trascendenza e immanenza e considera la Provvidenza vichiana come una «ipotesi logica che permette a Vico di elaborare un modello teleologico entro il quale diventa possibile spiegare il senso degli eventi della storia del mondo civile diretti verso un fine» (cfr. p. 309). Anche Enrico Pascucci (*La Providencia y la ubicación de Vico en la historia del pensamiento*, cfr. pp. 313 segg.), riprende la vexata quaestio del confronto tra interpretazione trascendente e immanente della concezione vichiana della Provvidenza e la analizza riproponendo una utile rassegna delle principali posizioni che sul problema sono state avanzate nella letteratura critica otto-novecentesca.

La rivista offre poi una serie di rendiconti e recensioni (qui mi limito a segnalare soltanto quelli che si riferiscono a Vico) su volumi e convegni: un documentato intervento di Jose Sevilla (cfr. pp. 357 segg.) sugli atti del convegno napoletano «Vico in Italia e in Germania» (pubblicati in questo «Bollettino» XXII-XXIII, 1992-1993); due rendiconti di Giorgio Pinton delle giornate di studio organizzate dal Centro di studi vichiani su «L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive» (ottobre 1994) e dall'Istituto Suor Orsola Benincasa su «Vico nel suo tempo e nel nostro» (dicembre 1994). Una rassegna completa e articolata attraverso

chiare sintesi delle relazioni tenute a quest'ultimo convegno è dovuta a Franco Ratto (cfr. pp. 387 sgg.). Dello stesso autore è anche un rendiconto sulle giornate dedicate a Vico dall'Accademia di studi italo-tedeschi di Merano (maggio 1995).

Il volume dei «Cuadernos» offre poi una serie di recensioni (all'edizione delle *Institutiones Oratoriae* curata da Crifò e al volume edito a Napoli nel 1994 su *Rhetorica e filosofia in Vico*; alla edizione catalana della *Scienza nuova* del 1725; al libro di Claudia Pandolfi sull'edizione critica della *Coniuratio*; al libro di Caporali *Heroes gentium*; all'iconografia vichiana curata da Lomonaco; alla bibliografia inglese di Vico curata da Molly Black Verene; all'edizione inglese delle *Orazioni inaugurali*) che rendono concreta testimonianza dell'attenzione con la quale il gruppo di ricerca dell'università di Siviglia segue gli studi vichiani nel mondo.

Nella sezione «Biblioteca», infine, continua la preziosa opera di traduzione in spagnolo di alcuni testi vichiani. Giunge al termine la traduzione delle *Orazioni inaugurali*, con la V e la VI curate da F. Navarro Gómez. Vengono inoltre presentati in lingua castigliana i testi (sulla base dell'edizione Nicolini) sia della *Riprensione* che della *Pratica della Scienza nuova*, il primo a cura di J. Marín Casanova e il secondo a cura Jose M. Sevilla. Vengono, infine, riproposti due testi che testimoniano della diffusione delle idee vichiane nella cultura ispanica dell'800: uno, apparso nel 1861, di M. Durán y Bas sulla teoria vichiana del diritto e altri due, apparsi, rispettivamente nel 1873 e nel 1886, di Ceferino González y Díaz de Tuñón.

* * *

Anche l'annata del 1997 della rivista del Centro di ricerca vichiana dell'università di Siviglia, si presenta in doppio sostanzioso numero, a testimonianza della ricchezza e varietà di materiali, di interventi e di ausili storico-bibliografici che essa raccoglie e organizza.

Il volume è opportunamente aperto da un ricordo, a firma di Giorgio Pinton, di uno dei benemeriti decani degli studi vichiani, Giorgio Tagliacozzo, scomparso alla fine del novembre del 1996. Ma una testimonianza ancor più concreta dell'apprezzamento e del giusto riconoscimento che la comunità internazionale degli studiosi deve a Tagliacozzo è data dalla pubblicazione di un saggio postumo del fondatore dell'americano Institute for Vico Studies: *La unidad del conocimiento: desde la especulación a la ciencia. Introducción a la Dendrognoseologia* (pp. 219-231, con una presentazione di J.M. Sevilla ed una nota di F. Ratto). Si tratta della ripresa di una antica linea di ricerca di Tagliacozzo, dedicata, con esplicita utilizzazione dei motivi vichiani, alla questione dell'unità del sapere riformulata nel senso di una ipotesi di organizzazione dell'albero della conoscenza umana secondo una struttura storico-tassonomica basata sui due concetti-chiave, in parte vichiani e in parte cassireneriani, di simbolico e immaginativo.

La prima sezione della rivista è, secondo l'usuale articolazione, dedicata ad una serie di studi vichiani. Essa è aperta dal saggio di Badaloni (*Una polémica entre historiadores de la filosofía*, pp. 23-47), già apparso in italiano nel 1997 nella «Rivista di Filosofia» e che riprende una serrata polemica, ormai in atto da più di un decennio, con un altro grande studioso di Vico, Paolo Rossi (in particolare Badaloni si riferisce al saggio di quest'ultimo del 1995 dal titolo *Devozioni vichiane*). Al di là dei particolari punti di vista espressi e motivati e al di là delle divergenti ipotesi ermeneutiche sulla modernità o arretratezza di Vico, quel che emerge (come

anche nel n. XXVI-XXVII, 1996-1997 del nostro «Bollettino» si è sostenuto: cfr. G. CACCIATORE-F. TESSITORE, *Alcuni "storicisti" tra "devoti" e "iconoclasti" vichiani* è la centralità del modello vichiano nella genesi e nello sviluppo di un'idea tutta moderna di scienza e conoscenza storica.

Un saggio di estremo interesse che mette a confronto la scienza nuova vichiana e la «New Science of Politics» di Eric Voegelin è quello di P. Badillo O' Farrell, il quale, opportunamente, sottolinea il significativo ricorso che alle prospettive di filosofia politica e di filosofia della storia di Vico (con particolare riguardo alla polemica contro la secolarizzazione e la gnosi) si può ritrovare non soltanto nelle pagine del III cap. della voegeliniana *History of political Ideas* (edito nel frattempo in italiano nella serie dei «Quaderni» del nostro Centro, a cura di G. Zanetti e con un saggio introduttivo di Jürgen Gebhardt) ma, più in generale, nelle linee che caratterizzano la cosiddetta «riabilitazione» della filosofia pratica.

Un nutrito gruppo di saggi (P. FABIANI, *La persuasión desde las Institutiones Oratoriae a la Ciencia Nuova*, pp. 59 sgg.; J. A. MARÍN-CASANOVA, *Nada existe donde faltan las palabras: la quidditas retórica de Vico y la metafísica de la evidencia*, pp. 75 sgg.; G. PATELLA, *Giambattista Vico, la Universidad y el saber: el modelo retórico*, pp. 101 sgg.) affronta alcuni aspetti filosofici e linguistici della retorica vichiana. Da un lato, il saggio di Fabiani insiste sui motivi di continuità tra retorica e filosofia nell'opera vichiana, come mostra, già a partire dalle *Institutiones*, il forte legame tra linguaggio e fantasia. Si tratta di un legame non soltanto di carattere tecnico, giacché la capacità retorica della persuasione presuppone la conoscenza filosofica dei meccanismi della mente umana, ma anche la conoscenza delle modalità attraverso le quali si articola l'attività pratica degli individui. Vico, in tal modo, mostra chiaramente che una teoria della retorica non può non basarsi su una concezione, al tempo stesso, psicologica, etico-pratica e filosofico-conoscitiva dell'immaginazione. Dall'altro, il saggio di Marín-Casanova ricostruisce, attraverso una intelligente distinzione tra il modo in cui la «metafisica dell'evidenza» pensa e definisce la retorica (una «qualitas» della filosofia) e quello invece delineato nell'opera vichiana (una vera e propria «quidditas» della filosofia), l'uso filosofico vichiano della retorica. Anche il platonico Vico è alla ricerca di una scienza ideale ed eterna e, tuttavia, egli non si sottrae dinanzi all'apparente paradosso dell'esistenza del probabile e del verosimile. Il fatto è che Vico non esclude dal concetto di «evidenza» il mondo della memoria e della fantasia. Egli «nega la priorità e la preminenza della univocità della parola logica» e, con ciò, si pone in rotta di collisione con i «metafisici riflessivi ed evidenzialisti». «La logica non è un dato: è un prodotto». Insomma, vi è un prima — che per Marín-Casanova non è solo cronologico ma anche (psico)logico — del ragionamento razionale e del pensiero calcolante: la «mente umana medesima passa per stadi precedenti di indole pre-logica, nei quali il logos non si presenta come *mathesis*, ma come senso narrativo e favoloso» (cfr. p. 79). E, tuttavia, fa bene l'A. a segnalare come questa impostazione vichiana non debba esclusivamente essere letta nel senso di una progressiva storicizzazione della ragione (nel senso di una metafisica poetica che fungerebbe da stadio preparatorio alla metafisica filosofica), ma in quello della consapevole rottura amata da Vico — alla luce del procedimento dei corsi e dei ricorsi — col modello della linearità del tempo storico. In questo senso, allora, è possibile concepire una ciclicità non solo storica, ma anche logica e conoscitiva, tra il razionale e il primitivo. «La fantasia è una modificazione della mente tanto legittima ed autosufficiente come le altre. È la medesima mente umana che è fantastica e razionale e la fantasia è tanto razio-

nale come la ragione è fantastica» (p. 89). Anche il saggio di Giuseppe Patella pone al centro il tentativo vichiano di sintesi tra ragione retorica e ragione critica. Questo tentativo è analizzato a partire dalla peculiare concezione che il filosofo napoletano ha dell'istituzione universitaria. Ponendo al centro della sua analisi tre testi, lontani nel tempo ma accomunati da una stessa referenza tematica (il *De ratione*, il *De mente heroica* e il discorso su *Le Accademie*), l'A. pone l'accento sul disegno vichiano di unità del sapere ed unificazione delle scienze, un disegno che implicitamente recava con sé la critica agli effetti di dissociazione e frammentazione insiti nella tendenza moderna alla specializzazione dei saperi. «La rivalorizzazione vichiana della topica (...) ha come obiettivo quello di ricomporre la discordia epistemologica tra le diverse discipline, di appianare il dualismo tra la sensibilità e la ragione (...), assegnando la stessa dignità scientifica e conoscitiva della critica anche alla retorica e alla dialettica» (cfr. p. 103). Il tutto, però, si tiene alla luce di un fondamento filosofico e metodico che caratterizza tanto la *Scienza nuova* quanto il *De mente heroica*: la stretta connessione tra sapienza, ricerca della verità e accesso alla virtù. Stanno qui le basi – come opportunamente argomenta Patella – di una visione moderna (e per nulla soltanto retorico-edificatoria) dell'università: il luogo privilegiato della genesi di un modello culturale unitario (garantito dalla funzione di raccordo che ha la retorica, l'unica disciplina in grado di tenere insieme il piano dell'intelletto e della sensibilità, tra mente e cuore), ma anche ed essenzialmente il veicolo essenziale di trasmissione pubblica di un sapere che, per questo, deve evitare al massimo ogni frammentazione e separazione.

Il saggio di Giorgio Alberto Pinton su *La Nápoles de Vico* (cfr. pp. 115 sgg.) non è soltanto un gustoso ritratto topografico della Napoli vichiana, né soltanto una guida che introduce ai luoghi del «mondo vitale» del filosofo napoletano (il saggio è accompagnato dalle mappe di questi luoghi: Vatolla, la città sei-settecentesca, le strade dell'esistenza di Vico, delle sue abitazioni, dell'università in cui insegnava, delle accademie che frequentava). Si tratta, anche ed essenzialmente, di una accurata ricognizione dei passaggi delle opere vichiane (nell'orazione del 1704, nella biografia di Carafa, nella stessa opera maggiore) dedicate alla città, alla sua origine, alla sua storia, alla sua funzione europea.

Di estremo interesse è il saggio di Leon Pompa (*Hermenéutica metafísica y Metafísica hermenéutica*, cfr. pp. 141 sgg.) che, muovendo dal centrale tema della relazione tra filologia e filosofia, tenta di costruire una interpretazione dell'ermeneutica vichiana a partire da quella che è, a suo avviso, una oscillazione di significato, visibile nel passaggio dalla *Scienza nuova* del 1725 a quella del 1744. Se nella prima edizione della sua opera maggiore Vico accede, per così dire, ad una «ermeneutica metafisica» condizionata dal progetto di dar vita ad una «arte diagnostica», nell'ultima edizione, invece, l'accento si sposta su una «metafisica ermeneutica» che, secondo lo studioso inglese, ha ben altra e più complessa rilevanza filosofica. Insomma, Vico passerebbe da un'ermeneutica eccessivamente piegata sulla prescrittività dell'arte diagnostica e sul presupposto costruttivistico della «metafisica della mente umana», da un'ermeneutica, cioè, del tutto insoddisfacente, in quanto scorge nelle «verità metafisiche la chiave della interpretazione storica» (cfr. p. 150), ad un'ermeneutica che privilegia la natura comune degli uomini e che affida il processo della comprensione ad una base universale e, al tempo stesso, comparata del mondo storico.

Franco Ratto riprende nel suo intervento (*La Scienza nuova 1725 en Nápoles testimonios y interpretaciones*, pp. 167 sgg.) la nota questione delle prime testimo-

nianze e reazioni alla pubblicazione della prima edizione del capolavoro vichiano (in particolare la recensione degli *Acta eruditorum*) e ripropone, in una utile informata sintesi critico-bibliografica, gli aspetti generali dell'ormai classico dibattito sul presunto isolamento vichiano.

M. José Rebollo Espinosa (*El educador viquiano*, pp. 181 sgg.) affronta i principali aspetti e motivi della concezione vichiana dell'educazione, sottolineandone, anzitutto, i principi e le metodiche ispirate ad una consapevole dialettica reciproca tra funzione pedagogica dell'educatore e capacità di autoconoscenza del discente. Non sono pochi gli aspetti di attualità che il ricercatore spagnolo scorge nelle teorie pedagogiche vichiane: la «bidirezionalità comunicativa», l'«umanesimo paidocentrico», la necessaria relazione tra retorica e conoscenza, l'«utilità sociale» dell'educazione.

Olivier Rемаud (*Vico lector de Espinosa*, cfr. pp. 191 sgg.) ritiene che, malgrado la scarsità di riferimenti diretti (quelli ad esempio inclusi nelle aggiunte alla *Scienza nuova* del 1730 nel testo della *Riprensione delle metafisiche*), Spinoza costituisca una centrale riferimento teorica della riflessione vichiana. Lo studioso francese scorge più di una diretta relazione tra i due filosofi, specialmente nella chiara corrispondenza terminologica e concettuale tra *Etica* II, 7 («Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum») e il § 238 della *Scienza nuova* del 1744 («L'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose»). E tuttavia Rемаud richiama giustamente una serie di questioni che mettono in rilievo la specificità della posizione vichiana rispetto al modello spinoziano, specialmente quando sottolinea che il centro di gravità del ragionamento vichiano sta piuttosto nel concetto di «ordine» e non in quello di «connessione». La compresenza, nell'assunto vichiano, dei verbi «dovere» e «procedere» testimonia della relazione costitutiva tra ordine e storia e del convincimento che il «processo temporale» sia da collocare all'interno stesso del nesso tra idee e cose. In Vico si profila così in modo consapevole la precisa volontà di ridurre le distanze tra il *mos geometricus* e l'ordo *conoscendi* e la chiara ipotesi di vedere realizzata l'integrazione dei principi normativi con la realtà storica dei fatti. «La lettura vichiana di Spinoza rivela così l'esistenza di una tendenza che caratterizza il sistema e dalla quale la sintesi tra filosofia e filologia apporta in ogni momento le tracce, quando si cerca di verificarla nell'opera: l'esistenza di una filosofia della mente umana che geometrizza la sua relazione con la realtà, con un pensiero che scopre, in profondità, la mutevolezza del reale» (cfr. pp. 203-204).

Nella sezione «Estudios sobre Vico y la cultura hispánica» viene ristampato uno studio, apparso già nel 1977, di P. Badillo O' Farrell (*Suárez y Vico*, pp. 239 sgg.) che è arricchito da un *Postscriptum* che riprende la questione storiografica dei rapporti tra il filosofo napoletano e la scolastica spagnola vent'anni dopo. L'attenzione di O' Farrell è volta essenzialmente all'analisi dei nessi della filosofia giuridica vichiana con la visione del diritto naturale e positivo elaborata dal filosofo gesuita, a partire, innanzitutto, da una comune ipotesi di relazione tra il *verum* dell'ordine razionale superiore e il *certum* dell'ordine volontario inferiore. Una analogia convergenza tra Suárez e Vico è individuata a proposito del concetto di *ordine*, basilare non solo nella tradizione scolastica spagnola ma nell'intero percorso della filosofia cristiana da Agostino a Tommaso. Nel *Postscriptum* si riprende — anche alla luce di contributi critici recenti — il tema dei rapporti tra l'antropologia di Vico e la filosofia cristiana, senza tuttavia trascurare l'incidenza che sul pensiero di Vico ebbero la tradizione retorica e il pensiero giuridico romano. In tal senso an-

che la opzione vichiana per i fondamenti filosofici cristiani non può essere considerata al di fuori della centrale «riconsiderazione del sapere topico come elemento importante nella elaborazione della filosofia pratica» (cfr. p. 245). Si tratta di una torsione teorica che mette in discussione – come riconosce lo stesso O' Farrell – l'ipotesi di una troppo stretta aderenza di Vico alla tradizione scolastica.

Due studi di J. Faur (già apparsi originariamente in inglese nel 1978 e nel 1985) affrontano un tema poco studiato nell'ambito della letteratura critica vichiana: quello dei rapporti tra il filosofo napoletano e la tradizione ebraica. Nel primo di essi (*Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita*, cfr. pp. 255 sgg.) lo studioso israeliano ripercorre le concezioni elaborate da Vico e da Voltaire sui rapporti tra l'uomo e la storia e l'influenza che esse ebbero sul pensiero giudaico contemporaneo. In particolare per quanto riguarda Vico si sostiene che egli avrebbe offerto ad alcuni esponenti del pensiero sefardita «gli strumenti intellettuali con cui rivendicare i propri valori spirituali», anche perché, a differenza di Voltaire, il filosofo napoletano non manifestò mai apprezzamenti negativi nei confronti del giudaismo. L'autore documenta l'influenza di Vico in molti studiosi e rabbini (Benamozegh, Hazzan, Frizzi Cohen, etc.) che utilizzarono alcune ipotesi vichiane sull'origine primitiva del linguaggio al fine di confermare le proprie ipotesi esegetiche sul lessico biblico. Nel secondo saggio (*La ruptura del logos algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica*, cfr. pp. 265 sgg.) si ipotizza una interessante ipotesi di convergenza tra Vico e la tradizione rabbinica sul problema dell'unità della conoscenza e del sapere contro ogni separazione tra filosofia e retorica. Il livornese Attias, contemporaneo di Vico, fu il tramite attraverso il quale la *Scienza nuova* ebbe una certa circolazione negli ambienti culturali e religiosi ebrei. La preferenza per la tradizione romana della giurisprudenza, la centralità del diritto nell'esperienza storica dell'uomo, il ruolo preminente assegnato alla retorica piuttosto che alla logica, il valore fondamentale riconosciuto alle storie nazionali dei popoli, sono tutti motivi che si ritrovano in una comune critica di quella linea idealistico-razionalistica della cultura occidentale che dall'antica Grecia giunge sino all'epistemologia cartesiana e al razionalismo illuminista.

Proseguendo le sue approfondite indagini sulla recezione di Vico in Spagna, Jose Sevilla dedica un denso saggio all'interpretazione di Vico elaborata da Donoso Cortés (*Algo donoso pero no cortés. Una lectura diferencial del bifronte Marqués de Ladegamas a tenor de la modernidad de Vico*, cfr. pp. 281 sgg.). Nel pensatore spagnolo – come già indica il titolo – si alternerebbero il linguaggio del cattolico e il linguaggio della modernità, dato che si riflette nella «bifronte» lettura, tra modernità e tradizione, tipica della cultura spagnola del secolo XIX. Nel «caso» Cortés appare chiaro come Vico risulti una chiave di lettura per comprendere non solo l'ambiguità donosiana, ma per tornare su una ipotesi interpretativa che riguarda la stessa «bidimensionale» modernità vichiana. L'analisi di Sevilla segue, così, in modo puntuale l'articolarsi della presenza vichiana nel primo Cortés (dove domina la «sovranità dell'intelligenza nella storia» e la ricerca di leggi razionali immanenti in essa) e nel secondo (dove la sostanziale assenza di riferimenti a Vico è una ulteriore conferma dell'avvenuto approdo al cattolicesimo tradizionalista e reazionario).

La sezione «Estudios bibliográficos y comunicaciones» è introdotta da un studio di A. Damiani su Vico y Dilthey. *La comprensión del mundo histórico* (cfr. pp. 357 sgg.). Opportunamente lo studioso argentino connette la ripresa di interesse per Vico nell'ambito dello storicismo tedesco contemporaneo alla critica che – specialmente a partire dalle ricerche del Piovanini – è stata mossa alle tradizionali in-

interpretazioni idealistiche della filosofia vichiana. Damiani passa in rassegna, illustrandone le varie ipotesi di lettura, gli studi e i saggi che hanno trattato il rapporto Vico-Dilthey: Rickman, Hodges, Tuttle, Cacciatore. A queste chiavi di lettura Damiani aggiunge la propria, incentrata su una comparazione tra le due strategie di fondazione delle scienze dello spirito e su una interessante relazione tra la diltheyana psicologia descrittiva e analitica e la vichiana metafisica della mente umana.

Nel suo articolo (*Mas allá del bosque. Reflexiones agorológicas en torno a Vico*, cfr. pp. 377 sgg.), J. López Lloret riprende il tema generale della relazione tra città e campagna e utilizza alcuni spunti di Vico (il racconto della fondazione di Roma e l'esposizione del mito omerico della città) per sostenere che non vi è rapporto di precedenza dell'una sull'altra o viceversa, bensì di co-implicazione. È la selva, è lo stato selvaggio e non l'agricoltura o la vita contadina a costituire il dato opposto alla civilizzazione urbana. «Il superamento della selva, a livello istituzionale, coincide con l'urbanizzazione del suolo e la creazione di uno spazio umano» (cfr. p.387).

Una nutrita serie di rassegne e recensioni chiude la quarta sezione della rivista: una nota di Jose M. Sevilla, occasionata da recenti interventi di Antonio Mestre, è dedicata ai rapporti tra Vico, Mayans e Boturini; Leonardo Amoroso recensisce due recenti libri italiani (di Patella e Velotti) sull'estetica di Vico; una rassegna bibliografica di F. Ratto prende in esame libri recenti su Vico di Verene, Costa, Grassi, Montano; J. Marin Casanova interviene, in una nota incentrata sulla retorica di Vico, sul numero del 1994 di «New Vico Studies» – soffermandosi in particolare sui saggi dedicati da Bartistini al tema della retorica in Vico – e sull'edizione inglese delle *Institutiones Oratoriae* curata dal Pintor; di A. Damiani è la recensione dell'edizione spagnola del libro di Grassi sulla filosofia dell'umanesimo; infine una attenta, scrupolosa analisi, non priva anche di interessanti osservazioni, del numero XXIV-XXV (1994-1995) del nostro «Bollettino» è dovuta alla sempre vigile ed intelligente sintesi critica di J. Sevilla. Altre recensioni sono dedicate a libri di Cristofolini, Modica, Trabant.

Il volume si conclude, da un lato, con un ulteriore supplemento (il terzo) della bibliografia vichiana in spagnolo curata da J. Sevilla e, dall'altro, con testi vichiani tradotti in spagnolo: si tratta del *De Merite heroica* (a cura di F. Navarro Gómez) e dell'orazione sulle Accademie del 1737 (a cura di J. Sevilla). Vengono poi ristampate alcune pagine del *Curso de historia de la civilización de España* (1841) di F. Gonzalo Morón, in cui vi sono riferimenti a Vico.

GIUSEPPE CACCIATORE

Humanismo y Renacimiento, in «Iztapalapa» XVII (1997) 41, pp. 276.

L'ultimo numero di «Iztapalapa», rivista messicana curata dal Dipartimento di Scienze Sociali e Umanistiche dell'Universidad Autónoma Metropolitana di Città del Messico, intende celebrare – come avverte nella presentazione Jorge Velázquez Delgado – il primo centenario della morte di Jacob Burckhardt. Tutti i vari contributi che compongono il volume monografico (il cui titolo è, non a caso, *Humanismo y Renacimiento*), affrontano nuclei tematici di grande rilievo che lo storico trattò ne *La civiltà del Rinascimento in Italia*, con il proposito di aggiungere voci a quel dibattito storiografico sul Rinascimento al quale, proprio Burckhardt,

nel 1860, aveva dato inizio. Si alternano, in quest'ottica, saggi che analizzano la frattura tra motivi della cultura medievale e la *novus philosophia* (C. MÚGICA, *Aspectos erasmianos de la locura quijotesca*, pp. 249-262), ad altri che invece, come nel caso della logica occamista e dell'*ars magna* di Lullo, trovano, nel Rinascimento ed oltre, una nuova stagione nel progetto di acquisizione della sapienza enciclopedica e fertili sviluppi nella logica secentesca, come avviene nei trattati "lulliani" di Giordano Bruno (*l'Artificio perorandi*, per citarne uno) e nell'*ars characteristica* leibniziana (C. TRUEBA ATIENZA, *La vía moderna de Guillermo de Ocam*, pp. 115-122; M. BEUCHOT, *Un ejemplo de la retórica en la escuela lulista: Remigio Ruso o el vértigo de la omnisapientia*, pp. 167-180). Altri contributi rivolgono la loro attenzione alla difficile emancipazione della scienza dalle credenze essenzialistiche di matrice magica (A.C. RODRÍGUEZ DE ROMO, *La medicina del Renacimiento; el umbral de la concepción científica del cuerpo humano*, pp. 237-248) come dalle prudenze di una Chiesa che — è la posizione dei gesuiti in genere e del cardinale Bellarmino, in particolare — considerando vero e indubitabile in toto il verbo della Scrittura, negava ogni valore a teorie, come quelle copernicane e galileane, che in parte contraddicevano il testo sacro (M. SCHOIJET, *Ciencia y religión: de la persecución de la iglesia contra Galileo a los reconciliacionistas actuales*, pp. 199-236). Altri ancora, approfondiscono momenti e temi della storia politica tra Quattro e Cinquecento stabilendo somiglianze e differenze tra la comunità della savonaroliana Repubblica di San Marco (e il ruolo "politico" che in essa giocò la profezia), e il modello machiavelliano che considera la politica una scienza, con dei propri nessi e delle proprie norme, pienamente sganciata dall'etica e dalla religione (J. VELÁZQUEZ DELGADO, *Girolamo Savonarola y el paradigma de la profecía en el Renacimiento*, pp. 33-46).

La rivista dedica significativamente i contributi centrali (e più numerosi) a pensatori e tematiche in cui emerge più netta la fisionomia del pensiero moderno. Tre articoli ricostruiscono la vicenda biografica di Giordano Bruno (J. MORA RUBIO, *Breve comentario a la vida y obra de Giordano Bruno*, pp. 137-142) e analizzano gli elementi originali della sua filosofia. T. KWIATKOWSKA (*La naturaleza en el Renacimiento y la visión de Giordano Bruno*, pp. 143-154) concentra la sua attenzione sull'interpretazione bruniana di una natura animata in ogni sua parte da un'interna presenza divina, da un'anima del mondo che tutto muove e trasforma dal ventre della materia stessa. La *Mens insita omnibus* esclude quindi, come risulta evidente dalla lettura del *De la Causa principio et Uno*, qualsiasi intervento esterno che giustifichi le trasformazioni degli elementi naturali e degli eventi della storia. Liberato da un destino orientato dal finalismo e non più condizionato dall'incombenza di una causa efficiente (cause "esterne" queste, necessarie per spiegare i processi di variazione di stato e di trasformazione secondo la metafisica aristotelica), l'uomo bruniano — questo è un punto preso in esame anche nell'articolo di Rubio — riconquista l'autonomia e la propria storia. È da questo sganciamento che nasce il senso rinnovato dell'arbitrio, di una libertà concreta fondata filosoficamente. Questa celebrazione del «sé», quest'affermazione della centralità dell'*homo faber* che non aspetta l'«ociosa» età dell'oro e trasforma la realtà che lo circonda, è in stretta relazione con la dissoluzione della centralità fisica della terra a cui Bruno contribuì in modo determinante con la convinta adesione alle tesi copernicane, e perfino, come leggiamo ne *La cena delle ceneri*, superando alcune di esse ancora legate alla prospettiva aristotelico-tolemaica (come la convinzione che esistesse il cielo delle stelle fisse, la credenza che l'universo fosse unico e "chiuso", etc.). L'uomo,

per il Nolano, sceglie se stesso come *centrum* per la sua *mens* e non ha bisogno di coordinate fisiche per sentirsi tale. D'altronde nell'infinito universo si realizza la cusaniiana *coincidentia oppositorum* dove il massimo e minimo (come tutti i concetti "fisici": alto basso, destra sinistra, etc.) perdono significato. In questa dimensione inaudita, ma dove il centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo, l'uomo cerca il suo posto e da esso dà ordine al mondo stabilendo valori e gerarchie (come nella criptica riforma dello *Spaccio de la bestia trionfante*). È il medesimo compito "fondativo" che Dio assegna ad Adamo nel *De hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola. In più, il retaggio ermetico del Nolano gli consente di ipotizzare per l'uomo un potere smisurato: il vero sapiente ovvero il mago (Bruno nel *De magia* precisa che «magus significat hominem sapientem cum virtute agendi») conosce tutte le strategie per intervenire in quella trama di nessi, di azioni e reazioni che è il cosmo dei neoplatonici per volgere a proprio vantaggio le forze della natura.

Il «soli homini gloria» bruniano e il destino del filosofo che costantemente anela all'infinito e che vive la filosofia – come sosteneva Ficino – come un "precoce" ritorno alla casa del Padre, è oggetto della riflessione di F. PIÑÓN GAYTÁN (*El pensamiento filosófico de Giordano Bruno: el hombre como "deus creatus"*, pp. 155-166). Le difficoltà che il filosofo deve affrontare, per ricostruire un contatto tra sé e Dio, dipendono dalla mancanza di un linguaggio che possa costituire un legame concreto tra le cose e la realtà. Un linguaggio antico, andato irrimediabilmente perduto, nel quale (come nei geroglifici egizi), «per designare le singole cose», scriveva Bruno nel *De Magia*, si utilizzavano «immagini determinate, desunte dalle cose della natura o da loro parti»; «tali scritture e tali voci» consentivano a coloro che ne facevano uso «di intrecciare colloqui con gli dei ad esecuzione di effetti mirabili». Dopo la grave perdita di quella lingua e dopo l'invenzione delle lettere («quando Theut o qualcun altro inventò le lettere del genere che ora utilizziamo in altro tipo di attività, si verificò una perdita gravissima sia per la memoria sia per la scienza divina e la magia», *De Magia*, ed. a cura di A. Biondi, Pordenone 1988, p. 29), la rivelazione divina si manifesta attraverso immagini criptiche e deformate, ombre, sigilli, sogni che il mago deve decifrare e imparare ad usare. Secondo l'interpretazione ficiniana, l'uomo può esplicitare tutto il suo potere, la sua magia naturale, solo quando attiva tutte le sue capacità e combina le giuste conoscenze. Solo in questo caso, «con magici e divini riti», il filosofo-mago, per Bruno, è in grado di salire, come scriveva nello *Spaccio* e ribadiva nelle *Theses de magia*, «per la medesima scala di natura (...) a l'alto della divinità, per la quale la divinità scende sino alle cose minime per la comunicazione di se stessa» (in *Dialoghi italiani*, ed. G. Gentile – G. Aquilecchia, Firenze, 1958, p. 777). Questo meraviglioso itinerario del sapiente non è sostenuto da una progressiva accumulazione di conoscenze e da una proficua attività deduttiva; il filosofo/furiosus «salta» le apparenze delle forme esterne per giungere con un *raptus mentis* al cuore della realtà naturale. Giunge cioè, sulle ali dell'*eros* dove tutto si riunisce nell'anima del mondo, e dove, per il cacciatore di verità, è possibile elevarsi al di sopra delle forme e riconoscere l'identità di Dio nella materia (come accade ad Ateone negli *Eroici furori*). Piñón Galtán giustamente nota che, nonostante le apparenti differenze, tutti gli scritti bruniani sono orientati alla penetrazione del mistero di un universo *explicitio* divina. In questa prospettiva unitaria, che non tutta la critica è disposta a riconoscere, il furioso che cerca l'identità con la natura non differisce dal filosofo che «maneggia» le ruote lulliane alla ricerca di una lingua e di un sapere universale.

(come nel *De umbris idearum*, nell'*Explicatio triginta sigillorum* o nel *Sigillus sigillorum*). Né si allontana dal mago che nel *De vinculis* scopre e adopera i "legamenti" che Dio ha stabilito tra le cose, per sottometterle al suo dominio.

Altro argomento che viene affrontato con particolare attenzione da un altro gruppo di saggi è la politica, intesa come giustificazione del potere e come amministrazione di esso. L'interessante contributo di A.L. GUERRERO GUERRERO (*El derecho natural y la defensa de las fuentes democráticas del poder político en Francisco Suárez*, pp. 181-198), analizza un'acutissima posizione "di parte" nel dibattito moderno sulla legittimità del potere laico. Francisco Suárez, infatti, teorizza la radice del potere politico in Dio che però lo concede soltanto alla comunità perfetta degli uomini. In questa concessione non esistono intermediari; il popolo, che comunque deve sempre sottostare al diritto naturale (necessario, assoluto, etc.), è il vero titolare della sovranità, per cui può delegarne l'uso al re. Ma può anche revocare la delega se il potere non è esercitato per il bene del popolo, ma tirannicamente, cioè nell'interesse proprio. L'intenzione di Suárez, tesa a ribaltare le dottrine sul potere propugnate dalla Riforma, diventa più evidente quando il filosofo tomista deduce da tali premesse che il potere dell'imperatore o di qualsiasi sovrano è insicuro, proprio perché la sua fonte è la volontà del popolo, mentre il potere del papa è certo ed incontestabile poiché il suo fondamento è la volontà di Dio. Ma la posizione di Suárez ha un suo senso se contestualizzata nel clima controriformistico. Il dibattito sui fondamenti della politica era allora già dominato dalle teorie di Machiavelli.

Il senso della responsabilità storica del politico, la modificazione del presente nella direzione della possibilità concreta, l'attenzione alle vicende del passato, la conoscenza della storia come "insostituibile" lezione per il governante, secondo H. ZAMITIZ GAMBOA (*Renacimiento, humanismo y realismo político*, pp. 15-32), costituiscono le premesse di un pensiero, come quello appunto di Machiavelli, che colloca la politica in una dimensione pienamente proiettata verso la modernità. Gamboa discutendo le posizioni delle più recenti ricerche storiografiche, illustra le categorie del pensiero del segretario della repubblica fiorentina, ed indica proprio nell'autonomatività della politica una categoria del moderno e, al tempo stesso, l'elemento su cui si fonda una vera e propria scienza che contempra specifici fattori causali orientabili all'acquisizione del potere. L'azione politica esclude dal suo orizzonte ogni considerazione che non conviene al mantenimento del dominio stesso e persegue i suoi obiettivi. Lo rivela la struttura stessa de *Il Principe*, opera in cui, come sostiene M. LAMBERTI (*El método científico como base del razonamiento en El Príncipe de Nicolás Maquiavelo*, pp. 55-62), Machiavelli utilizza un metodo strettamente scientifico articolato in ipotesi, osservazioni, deduzioni, prove, comparazioni tra realtà politiche analoghe e paragoni con la realtà politica italiana. Lontano dalle seduzioni del vagheggiamento, il modello di governo politico machiavelliano rivela una profonda conoscenza della storia politica e un'altrettanto ferma fedeltà alla situazione fattuale, come evidenzia L.A. VELASCO GUZMÁN (*El maquiavelismo de Machiavelli. Ensayo sobre la pertinencia de la hermenéutica clásica*, pp. 63-82). Sulla base dell'insopprimibile realismo, il segretario della repubblica fiorentina giudica l'opportunità della formula del principato come adeguata e sincronica con la disgregata situazione politica italiana (A. VELASCO GÓMEZ, *Maquiavelo y la tradición republicana del Renacimiento*, pp. 47-54).

L'azione del principe, ancora secondo Gamboa, deve essere orientata alla conservazione del potere; tuttavia il principe deve anche tener presente che il senso

della sua prassi politica risiede nella limitazione del male. In quest'ottica la pratica della violenza deve servire a scongiurare situazioni di instabilità per il principato e di sfavore per il popolo. Una «ragion di Stato» «buona», per usare un'espressione cara a pensatori che, come Giovanni Botero e Lodovico Zuccolo, approfondiranno in questa direzione la riflessione sulle strategie conservative del potere.

Se Machiavelli ha «costruito» la sua formula sullo sganciamento dell'azione politica da condizionamenti etici e sul pragmatismo suggerito dal fatto e dal momento, l'utopia si colloca nella dimensione dell'archetipo politico, del modello puro, a-temporale, privo di collegamenti col presente storico, se non per «capovolverlo» nell'*optimum regimen* della comunità ideale. L'*eu-topos* è anche, e necessariamente, *ou-topos*.

Pur nella sua voluta mancanza di coordinate spazio-temporali l'utopia e l'assai longevo genere (l'utopismo) che dall'opera di More trae i suoi caratteri (il viaggio, l'insularismo, il buon governo, la «procacità» della natura, etc.), si candida a diventare un suggeritore di soluzioni per il *bene vivere* o la coscienza critica di una società che non riconosce ancora le sue contraddizioni (V. DE LA TORRE VELOZ e M.E. RAMÍREZ RODRÍGUEZ, *Las utopías renacentistas. La sociedad y la educación en el mundo utópico de Tommaso Campanella*, pp. 99-114).

In ogni caso l'utopia si presenta come il metro perfetto con cui misurare l'imperfezione delle comunità mondane. Era questo il senso che Campanella conferiva all'utopia nelle sue *Questioni sull'ottima repubblica*, quando paragonava la comunità ideale alla vita dei santi che nessuno potrà imitare completamente ma alla quale chiunque potrà ispirarsi per migliorare se stesso.

Nel tentativo di offrire al manchevole presente storico qualche rimedio, spesso l'utopia si trova in anticipo sui tempi, sembra essere — come soleva definirla Luigi Firpo — un «messaggio» nella bottiglia per i posteri.

Nella *Città del Sole*, per esempio, viene presentato il modello pedagogico «dell'imparare giocando», che molto più tardi ebbe grande affermazione e sviluppo. L'azione educativa fa leva sulla curiosità che le pitture che istoriano le sette mura della città suscitano sui bambini; curiosità prontamente appagate dagli educatori. Questa tecnica, che punta sul divertimento e sulla naturalezza, sull'intuizione e sulle conoscenze pratiche (elementi al centro del processo educativo dell'*Emilio* di Rousseau) alimenta la genialità e l'inclinazione dei bambini. L'«allegra» *istitutio* dei Solari rappresenta, implicitamente, una critica alla *lectio* medievale e un attacco erosivo nei confronti di quella cultura libresca di cui si nutrivano, ai tempi di Campanella, gli ambienti peripatetici.

Le giustificazioni del potere, anche articolato in forme autoritarie, nelle utopie in genere e in particolare nell'opera di Moro, sono oggetto del bel saggio di A. HERMOSA ANDÚJAR (*El poder en la utopia en Tomás Moro*, pp. 83-98).

L'utopia è, in realtà, il risultato di un'operazione logica, una sorta di deduzione che, prima isola gli elementi errati del mondo reale e, poi, li sostituisce nella società immaginaria con quelli funzionanti. L'*optimum regimen* nasce, quindi, da un rovesciamento. È ciò che fa Thomas More, il quale, con razionalismo geometrizzante nel primo libro dell'*Utopia* (dedicato alle critiche di un'ingiusta Inghilterra) individua gli errori, e nel secondo (ove costruisce l'*electa civitas*) delinea il progetto di comunità perfetta.

Come l'eden biblico, anche l'eden utopiano ha il suo albero del male, e il compito dell'utopista è di eliminarlo per non consentire che rovini la perfetta costruzione sociale.

Quindi i fattori che possono ingenerare disuguaglianza o che possono essere criminogeni – come la proprietà privata che corrompe ed altera la natura umana, o come l'ozio o perfino l'amore (come nel *Mondo Savio et Pazzo* di A.F. Doni) –, vengono soppressi aprioristicamente. Ma ciò evidentemente non basta. A causa dell'indole umana, sempre incline al peccato e ribollente di passioni, si rende necessario un controllo sociale capillare e un apparato di magistrati pronti ad applicare, in caso di turbativa dell'ordine utopico, le norme implacabili dei rigorosi sistemi penali (soprattutto nelle utopie di Stüblin, Eberlin, Agostini, Burton). Sembra quasi che questa strategia risponda alla logica di una sorta di "ragion di stato utopico" (come la definisce A.C. Fiorato) ove tutti gli strumenti sono legittimi se servono a conservare la serenità della comunità. Non c'è dubbio che i sistemi coercitivi vigenti nelle utopie del Rinascimento siano spesso eccessivamente spietati, tanto che Campanella appare convinto che «nessuno vorrebbe vivere sotto leggi ed osservanze così severe». Ma l'obiettivo dell'utopista è troppo importante perché possa essere messo in forse da fattori imprevedibili. La sicurezza dello stato e la felicità della comunità – questi sono i compiti che l'utopista si propone quando progetta la sua città ideale – vanno salvaguardati ad ogni costo.

Sono i pericoli dell'eccesso di estetismo; infatti, come ricorda Popper, «la concezione secondo la quale la società dev'essere bella come un'opera d'arte porta troppo facilmente a misure violente» (K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it. Roma, 1986, vol. I, p. 233).

Vi è, inoltre, un'altra motivazione secondo la quale il potere in utopia manca della più elementare democrazia. Ma stavolta si tratta, secondo Andújar, di un elemento, per così dire, "strutturale". Nelle utopie, a ben riflettere, non scorre alcun tempo reale. L'utopia è sempre anche un'ucronia. Questa sostanziale mancanza di storia rende la gestione del governo, in questa comunità, sclerotizzata, a-processuale e quindi rigorosamente non dialettica. L'assoluta immobilità è indice della perfezione utopica: «la Repubblica nostra, – scriveva Lodovico Zuccolo – perché non può crescere, si mantien ferma, e stabile nella sua buona costituzione». Ma la trasformazione della società, le sue progressive variazioni e auto-correzioni sono possibili solo nella processualità del tempo reale.

MAURIZIO CAMBI

ARCHIVIO VICHIANO