

1. AGRIMI Mario, *Note sulle polemiche anti-francesi di Vico*, in «Studi Filosofici» XVIII (1995), pp. 243-269.

Dopo aver affrontato il tema dell'opposizione vichiana a Cartesio e al cartesianesimo, soprattutto nelle sue versioni protorealiste e arnauldiane, prendendo in considerazione innanzitutto l'*Autobiografia* comparata con il *Discorso sul metodo*, l'A. incentra la sua attenzione sui «rapporti tra la vita napoletana e la cultura francese nel secondo Seicento e nel primo Settecento» (p. 247), soffermandosi sui due modelli di struttura politico-costituzionale, di apparato amministrativo e di cultura giuridica che caratterizzavano la vita politica napoletana, vale a dire quello francese e quello spagnolo. Questa prospettiva è motivata dal fatto che «benché il secondo [modello] si trovi ad operare in condizioni di preponderante presenza, in quanto il vicereame napoletano è sotto la corona di Spagna, in effetti l'Europa moderna a cui si guarda da Napoli è rappresentata dalla Francia, con forte incidenza sulla vita intellettuale e civile» (p. 247). Se il giurisdizionalismo napoletano attingeva dunque dalla cultura giuridica francese, le tensioni tra lo schieramento filofrancese e quello filospagnolo si esprimevano in diversi modi, tra cui l'A. ricorda le riunioni di un gruppo di intellettuali nella bottega del libraio-stampatore Carlo Porpora, i quali sottolineavano la loro adesione alla cultura e alla politica oltremontana vestendo

alla maniera francese e discutendo di Epicuro, Lucrezio e della mortalità dell'anima. Tra questi personaggi vengono ricordati in particolare Basilio Giannelli, Nicola Galizia e Giacinto De Cristofaro, tutti rappresentanti della vita politica e letteraria napoletana in contatto con Vico e testimoni della diffusione a Napoli della filosofia atomistica gassendiana. Ricostruendo poi il complesso intreccio delle tematiche filosofiche dibattute in quegli anni a Napoli, l'A. mette in luce sia il ruolo giocato dall'Accademia degli Invesiganti nella formazione del giovane Vico, sia quello del partito dei «novatori», dei «moderni», vale a dire proprio il partito filofrancese, «che a Napoli vede lo stretto collegamento fra i circoli letterari, medici e filosofici aperti al pensiero d'Oltralpe e gli ambienti giuridico-ministeriali (avvocati e magistrati)» (p. 249). A questo fronte appartengono Tommaso Cornelio, Francesco D'Andrea e Giuseppe Valletta, esponenti degli scontri politico-culturali che avvengono negli anni da Vico trascorsi a Vatolla. Al suo interno a Napoli, solo in apparenza il filosofo si occupava poco dello scontro tra i moderni (gassendiani e cartesiani) e il gesuita De Benedictis, per preferire invece gli studi umanistico-eruditi, in quanto l'A. dimostra come egli fosse fortemente interessato al dibattito filosofico che si svolgeva nella sua città, nella quale si assiste al passaggio dal gassendismo al cartesianesimo, come testimonia l'azione di

* La notizia bibliografica segnalata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da Andrea Arzeni (A.A.), Giuseppe Carciatore (G.C.), Silvia Cauterello (S.C.), Iva Grgić (I.G.), Fabrizio Lomonaco (F.L.), Sabine Marenberg (S.M.), Maurizio Martirano (M.M.), Roberto Mazzola (R.M.), Franco Ratto (F.R.), Monica Ricco (M.R.), Sanja Ročić (S.R.), Manuela Savina (M.S.), Alessandro Scile (A.S.), Fulvio Tessitore (F.T.).

P. Michel Germain e del medico gassendista Pierre Silvestre, le cui opere sono una conferma della persistenza degli interessi gassendiani.

In Vico si può osservare un atteggiamento di resistenza e di attiva opposizione al cartesianesimo, che traspare tanto dal rifiuto dell'astratto mentalismo matematizzante e della tradizione umanistica quanto dalla convinzione che Descartes «non sia riuscito a debellare lo scetticismo, col criterio soggettivistico e relativistico dell'evidenza; ed ha invece costruito una *Veritas* inflessibilmente dogmatica e 'geometrica'» (p. 252), laddove, invece, Vico si oppone agli scettici e ai dogmatici «riconoscendo positività ai saperi umani che sono verisimili, probabili, sperimentabili, dove si dispiega la produttività conoscitiva e operativa dell'*ingegno*» (ivi). L'A. traccia il quadro dell'opposizione vichiana alla cultura cartesiana a partire dalla VI *Orazione inaugurale*, per sostenere che il filosofo napoletano «si schiera apertamente contro il partito filofrancese, cioè contro il partito dei 'novatori', e si trova collocato tra i *veteres*, tra i conservatori» (ivi). Questa scelta conservatrice non significa per Vico «un critico e passivo rifiuto del *nuovo*, ma della discussione attiva e critica delle nuove correnti di pensiero, capace di offrire soluzioni alternative e originali, e non certo la riproposizione di una vecchia cultura ufficiale e ortodossa di tipo metafisico-scolastico, ancora apertamente difesa dalle autorità ecclesiastiche» (ivi). Per questo Vico si inserisce all'interno del gruppo di coloro (tra i quali si ricordano Scipione Maffei, il Muratori e la *querelle* Orsi-Bouhours sul valore della lingua, alla quale sostanzialmente partecipa anche Vico con le sue critiche alla lingua francese) che polemizzano con la cultura degli «oltramontani» per favorire il risveglio della vita culturale nazionale. Tuttavia occorre notare che la posizione assunta da Vico non si esaurisce «in un misogallismo polemico», in quanto la lingua italiana e quella francese si definiscono per lui «in strutture diverse, nelle quali si esprimono le diversità delle fasi di svolgimento storico-culturale di due nazioni, nella visione generale di una varietà di fasi di sviluppo che ha leggi comuni» (p. 256). Dunque nessuna rivendicazione di «primati» rispetto alla cultura francese, mentre su un piano diverso si colloca, secondo l'A., l'aneddotica antifrancesca di Vico, qui analizzata attraverso l'esempio della conversazione con l'abate oratoriano Giovan Nicola Bandiera.

Un altro aspetto che l'A. prende in considerazione è dato invece dalle prime reazioni francesi alla *Scienza nuova*, a partire dalla recensione del gesuita Edouard de Vetry, al quale il filosofo napoletano aveva trasmesso una copia della sua opera attraverso l'abate Luigi Esperti. Anche in questo caso, attraverso l'analisi del rapporto tra Vico e il gesuita francese, si conferma la critica vichiana alla cultura d'oltralpe, in quanto Vico, con tono pessimistico, fa risalire la crisi intellettuale della società europea e napoletana dell'epoca alla semplificazione metodologica cartesiana, «la quale consente una facile, sommaria e superficiale acquisizione dei saperi, con la compilazione di repertori» (p. 259). Sono anni in cui Vico è profondamente deluso per la scarsa fortuna del suo capolavoro, che l'A. spiega sostenendo la tesi che proprio l'impostazione vichiana, rovesciando in modo radicale la metafisica tradizionale, da un lato non poteva essere compresa a pieno e dall'altro provoca preoccupazioni di eterodossia, per cui Vico alla fine risultava un isolato e un incompreso sia sul fronte dei «moderni» filosofi e scienziati («che proseguono nella linea della innovatrice svolta cartesiana verso un newtonianismo anche radicale e verso forme di empirismo meccanicistico, gnoseologico e politico»), sia su quello dell'ortodossia ufficiale. Inoltre un'altra matrice dell'atteggiamento antifrancesco di Vico è ritrovata nella sua costante adesione alla problematica retorico-umanistica, «che caratterizza fortemente la sua complessiva fisionomia intellettuale, segnata da un'intensa preoccupazione pedagogica, definitasi soprattutto rispetto al rigorismo cartesiano-giansenista» (p. 263).

Dopo aver ricostruito alcuni momenti delle indagini più recenti che hanno avuto per oggetto lo studio dei rapporti tra Italia e Francia (in particolare quelle di Marv Fumaroli e Françoise Waquet, le quali però sostanzialmente escludono Vico dal loro orizzonte di ricerca), l'A. conclude sostenendo che l'esito «perdente delle polemiche antifrancesi», il carattere anacronistico della sua istanza di modernità «non poteva che soccombere di fronte alla 'modernità' conclamata e vincente della ragione cartesiana» (p. 269); tuttavia, pur senza riferirsi alle esaltazioni romantiche e post-romantiche del pensiero vichiano, ancora oggi il filosofo napoletano gode di un indiscutibile successo internazionale, perché «un'epistemologia aperta e insieme unitaria, fondata sulla 'storicità' del pensiero umano,

ha assunto il carattere di una proposta alternativa all'eccesso degli specialismi, alle chiuse egemonie strutturalistiche, ai dogmatici formalismi logici: emergendo con forza l'esigenza di una ricomposizione dei saperi, anche nelle forme di un pensiero 'ingegnoso' e 'retorico', pragmaticamente orientato contro le rigide astrazioni neopositivistiche del razionalismo logico-matematico» (ivi). Da questi ambiti problematici è derivato il rinnovato interesse per il pensiero di Vico, in particolare per la retorica, fatto valere, secondo l'A., in particolare dagli studi di Peirelman, Grassi e Mooney.

[M.M.]

2. AMOROSO Leonardo, *Da Aristotele a Vico. A proposito di Grassi e il mito*, in «Aesthetica Preprint», 1996, 48, pp. 61-76.

L'A. esamina il rapporto tra Arte e Mito in Ernesto Grassi a partire dall'analisi fatta da quest'ultimo della *Poetica* di Aristotele. Grassi cerca «una concezione del mito che ne valorizzi una concreta produttività storica, a partire da una considerazione non meramente «estetica» (p. 64), cioè tale da contrapporsi a «una disciplina filosofica settoriale concernente un oggetto in fondo superfluo» (p. 63), per condurci, come scriveva Grassi in *Kunst und Mythos*, «ad una discussione che concerne l'essenza dell'uomo». Aristotele per primo aveva teorizzato la secolarizzazione del mito, sottraendogli il suo significato religioso e sacrale. In questo senso Grassi si accosta alla filosofia dell'umanesimo e a pensatori anche precedenti o successivi - come nel caso di Vico - che hanno imboccato questa strada. Il filosofo napoletano «mette in atto una ripresa originalissima di nozioni e dottrine della poetica (e della retorica) tradizionali, anche proprio della *Poetica* di Aristotele, utilizzandole, con un'operazione ingegnosa, come strumenti per un'ermeneutica del mito» (p. 65). Vico «attribuisce alla poesia stessa, o più precisamente a quella sua forma originaria che è il mito, una ben più decisiva efficacia storica» (ivi). Dopo aver esaminato in quest'ottica concetti fondamentali del discorso vichiano quali l'universale fantastico, la mimesi, il verisimile, la meraviglia, la metafora, che sono per Vico a fondamento della ragione stessa, Amoroso osserva che «il 'vichismo' di Grassi consiste proprio principalmente nell'insistenza (talora perfino ossessiva) sul fatto che lo stesso livello razionale dell'esistenza presuppone, come suo fondamento irriduci-

bile, questo altro livello, fantastico, 'paretico' o, come Grassi anche lo chiama, 'retorico' - secondo un significato del termine, però, più profondo di quello della mera arte della persuasione» (p. 69). L'A. conclude osservando che per Grassi Vico segue una via che ritorna al mito «non certo però per approdare infine alla religione, né per fuggire dalla storia, la quale è invece il luogo di ogni esperienza per noi possibile - nell'orizzonte metaforico e metamorfico del linguaggio».

[A.S.]

3. *Antologia Vichiana. Passi scelti dall'Autobiografia e dalla Scienza nuova*, a cura di A. Corsano; con una presentazione e postfazione di G. Calabrò, Napoli, La Città del Sole, 1998, pp. 205.

Vestire un nuovo uomo: è quest'affermazione, contenuta nella lettera del filosofo al padre Giacomo datata 25 ottobre 1725, a congiungere l'introduzione del Corsano (che pubblicò questa antologia nel 1935) alla postfazione di Calabrò, a cui dà il titolo con essa Calabrò allude alla consapevolezza del Vico circa l'originalità e novità della *Scienza nuova* ma anche delle vene di oscurità da essa incontrate, in particolare, nell'ambiente anticurialista napoletano.

Calabrò insiste opportunamente su questi sentimenti del filosofo; anche se non siamo d'accordo laddove egli adduce la causa del mancato successo dell'opera vichiana «allo spirito del secolo», così come aveva lamentato lo stesso Vico. In realtà, all'epoca in cui il filosofo scrisse la propria opera lo «spirito del secolo» cominciava a manifestare alcuni elementi di crisi per Garin, ad esempio, più che una voce dissonante Vico partecipa a quella schiera di filosofi i quali hanno assunto verso la cultura cartesiana un atteggiamento critico. È vero che l'opera non incontrò le fortune critiche che lo stesso napoletano aveva sperato ma è anche vero che l'opera fu apprezzata non solo a Napoli ma anche a Venezia e in Francia. La stessa stroncatura subita ad opera dei redattori degli «Acta eruditorum» di Lipsia sta lì a dimostrare che l'oscurità manifestata verso il filosofo aveva origini nell'ambiente anticurialista della sua Napoli.

Dopo aver ribadito come questa consapevolezza di Vico trovasse espressione fin nello stesso titolo dell'opera, aspirazione tra l'altro comune ad altri filosofi e pensatori politici, da Machiavelli allo Hobbes, Calabrò accenna

alle difficoltà incontrare dagli studiosi novecenteschi nel definire il capolavoro vichiano: egli enumera ben sette modi di intendere la *Scienza nuova* a seconda degli aspetti via via considerati. Ma per lo studioso la «scoperta più importante, quella da cui scaturiscono tutte le altre, è la comprensione dell'uomo ai primordi della condizione sociale» (p. 181): a suo dire, Vico avrebbe elaborato una tesi che verrebbe ad essere una via di mezzo tra due diverse, opposte teorie: una che pone l'origine della civiltà in uno «stato di innocenza edenica»; l'altra in una «informe lotta di istinti primordiali» (ivi). Dalla lettura di queste pagine si ha l'impressione che, pur accennandovi a proposito della lingua dei primi uomini, Calabrò non attribuisca molta importanza agli elementi che avvicinano Vico ad Hobbes, tanto numerosi da far parlare, ad esempio, Raffaello Franchini di un Hobbes «quinto autore» di Vico [«Criterio» VI (1988), 4, pp. 241-57]. Pur non condividendo questa tesi, è indubbio tuttavia che proprio sul tema delle origini della umanità esiste una forte convergenza tra Hobbes e Vico, già sottolineata da Nicolini e successivamente da altri studiosi del napoletano, tra i quali, Eugenio Garin, Ferruccio Focher ed altri.

Giustamente Calabrò attribuisce grande importanza all'idea di «universale fantastico» come «principio di una forma dello spirito che era, certamente, povera d'intelligenza logica, ma appunto perciò tanto più ricca di sensibile capacità emotiva, di energia attiva, di fantasia creatrice» (ivi). Ed è proprio a quest'aspetto creativo della dottrina di Vico che egli riconduce tutte le altre idee del napoletano «sulla lingua, la poesia, il diritto, la dottrina politica, l'economia».

Ma l'originalità di Vico non va circoscritta alla scoperta della «forma dello spirito umano alle origini della civiltà» (p. 184): essa investe anche quella che lo stesso filosofo chiamò «nuova arte critica», cioè il metodo. In altre parole, per Calabrò «la tesi fondamentale di Vico, quella che spiega e giustifica tutta la sua opera, e ne rappresenta la vera originalità, è che la stessa conoscenza storica ha una storia che dev'essere rintracciata e descritta, per cui la *Scienza nuova* non è soltanto la ricerca della «comune natura delle nazioni»; dei comuni principi d'umanità di tutte le nazioni, ma anche e soprattutto la ricerca delle origini e degli sviluppi degli aspetti fondamentali della scienza stessa». Questa «specie di storicizzazione della stessa ricerca storica e antiquaria - aggiunge Calabrò - appare la

caratteristica fondamentale dell'opera vichiana in quanto ne spiega la procedura dominante, che è sempre alla ricerca di prove storiche delle dottrine che presenta, prove che desume dai documenti e dalle testimonianze più disparate e lontane l'una dall'altra». Ma è proprio «in tale procedimento (che) hanno la loro origine gli aspetti meno positivi dell'opera di Vico»: l'erudizione «sovvrabbondante e disordinata, gli accostamenti arbitrari, le conduzioni e gli errori di interpretazione» (pp. 185-186), elementi che non facilitano la comprensione dell'opera.

[F.R.]

4. BADALONI Nicola, *Una polemica tra storici della filosofia*, in «Rivista di filosofia» LXXXVIII (1997) 2, pp. 281-314.

È la replica, elegante e di ampio profilo teorico, alle critiche di Paolo Rossi (in *Devotio vichiana* del 1995) che l'A. sviluppa, dichiarandosi preliminarmente disposto ad accogliere la definizione di «devoto» interprete di Vico attribuitagli, non senza rivendicare la qualifica di «politeista» (in quanto «devoto» anche di Bruno e Campanella, Hegel e Feuerbach, Marx, Labriola e Gramsci, pp. 288-289). Subito dopo, ritornando sulla sua nota tesi della «vicinanza intellettuale» di Vico a Galilei, ne chiarisce e conferma il senso a proposito della definizione di *facultas*, emergente nel paragrafo primo del cap. VII del *De antiquissima* (con particolare riferimento al confronto critico con Malebranche, pp. 290-291) e anche della teorizzata «conversione» del vero e del fatto, annunciata nel *De ratione* e sviluppata fino alla *Scienza nuova* del 1744 (§ 349). Qui è la «prava della continuità degli interessi filosofici di Vico, ma anche come una teoria, in base alla quale la conoscenza della natura si fonda sulla proiezione in questa di quella facoltà, che ci permette di riconoscere nella nostra mente umana la fonte della geometria e della matematica. Ora, (...) da tutte le affinità che abbiamo trovato, si può sensatamente concludere che il titolo vichiano, *Scienza nuova*, voglia intenzionalmente richiamarsi alla sopra ricordata opera di Galilei [*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, che è del 1638] e, quindi, che quest'ultimo sia per Vico ben più che uno dei suoi quattro autori, ma addirittura un punto ideale di riferimento di tutta la sua produzione, anche dell'età matura» (pp. 298-299). Così, la replica a Rossi può mostrare la ne-

cessità di stabilire «le dovute limitazioni anche al concetto di 'arcaico' che non può divenire un *passé-partout*, atto ad aprire tutte le porte all'interprete di Vico» (p. 299). E, da questo punto di vista, non condividendo l'interpretazione «estensiva» della Degruà CVI (pp. 299 sgg.), Badaloni sviluppa autonome riflessioni sull'«incontro tra sincronia e diacronia», provando che «a Vico occorrono, oltre il riferimento, che Rossi chiama estensivo, anche le determinatezze ritmate nelle epoche, che costituiscono il divenire storico. Il solo carattere estensivo sarebbe del tutto insufficiente a spiegare la specificità degli 'oggetti', che, nella loro uguale successione, si presentano nella scienza vichiana della storia» (pp. 301-302). Di qui il riesame del rapporto tra storia pre-diluviana e post-diluviana e il chiarimento di alcune delicate questioni circa la differenza tra esseri che si esprimono «con lingue quasi mute e 'bestioni' completamente muti» (differenza collegata a quella tra *vis naturale prius e posterius*) e i rapporti di Vico con la «tradizione cattolica» che conoscerà significativa fortuna nell'opera di Lorenzo Bonarini Benaduci (pp. 286, 310-311).

La densa replica badaloniana si chiude riformulando i noti giudizi sulla definizione della filosofia vichiana «senza natura» di Pietro Piovani, ripresa da Rossi (pp. 313-314; ma cfr. anche le recensioni di Piovani all'edizione sansoniana delle *Opere filosofiche e giuridiche* curate da Badaloni nel 1971 e 1974: in questo «Bollettino» II, 1972, pp. 89-92 e V, 1975, pp. 157-160), non senza intervenire su uno dei temi che regge la polemica su Vico arcaico o moderno (al di là delle pur rilevanti questioni di filosofia e filologia): la definizione del marxismo «nella cultura italiana del secondo dopoguerra» come scienza opposta a quella del marxismo come filosofia, punto di arrivo di una lunga tradizione nazionale (Vico-Spaventa-Labriola-Croce-Gramsci). Una genealogia dalla quale Badaloni dichiara di aver preso criticamente le distanze anche in quanto «devoto» di Gramsci, assunto nelle argomentazioni di Rossi «del tutto fuori luogo» a «precursore di una polemica contro i 'devoti' di Vico» (pp. 312, 313).

[F.L.]

5. BALINT Somlió, *Vico nella tradizione ermetica, ovvero la lode della limitatezza*, in *Vico e Gentile*, a cura J. Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 127-133.

La «finzione» gnoseologica della matema-

tica proposta da Vico nel *De antiquissima* sopravvive, a parere dell'A., nelle opere vichiane più tarde, pur nel panorama completamente mutato, a garantire ancora, in modo nuovo, il superamento dei limiti umani.

6. BELARDI Walter, *The gnosological and diacronic Aspects of Language and the Limitedness of G. B. Vico's Theory*, in *Historical, Indo-European, and Lexicographical Studies*, a cura di H.H. Hock, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 1997, pp. 253-260.

L'A., convinto sostenitore dell'uguale importanza degli aspetti statici e dinamici del linguaggio, affronta la teoria linguistica di Vico nella sua evoluzione a partire dal *De antiquissima* dove le parole sono i simboli delle idee così come quest'ultima lo sono delle cose, con la conseguente esaltazione della funzione conoscitiva delle etimologie filosofiche. Una posizione superata nel *Diritto universale* con il riconoscimento del potere inventivo del linguaggio e cognitivo della memoria. A partire dalla *Scienza nuova*, infine, l'A. vede emergere una concezione largamente ispirata dalla funzione nominativa assegnata al «linguaggio muto», incapace di esprimere azione attraverso i verbi. L'analisi testuale dell'A. porta a concludere che «the 'language' explored by Vico is an eminently static form of language, made up only of lexical values» (p. 259).

[R.M.]

7. BENEDETTI Gustavo, *Diritto e educazione in Giambattista Vico*, Roma, Anicia, 1995, pp. 237.

In quattordici brevi capitoli l'A. rintraccia, percorrendo l'opera vichiana, le tappe fondative di un'autentica «pedagogia del diritto». Dalle *Orazioni inaugurali* e dal *De ratione*, attraverso il *Diritto universale* - cui è naturalmente dedicato uno spazio particolare - fino alla *Scienza nuova*, l'analisi, puntuale ed articolata, mira ad evidenziare la «radicale funzione educativa» (p. 127) assunta dal diritto, che si fa dunque luogo di realizzazione storica di tutto ciò che è propriamente umano.

Questa visione globale del diritto, che non trascura mai il riferimento etico ed ontologico, va recuperata - conclude l'A. - all'interno dell'odierna ricerca della direzione per una «prassi pedagogica» (p. 227).

[M.R.]

8. BERLIN Isaiah, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, a cura di A. Verri, Roma, Armando, 1996, pp. 192.

Preceduta da una introduzione del compianto Antonio Verri, il volume ripropone la parte vichiana del noto saggio di Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* del 1976 e ampiamente discusso in questo «Bollettino» (la recensione di E. Nuzzo nel vol. VII, 1977, pp. 193-198).

Per questo, data la notorietà e l'autorità con la quale sono state già discusse le tesi del filosofo inglese, è forse opportuno qui soffermarsi sull'introduzione di Verri il quale, dopo aver ricordato l'ampia diffusione degli studi vichiani nel mondo, mette in luce l'importanza della riflessione di Berlin che ha conosciuto il filosofo napoletano attraverso la mediazione di Collingwood e di Croce. Berlin si è richiamato spesso nei suoi lavori a Vico e a Machiavelli e, secondo Verri, a partire dalla monografia su Marx del 1939 fino al più recente *Il legno storto dell'umanità*, è possibile individuare tre direttive del suo itinerario intellettuale che si intrecciano con le tre identità della sua formazione personale, vale a dire quella russa, quella ebrea e quella inglese. Lo stesso pensatore russo-tedesco attribuiva alla prima l'interesse per le idee, alla seconda il suo bisogno di appartenenza e alla terza l'atteggiamento liberale. Questa «mescolanza di serietà morale russa, di erudizione ebraica e precisione analitica inglese» hanno permesso la composizione di un tipo di opera che è rimasta unica nel panorama culturale anglosassone.

Sulla base di questo presupposto Verri sostiene che l'interesse berliniano per Vico si colloca «in una visione generale in cui confluiscono ispirazioni e orientamento di provenienza diversa, che non rimangono giustapposti ma che nel loro insieme rappresentano un tutto unitario e coerente». La conoscenza di Vico, insieme a quella di Herder e di Machiavelli, gli consentono di sfuggire al relativismo e allo scetticismo, nonché di liberarsi dalle astratte formulazioni teoriche «per giungere gradualmente alla comprensione dei fatti umani e della storia, visti nella loro particolarità e concretezza, nella loro storicità» (p. 10). Grazie alle meditazioni di quei filosofi, Berlin trova la soluzione del problema della conciliazione dell'uno e dei molti, dell'unica verità con le diverse e molteplici verità, e soprattutto, evitando il rischio del relativismo, rifiuta ogni

impostazione metafisica e assolutistica opponendo «l'esperienza del corso storico, che offre una pluralità di visioni del mondo, di verità l'una dall'altra differenti, incompatibili fra di loro e contemporaneamente di ordinamenti politici che proprio quando pretendono di offrire il definitivo superamento dei conflitti, (...) tutto realizzano meno che il promesso disegno della pace conclusiva, del definitivo trionfo della giustizia e della libertà» (p. 12).

Dopo aver chiarito il ruolo centrale svolto da Kant nella prospettiva berliniana, Verri sottolinea i temi essenziali della riflessione del filosofo di Riga, vale a dire «pluralismo di valori, storicità della natura umana, in opposizione a relativismo e monismo; illuminismo e controilluminismo, difesa delle libertà individuali contro la tendenza all'uniformismo totalizzante; Vico ed Herder» (p. 13). Il tema della libertà, che costituisce il nucleo fondamentale della sua opera, è sotteso proprio a queste questioni, in quanto attraverso esso Berlin giunge ad affermare la pluralità dei valori e la sua avversione al monismo. Attraverso la riproposizione della distinzione tra libertà negativa e libertà positiva, corrispondente alla differenziazione tra moderni e antichi (laddove alla prima appartiene l'esigenza di autonomia e indipendenza di fronte all'autorità politica e allo Stato, mentre alla seconda «l'atteggiamento di chi vede il compimento e la realizzazione di sé nella comunità, nella polis») (p. 14) che può essere sintetizzata nella formulazione «libertà da» e «libertà di», e dopo aver sottolineato l'adesione berliniana alla libertà negativa del liberalismo, Verri ritorna al Vico di Berlin il quale «si alimenta naturalmente delle molteplici esperienze dell'autore e non può non risentire, nella ricostruzione che egli fa, del suo stesso spirito» (p. 15). Questa interpretazione si fonda essenzialmente «sull'antonomia d'illuminismo e storicismo, di monismo e pluralismo, di valori storici collegati nel tempo e di verità immutabili ed eterne», e nel filosofo napoletano Berlin individua l'oppositore del razionalismo illuministico al quale contrappone «la conoscenza dei fatti storici, la sintesi concreta di particolare e universale, secondo il nuovo criterio di verità in antitesi a quello di Cartesio» (p. 15). Dando scarso valore alla concezione ciclica della storia, Berlin privilegia soprattutto il significato che assumono le varie fasi (senso, fantasia e ragione) nella storia umana, in quanto solo in questo modo Vico riesce a superare la

considerazione astratta dei fatti storici. «Berlin ha appreso da Vico la possibilità di comprendere il passato mediante uno sforzo dell'immaginazione, che consente alla mente umana di tuffarsi in esso, di comprenderne le ragioni» (p. 16). Da ciò emerge la concezione della *Scienza nuova* come concentrato di tante scienze, in primo luogo quella della storia, dalla quale deriva la dicotomia dikheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito.

Inoltre Verri si sofferma sul retroterra culturale vichiano indagato da Berlin, per il quale i pensatori napoletani di quell'epoca «possono solo aver percorso le tante filosofie della natura, ma non certo le dottrine fondamentali della *Scienza nuova*» (p. 16).

In definitiva, Berlin riesce a mettere in rilievo tutti gli aspetti del pensiero vichiano soffermandosi soprattutto sul senso storicistico, con un'inclinazione relativistica, di quella prospettiva. Tale posizione, nota ancora Verri, differenzia l'interpretazione berliniana da quella di Arnaldo Momigliano, e ne sottolinea l'influenza crociana, anche se sottraendola all'ipoteca hegeliana, in quanto mette in luce un Vico in anticipo sui suoi tempi.

[M.M.]

9. BIASUTTI Franco, *Tra etica e diritto Vico interprete di Spinoza*, in «Annali di Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata» XXII (1994), pp. 57-88.

Composito e organicamente variegato, il lavoro si interroga su uno di quei temi centrali e spesso trascurati della letteratura su Vico, vale a dire la presenza della fonte Spinoza e il confronto con i testi dell'olandese da parte del filosofo napoletano. L'acuto interesse dell'A. nei confronti dei nuclei etico-politici del pensiero spinoziano lo spinge subito a cercare una chiave di lettura che correttamente privilegi l'interpretazione di un Vico preoccupato di cercare il nesso forte in grado di collegare l'assetto metafisico di Spinoza con l'etica e la politica. Quel che si vuole suggerire è che «problematiche a sfondo etico ed etico-politico formano probabilmente l'orizzonte più adeguato a partire dal quale esplorare il rapporto tra Vico e Spinoza» (p. 80). Prima di ogni considerazione teorica, Biasutti presenta al lettore un'ampia e articolata rassegna dell'impegno della letteratura critica sul problema Vico-Spinoza, partendo e indugiando sui saggi gentiliani per individuare gli obiettivi teorici e passando anali-

ticamente per Corsano, Amerio e la prospettiva cattolica; quel che ne consegue offre un panorama compatto e denso, utile ad affrontare preliminarmente la prospettiva ermeneutica. Prospettiva che si concentra essenzialmente sull'interpretazione dell'antispinozismo vichiano come intimamente legato alla concezione del diritto naturale e alla critica della stessa metodologia delle scienze morali. Spinoza è per Vico facile bersaglio polemico, collegato a una linea genealogica che risale a Zenone e agli stoici - su un versante diverso da quello di Machiavelli e Hobbes, puri seguaci di Epicuro, come lo sarà in un secondo momento anche Locke -, perché avvolto nelle tenebre di una metafisica falsa, vale a dire una metafisica che non si avvede dell'indagine sul mondo delle nazioni, lasciandosi confinata sull'oggetto del mondo naturale. L'utilizzo spinoziano della spiegazione per *utilitas* accompagna costantemente il giudizio vichiano sulla triade di eretici, ma nella *Scienza nuova*, nel distinguere la linea di provenienza del pensiero spinoziano, Vico allontana l'olandese da un rigido e compatto materialismo che inevitabilmente sposta l'orizzonte dalla predominanza dell'*utilitas* a quella della *necessitas*. L'accostamento con gli Stoici è indice del fatto che il Vico della *Scienza nuova* non pensa più al pensiero spinoziano come ad una sorta di compatto materialismo, quanto piuttosto ad una forma di panteismo che, riprendendo un tema già presente nelle *Notae*, viene interpretato nel senso del deismo, in base ad una equivalenza chiaramente enunciata in un passo della *Scienza nuova* del 1730» (p. 85).

[M.S.]

10. BORRELLI ANTONIO, *D'Andrea atomista. L'Apologia e altri inediti nella polemica filosofica della Napoli di fine Seicento*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 176.

L'edizione curata da Borrelli dell'*Apologia in difesa degli atomisti* del d'Andrea, redatta intorno al 1685 e rimasta sino ad oggi inedita, offre non pochi spunti di riflessione su di un aspetto di certo non secondario del pensiero del giurista napoletano, e cioè, l'adesione alla dottrina dei moderni con particolare riferimento all'atomismo nei suoi rapporti con il più generale movimento di rinnovamento della cultura napoletana. I *Dubbi*, le *Riflessioni* e le *Lezioni*, consentono, inoltre, un contatto diretto con la dimensione critica e didattica del pensiero del d'Andrea,

che in tali scritture si mostra meno incline a sottigliezze polemiche. Dialogo a tre voci, tra atomisti e antiatomisti, i *Dubbi*, formulati in sedici quesiti intorno ad uno scritto antiatomistico, vengono sottoposti ad un religioso e infine alle *Riflessioni* di un atomista. Le *Lezioni*, dove storia e scienza, strettamente connesse sul piano metodologico e pedagogico, sono argomento per un breve corso di studi per il giovane principe invitato a seguire i sensi e la ragione più che gli insegnamenti impartiti nelle scuole, furono redatte, secondo il Borrelli, durante il soggiorno a Torriglia del 1673-75.

Appropriata risulta la scelta dell'A. di ripercorrere la storia interna dei manoscritti dandreiiani alla luce della specificità assunta dal dibattito napoletano sull'atomismo caratterizzato da forti valenze ideologiche più che da vera rilevanza scientifica. Infatti, di fronte ai continui attacchi di irreligiosità mossi alla filosofia moderna, gli eredi della tradizione investigante mettono a punto una strategia difensiva tesa a neutralizzare la campagna di discredito orchestrata dalla chiesa di Roma e dai Gesuiti e culminata nelle note vicende repressive del decennio 1688-1697 con il cosiddetto 'processo agli atei'. La lettura dell'*Apologia* ci sembra particolarmente utile per quanti intendano accertare nel suo sviluppo storico la natura e il senso del ricorso al tema della «sapienza italica» all'interno della cultura napoletana da Cornelio a Vico.

Per avvalorare la tesi della conciliabilità di atomismo e cristianesimo il d'Andrea ricorre al suo bagaglio di conoscenze storiche, filosofiche e scientifiche con l'intento di minimizzare le differenze scientifiche tra i 'moderni filosofi', le cui dottrine vengono comunque ricondotte ad una comune matrice atomistica, considerata vera e propria *philosophia perennis*. Concetto che il d'Andrea esprime lapidariamente: «e quindi se a noi sarà lecito dire quel che ne crediamo, stimiamo che questa dottrina non debba attribuirsi a nessun de' filosofi de' quali habbiamo notizia, ma ch'ella fusse nata sin dal principio del mondo e che gli huomini cominciarono a filosofare» (p. 82). Come per molti dei *novatores* napoletani anche per d'Andrea l'indicare, non senza ambiguità, nell'antichissima sapienza italica il fondamento filosofico-storico dell'atomismo moderno, significa contrapporre una nuova tradizione alla *tradizione*. Al di sotto di questa scelta si avverte l'esigenza non meno importante di liberare il neoplatonismo rinascimentale dal-

l'ipotesi ermetica, riconducendo il *Tuneo* al matematico pitagorico, attraverso l'interpretazione letteraria-antiquaria dei testi classici. D'Andrea non rinuncia, quindi, all'eredità sensistica investigante che aveva a suo tempo indicato la strada di una ricerca scientifica alternativa al naturalismo magico rinascimentale, senza per questo irrigidirsi entro le maglie di un dogmatico meccanicismo, e non è un caso che, nonostante il richiamo al comune patrimonio culturale con il naturalismo antico e moderno, nell'*Apologia* nessun posto trovano cabala, alchimia, magia, astrologia.

[R.M.]

11. CAPORALI Riccardo, *Vico: la «decadenza» e lo «Stato»*, in «Filosofia politica» IX (1995) 1, pp. 27-39.

Il contributo appare nella sezione del periodico intitolata «materiali per un lessico politico europeo» che raccoglie interventi dedicati alla «decadenza» in Platone (da G. Giorgini) e Machiavelli (S. Zeppi), in Gibbon (da D. Panizza) e Nietzsche (da F. Volpi). Le pagine di Caporali su Vico poggiano sulla preliminare, opportuna considerazione che nella vasta letteratura contemporanea il tema esaminato è spesso inscritto nell'orizzonte problematico contrassegnato dal più fortunato e attraente concetto di *ricorso*: «La decadenza, tuttavia, non è il ricorso. Essa, anzi, lo anticipa nitidamente nel processo di costruzione della filosofia (della grande filosofia) vichiana, se è vero - com'è vero - che il termine ha già un suo luogo e un suo senso nella prima edizione della *Scienza nuova* del 1725, mentre una compiuta trattazione del 'risurgere che fanno le nazioni' s'introduce solo a partire dalla seconda e penultima versione dell'opera (quella del '30). La definitiva sistemazione del ricorso, del resto, non si sovrappone alla decadenza, né la sottrae al contesto-sequenza nel quale essa fin dall'inizio compare» (pp. 27-28). Impostata così la sua riflessione, l'A. si preoccupa di mostrare l'originalità dell'argomentazione vichiana che, pur vincolando lo stato di ogni nazione alla sua origine e fine, non ne appiattisce la fisionomia con l'immediata identificazione in uno dei due momenti. E, tuttavia, questa teorica equidistanza non esclude in Vico che la relazione tra lo «stato» e il «progresso» risulti diversa dal nesso che unisce il *fine* del corso storico alla sua *fine* e che salva il pensiero vichiano dalla «ricaduta

nell'organicismo naturalistico provvidenzialistico tradizionale (di stampo polibiano), presentandosi come l'elemento decisivo e risolutivo del peculiare carattere 'moderno' di un intero impianto teorico» (p. 28). E alla «modernità» della riflessione sul divenire delle nazioni, Caporali si richiama analizzando, in equilibrata sintesi, i noti momenti del corso storico vichiano, dall'«età degli dei» a quella dell'«umanità dispiegata» (pp. 32 sgg.), quale compimento del ciclo e individuazione delle sue «forme» politiche. Momenti più dettagliatamente analizzati e commentati dall'A. nella monografia del 1992 su *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico* (Bologna, il Mulino; cfr. la mia recensione in questo «Bollettino» XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 286-289) e nella relazione al Convegno napoletano del 1994 su «Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro». E le conclusioni del 1994 (si veda la segnalazione della p. 38 in *Vico la «moltitudine» e il «moderno»*, del 1995, in questo «Bollettino», *infra*) sono riproposte nella pagina finale del saggio esaminato, piegate, naturalmente, al nuovo oggetto di studio, la «decadenza», e al relativo contesto storico-teorico, per ribadire l'«inquieta modernità» di Vico, «di qua dai vincoli deterministici del naturalismo (o del tradizionale provvidenzialismo personalistico)» (p. 39).

[F.L.]

12. CAPORALI Riccardo, *Vico: la «moltitudine» e il «moderno»*, in «Criterio» XIII (1995) 1-2, pp. 16-38.

È il testo della relazione al Convegno di studi su «Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro», organizzato dall'Istituto «Suor Orsola Benincasa» di Napoli nel dicembre del 1994.

L'interessante lettura di Caporali poggia sulla dichiarata ipotesi di partenza che tutta la *Scienza nuova* si costruisca intorno all'inevitabile superamento del dominante interesse per l'*antico* (per il *primitivo* e l'*eroico*). Lo testimoniano le «corpose e sia pur problematiche presenze concettuali» rappresentate dai lessemi di «modernità» e «moltitudine» (p. 17). Quest'ultima attraversa tutta la *Scienza nuova* ed è opportunamente indagata dall'A. in relazione ai concetti vichiani di *nazione* e di *imperium* (*ivi*). Partendo dall'esame dell'«età divina delle famiglie» (pp. 21 sgg.), l'acuta ed efficace sintesi privilegia alcuni nuclei tematici dell'opera vichiana, in grado di soddisfare gli obiettivi teorici della

proposta interpretativa: l'*auctoritas* dei padri che accresce la potenza della *moltitudine* nel momento stesso in cui la comprime (p. 25); la lotta per la piena proprietà della terra (pp. 25-26); l'ascesa e la crisi della *repubblica libera*, o *popolare* (pp. 28 sgg.); l'*origine delle monarchie* dopo lunghe guerre civili che hanno depotenziato la *vis pubblica* della *moltitudine* (pp. 34 sgg.). In tali selezionati contesti argomentativi, *moltitudine* e *moderno* si rivelano importanti occasioni di riflessione su aspetti non secondari del pensiero di Vico che Caporali efficacemente sottolinea nella convincente conclusione del suo intervento: «(...) una teleologia forte, che spinge palesemente verso i momenti alti del ciclo, verso l'umanità dispiegata» quale *compimento* dell'«inumanissima umanità»: una nitida percezione delle sue forme politiche alternative (tra Stato *repubblicano* e neutralizzazione del conflitto); l'indugio sui momenti bassi del corso, a delineare la crisi come un orizzonte aperto, inscritto nella peculiarità epocale del moderno, allorché il fondamento teologico cede alla potentissima ma inquieta mobilità della «funzione», della «relazione» produttiva; e soprattutto: la *moltitudine* (la «plebe dei popoli») come soggetto-oggetto decisivo di tale cambiamento. Superiorità, apicalità del moderno e, insieme, avvertimento, monito del rischio costitutivo. L'«inquieta modernità» di Vico, allora, sta forse tutta nell'acuta, sensibilissima percezione dell'*inquietudine* come straordinaria potenza connotativa di un'epoca e di una civiltà» (p. 38).

[F.L.]

13. CAPORALI Riccardo, *Vico: quale modernità?*, in «Rivista di filosofia» LXXXVII (1996) 2, pp. 357-377.

È la risposta alle riserve espresse da Paolo Rossi (in *Devozioni vichiane* del 1995; cfr. qui, *infra*) sulle tesi dell'A., confluite nel saggio sul Vico di Badaloni (in questo «Bollettino» XII-XIII, 1982-1983, pp. 151-197) e nella monografia vichiana del 1992 (*Heroes gentium*, Bologna, il Mulino; cfr. la mia recensione in questo «Bollettino» XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 286-289). A Rossi, convinto della sua «piena adesione» alla lettura di Badaloni, l'A. replica, sostenendo l'estraneità della sua riflessione alla questione dell'«aggiornamento o meno delle «letture» vichiane» o al problema del «livello delle conoscenze scientifiche del filosofo napoletano. «Modernità» e «moderno» sono qui usati in un am-

bito filosofico-politico, un ambito non meno costitutivo della modernità di quello fisico-matematico» (p. 366). A conferma di tale precisazione, Caporali ripropone i nuclei tematici centrali nel volume del 1992, mostrando l'importanza delle tesi, troppo spesso trascurate dalla letteratura critica, confluente nel *De rebus*, con riferimento ai concetti di «politica» e «sapienza» che contribuiscono a infrangere la complessa impostazione tardoumanistica e a far emergere motivi di chiara matrice machiavelliana: «Dalle tranquillizzanti armonie tardoumanistiche delle prime opere alle fidenti escatologie metafisico-giuridiche del *Diritto universale* alla «teologia civile» della *Scienza nuova*: a me pare che Vico debba inserirsi all'interno di quel processo di secolarizzazione della politica che nasce sulle ceneri di ogni fondamento teologico esterno dei rapporti di potere e che trova nei meccanismi dello Stato moderno il suo momento culminante. (...) Concetti e linguaggi arretrati (la 'provvidenza', il 'ricorso') si rivelano allora come geniali strumenti critici dell'ideologia del moderno, del modo in cui la modernità politica si racconta» (pp. 369-370). Coerente con tali affermazioni, l'A. giudica credibile e difendibile la nota tesi di Rossi circa l'immagine di una «straordinaria mescolanza» in Vico di «temi arcaici» e di «rivoluzionarie verità» (p. 371), purché la proposta interpretativa non si esaurisca sul solo versante dell'«arretratezza». Tale atteggiamento rischia, infatti, di eludere l'intreccio effettivo con i temi della «modernità», facendo velo su «quei punti in cui proprio dagli elementi di 'ricordo' si fa largo il grande filosofo (e) dalle scelte 'retrive' prende quota il pensiero geniale e innovativo» (p. 372). Il ragionamento di Caporali poggia sulla celebre questione dei rapporti tra storia sacra e storia profana nella *Scienza nuova* (già al centro di un precedente e noto intervento dell'A.: cfr. *Modernità di G.B. Vico*, in «Il Centauro», 1986, 16, pp. 49-65; cfr. la mia segnalazione in questo «Bollettino» XVII-XVIII, 1987-1988, p. 349). In proposito, l'incontro di «arcaico» e «moderno» appare meno occasionale e casuale di ciò che emerge dalla lettura di Rossi. Se, infatti, la separazione delle due storie colloca il filosofo napoletano nella tradizione, il «modo specifico in cui egli utilizza quella separazione lo rende 'grande filosofo', non solo per l'indagine sul primitivo (...), ma anche per quella non meno penetrante, sull'umanità dispiegata. Questo è secondo me il punto dirimente: al culmine del

corso delle nazioni Vico non ripropone la storia sacra ma i caratteri fondamentali di un'epoca nuova» (pp. 373-374). Pur rispondendo alle diverse esigenze di preoccupata ortodossia, di opera prudenziale e di autocensura, la soluzione di Vico non prelude, secondo Caporali, a soluzioni antimoderne. Resta, perciò, «fuori misura» il tentativo (prospettato da Rossi) di fare della storia sacra «una sorta di metro» di quella profana, giacché la «perpetua umanità» della storia sacra assomiglia al tempo dispiegato delle nazioni non più di quanto l'impero romano assomigli allo Stato moderno» (pp. 375-376). Il convincimento conclusivo — espresso in un'ironica nota finale — è che la polemica sulla «modernità» di Vico sia stata assunta a pretesto di una querelle datata e ormai «obsoleta», estranea al «moderno» Caporali: quella interna alla cultura italiana degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento che ha posto il confronto tra il marxismo come filosofia, punto d'arrivo di una lunga tradizione teorica nazionale (da Vico a Gramsci) e il marxismo come scienza, «galileismo morale» (p. 377).

[FL]

14. CASINI Paolo, *L'iniziazione pitagorica di Vico*, in «Rivista di Storia della Filosofia» LI (1996) 4, pp. 865-888.

Alle frequentazioni con il Doria e il D'Aulizio l'A. fa risalire l'iniziazione di Vico al neoplatonismo cinquecentesco ispiratore del mito dell'antichissima sapienza italica. Intellettuali tra di loro diversi per formazione ed interessi, i tre sono però accomunati dalla volontà di opporsi «al nuovo corso della filosofia corpuscolare e della fisica sperimentale, invocando un ritorno alla concezione animistica e platonizzante della natura» (p. 866).

L'A. non è, però, interessato all'indagine storiografica dei rapporti di Vico con il Doria e il D'Aulizio, chiamati in causa esclusivamente per avvalorare la tesi di un «vizio» d'origine nella formazione filosofica del pensatore napoletano. Ci offre, invece, una sintetica rassegna dell'esegesi ermetizzante del *Cratilo* e ritrova l'eco della tradizione teosofica platonica-cabbalistica nel metodo etimologico del *De antiquissima*. Questa opera, a suo avviso, è condizionata dai *topoi* correnti della mentalità magico-ermetica, che «recano ben visibile l'impronta del sincretismo ermetico, pitagorico, platonizzante, cabbalistico di Ficino, Pico, Reuchlin, Agrippa, Zoroastro, Bruno, che superata la critica distruttiva di

Casubon e di altri, sopravvisse in Fludd, nei platonici di Cambridge e oltre» (p. 868), Vico compreso. Anche se l'A. non manca di sottolineare come Vico non intenda recuperare integralmente l'ermetismo e la Kabbalah cristiana, insinua, però, il sospetto che queste suggestioni siano state prudentemente tacite per conformismo con l'ormai prevalente rifiuto dell'ermetismo da parte della cultura cattolica. In questo contesto la metafisica vichiana altro non sarebbe che una rielaborazione di temi obsoleti con la teoria dei punti metafisici a «fungere da supporto a una filosofia animistica della natura, alternativa sia alla vecchia scolastica aristotelica, sia alla nuova filosofia corpuscolare di Descartes e Gassendi» (p. 873). In questa prospettiva anche la difesa vichiana della geometria sintetica degli antichi si inserirebbe, secondo l'A., nel contesto della pseudo-scienza aritmo-geometrica e numerologica della cultura neopitagorica rinascimentale, ispirata al commento neoplatonico di Proclo al I libro di Euclide, alla quale l'A. contrappone la fisica matematica di Galileo e Newton e la concezione convenzionalistica delle matematiche.

L'A. passa quindi ad esaminare la «favola cosmogonica» vichiana, che ritiene, sulla scia del Corsano, «ispirata almeno in parte alla dottrina aritmo-logico-pitagorico-cabbalistica di Fludd» (p. 873), allo scopo di accostare Vico all'esponente di punta di quell'ermetismo reazionario seicentesco condannato senz'appello dalla cultura scientifica del tempo.

Le pagine dedicate a Vico e gli etruschi (pp. 877-880) completano il discorso sul versante «filologico» e sono finalizzate a dimostrare l'estraneità del filosofo al *revival* settecentesco sulle origini degli etruschi. L'A. recupera quanto argomentato dal Mornigliano (1966) a proposito della scarsa conoscenza di Vico della nuova critica storica causata dalla indifferenza di Vico verso i sussidi epigrafici, numismatici ed archeologici messi a punto dall'antiquaria della seconda metà del Seicento, che l'A., sacrificando il laico approccio del Mornigliano, considera appannaggio esclusivo del razionalismo protestante.

[R.M.]

15. CASTELLANI Cecilia, *Metafisica della mente e verum-factum. Un confronto di Vico con Cartesio, in Vico e Gentile*, a cura J. Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 75-85.

In un saggio sostanzialmente narrativo,

privo di apparato di note (salvo un'unica che giustifica la scelta come un rimando al volume pubblicato nel 1995), l'A. illustra il mondo concettuale di Vico sulla falsariga della questione del rapporto o meglio dell'opposizione tra storicità e storicismo quale tensione distintiva della filosofia vichiana. Alla ricerca della risposta alla domanda se in Vico «accade poi, davvero, che l'affermazione della storia, non dia luogo a uno scoppio in una logica che della storia ha perso ogni traccia, rivelandosi come una struttura presupposta di identità» (p. 77), la storicità si configura come l'aspetto progressivo, non più precisamente definito se non nel suo consentire a Vico «straordinarie intuizioni», della quale lo storicismo (di cui si può qui solo immaginare il riferimento a una tradizione storiografico-filosofica della critica vichiana) sarebbe l'aspetto inficiante. Dunque quello di Vico è «un pensiero di confine, sempre teso tra storicismo e strutturalismo (...)» (p. 80). Il saggio si conclude con un breve confronto tra Vico e Cartesio.

[S.C.]

16. CERRI Giovanni, *Wolf e Vico: un rapporto problematico*, in *Friedrich August Wolf e la scienza dell'antichità*, a cura di S. Cerasuolo, Napoli, 1997, pp. 99-118.

È noto che Friedrich August Wolf pubblicò nel 1807 il saggio *Giambattista Vico über den Homer*, nel quale riconobbe l'affinità tra la propria teoria omerica e le tesi vichiane; l'A. sostiene che Wolf abbia in realtà conosciuto tali tesi prima dei *Prolegomena ad Homerum* del 1795, e che esse abbiano potuto influenzare l'elaborazione stessa della sua teoria. Nella vasta letteratura che indaga la ricezione «indiretta» di Vico in Germania, la posizione dell'A. è resa interessante dal metodo che egli adotta, un'analisi strettamente filologica, incentrata su alcune espressioni latine utilizzate da Wolf nel testo del 1795 e che a suo avviso sarebbero peculiari all'uso linguistico vichiano, e dunque ne presupporrebbero necessariamente la conoscenza. Una simile ipotesi resta però fondata sull'assunto alquanto «diletto-logico» che Wolf intendesse volontariamente disconoscere l'apporto vichiano per assicurarsi l'aura dell'originalità per la propria scoperta.

[S.C.]

17. COSTA Gustavo, *Bayle, l'anima mundi-* e Vico, in *Pierre Bayle e l'Italia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, Liguori, 1996, pp. 107-122.

Un lavoro che s'intrattiene sul dibattito intorno ai contemporanei di Vico, conversando criticamente con i canonici studi di Badaloni e Rossi e ponendosi davanti la questione specifica dell'interpretazione vichiana dell'ateismo bayliano. La domanda vien posta dall'A. dopo aver passato in rassegna parte della letteratura sull'argomento e aver con ciò dimostrato - come il problema del rapporto capitale fra Bayle e Vico sia stato visto nei termini dell'apologia dell'ateismo. Si tratta di una impostazione che ha finito con il porre gli studiosi davanti a un muro: l'incontestabile ostilità di Vico nei confronti della repubblica bayliana di atei. Ne è risultata un *impasse* che non ha giovato ad incoraggiare un approfondimento del rapporto Bayle-Vico, ed ha portato acqua al mulino di chi vede in Vico un reazionario, un oscurantista, un antimoderno» (p. 110). Sollevare proficuamente la lettura vichiana del filosofo di Rotterdam significa in primo luogo non perdere di vista la vicinanza, pur polemica, della «scienza nuova delle nazioni» con il Bayle impegnato a definire il ruolo della religione nella nascita delle società. E questo obiettivo Costa lo persegue mettendo in luce assai approfonditamente lo spinozismo di stampo bayliano attraverso la nozione di «anima mundi», che non significa attribuire a Vico una sorta di spinozismo alla Bayle, ma esclusivamente che «lo spinozismo serve a Vico per illustrare la mentalità primitiva e vale solo per questa» (p. 119), viene cioè utilizzato per fondare una concezione nuova della mentalità primitiva.

[M.S.]

18. COSTA Gustavo, *Giambattista Vico Between Pre- and Postmodernity*, in *The Flight of Ulysses. Studies in Memory of Emanuel Hatzantonis*, ed. by A.A.Masini, Chapel Hill, The University of North Carolina at Chapel Hill, 1997, pp. 196-205.

Accogliendo l'invito di Giorgio Tagliacozzo a lavorare ad un capitolo su Vico e il post-moderno, l'A. finisce per respingere ogni possibilità di conciliazione tra i due termini, e per collocare Vico piuttosto nel passaggio tra l'antico e il moderno. Principale bersaglio polemico è il testo di Hidalgo-Serna su Gra-

cián nel quale, dopo aver ascritto questo alla postmodernità, accusa Vico sia al concetto di ingegno elaborato da Gracián, sia di conseguenza al postmoderno. Con facilità l'A. confuta ciascuno di questi passaggi, e conclude infine rivolgendosi al tema da lui già prediletto, l'influenza su Vico del pensiero alchemico, per sottolineare l'appartenenza di Vico alla cultura scientifica premoderna.

[S.C.]

19. D'ACUNTO Giuseppe, *Topica e geometria nel «De ratione» di Vico*, in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 93-103.

Com'è noto, nel *De ratione* Vico si oppone alle eccessive pretese del metodo cartesiano fondato sul primo vero e sulla procedura critico-deduttiva, rivalutando l'induzione e la topica. Egli si schiera anche contro la geometria cartesiana (di cui pure non disconosce utilità e meriti) ed in particolare contro la sua applicazione alla fisica. Ma, come l'A. sottolinea, Vico opera un'altra distinzione: le cose della fisica «a geometria methodum (...) habent, non demonstratiorem». Anche alla geometria analitica è possibile, infatti, sostituire una diversa procedura: l'antica geometria sintetica.

Alla base sta la problematica «pedagogica» (e conseguentemente «civile») della formazione dei giovani con metodi adeguati allo sviluppo di tutte le loro potenzialità: «la geometria 'lineare' viene configurata come quell'«arte» di matrice topica, la cui coltivazione, promuovendo le doti più spiccate della mente giovanile (memoria, ingegno, fantasia) ed esaltandone la vocazione essenzialmente operativa, ne regola il funzionamento sinergico in vista dello sviluppo maturo dell'«intendimento», inteso secondo le modalità cognitive dell'«intelligere» e come attitudine «frenetica» alla prudenza e agli usi della «vita civile» (p. 98). Né sono da sottovalutare i risvolti semiotici: da un lato sta la geometria fondata su i segni a *placito*, cioè nominalistici, puramente convenzionali, mentalistici e calcolistici; dall'altra la geometria elementare costituita da immagini naturali, sorte dall'adeguazione spontanea ed ingegnosa al mondo, come i lessici storico naturali (pp. 98-99). In ogni caso emerge la dimensione operativa e procedurale sempre centrale nel discorso vichiano.

La geometria sintetica comunque è per Vico un modello generale di scienza corri-

spondente, ad esempio, alla sua lettura della metodologia baconiana (p. 97). Sono lo stesso profilo, sono interessanti anche i richiami dell'A. a Platone, altro «autore» vichiano (pp. 96-99).

Ma il fondamento ultimo della questione è di ordine metafisico. Per Vico è fondamentale guidare la mente a rintracciare nella natura le tracce del vero metafisico. Egli oppone l'aderenza alle «forme particolari» all'allontanamento cartesiano nelle «specie» che portano soluzioni «divinatorie», «oracolari» dei problemi posti. L'errore di Cartesio è infatti di imbrigliare fin da subito la realtà in maglie troppo rigide sulla base dell'identificazione di corpo ed estensione, essere concreto e concetto generale di grandezza, costrutti spaziali e rapporti algebrici, realtà e costruzioni umane.

L'A. ha anche il pregio di scovare utili riferimenti minori alle tematiche in questione in opere come le *Orationes*, il *De mente heroica*, le *Epistole*, le *Institutiones*, le *Vindiciae*, la *Vita*, il *De antiquissima* ed il *Dritto universale*, ma non varca la soglia delle opere della maturità (cui sarebbe possibile ed utile estendere la sua indagine). Occorre anche osservare, malgrado testo e note manchino di qualsiasi riferimento alla bibliografia secondaria, che altri studiosi hanno in precedenza toccato gli stessi temi (limitandoci ad alcuni interventi comparsi su questo «Bollettino», possiamo ricordare Lachtermann, Conti, Ota, Papini, Pinchard). È lo stesso A. comunque a riconoscere che i limiti imposti al suo intervento non consentono neanche di approfondire i presupposti metafisici della posizione vichiana attraverso un più puntuale esame del *De antiquissima* e delle *Raposte*.

[A.A.]

20. DANIEL Stephen H., *Vico's Historicism and the Ontology of Arguments*, in «Journal of the History of Philosophy» XXXIII (1995) 3, pp. 431-446.

Tesi del saggio è che la differenza che separa più marcatamente il pensiero vichiano dallo storicismo riguarda un centrale nodo ontologico; se infatti «i tentativi storicisti di rendere equivalenti vero e certo presuppongono un'ontologia che relega l'espressione retorica in uno statuto ancillare rispetto alla generazione storica di senso», in Vico invece «gli eventi storici sono trattati sul modello dei pronunciamenti legali e delle riforme grammaticali della sintassi» (pp. 432-433), un

approccio che si può, secondo l'A., far risalire alla ontologia che informa la logica proposizionale del primo stocismo, del tutto altra rispetto alla logica predicativa «moderna», che riduce la retorica a mero ornamento dell'argomentazione.

[S.C.]

21. DECHER Friedhelm, *Geist und freier Gebrauch des Willens. Zu Vicos Wesensbestimmung des Menschen in der «Neuen Wissenschaft»*, in «Philosophisches Jahrbuch» CI (1994), pp. 334-346.

Secondo Vico la natura umana si costituisce di mente ed animo, vale a dire di intelletto e volontà. Se a questa concezione si collega la convinzione vichiana secondo cui la natura delle cose è determinata dalle condizioni del loro nascimento si può concludere che studiare la natura dell'uomo equivale ad indagare la genesi dell'intelletto e della volontà umana. L'A. cerca di delineare i tratti fondamentali di questo sviluppo volto a dimostrare che 1) un uso della volontà specificamente umano esiste solo a partire da un certo stadio di sviluppo in poi e 2) la libertà dell'uomo della terza età consiste nella capacità di adattarsi volontariamente alla provvidenza divina.

Vico descrive l'evoluzione della mente umana come un processo che conduce da uno stato di subordinazione alla corporeità ad un uso sempre maggiore della ragione. In questo contesto la tesi del nascimento contemporaneo delle tre età risulta problematica. L'A. rimanda qui alla posizione di G. Wohlfahrt che, seguendo Coseriu, si rifiuta di considerare le tre età secondo un criterio meramente (tipo-)logico e che risolve la contraddizione tra questo e il criterio cronologico, intendendo la lingua umana come potenzialmente presente nella lingua divina, e d'altra parte le lingue divine ed eroiche latentemente sussistenti in quella umana. In parallelo alla mente si sviluppa il libero uso della volontà che serve sempre meno al soddisfacimento delle passioni corporali, sviluppando invece in misura crescente la capacità di dare loro un'altra direzione, trasformandole e nobilitandole a virtù.

L'evoluzione contemporanea di mente e volontà è provocata e guidata dalla provvidenza divina. Ciò non nega però la libertà della volontà, dato che Vico intende la storia non solo come manifestazione della provvidenza il cui scopo principale è la consec-

vazione del genere umano, ma anche come espressione del libero arbitrio umano. Nell'età dei giganti è il senso comune, un giudizio senza riflessione, che fa agire gli uomini secondo la provvidenza. È invece con consapevolezza che nella terza età gli uomini scelgono, ancora secondo il piano divino, ciò che per loro è migliore; giunti alla comprensione che le loro singole aspirazioni sono parti integranti della storia ideale eterna, la loro libertà consiste non in una pretesa di dominio sul percorso della storia, ma appunto nella risposta affermativa al piano provvidenziale.

Il sistematico sviluppo del ragionamento è accompagnato da numerosi rimandi ai rispettivi passi della *Sn44*, così come alle discussioni corrispondenti nella bibliografia critica.

[S.M.]

22. DINI Alessandro, *Natura e naturalismo nel pensiero di Vico*, in *Storia della filosofia Storia della scienza. Saggi in onore di Paolo Rossi*, a cura di A. La Vergata - A. Pagnini, Firenze, La Nuova Italia, 1995, pp. 245-266.

L'interpretazione «naturalistica» del pensiero vichiano è sottoposta dall'A. ad una verifica critica a partire dalla recente proposta del Bedani di indicare nello «storicismo naturalistico» la chiave di volta ermeneutica per affermare la distanza di Vico dall'ortodossia cattolica. (Vedi questo «Bollettino» XXIV-XXV, 1994-1995 pp. 275-277).

L'A. prende le mosse dallo spoglio lessicografico per sottolineare contesti, valenze epistemologiche dell'uso del termine «natura» nella *Scienza nuova* per passare poi ad affrontare nel vivo le strategie adonate dal Bedani a sostegno della tesi di una sostanziale eterodossia di Vico. L'A., persuaso che «a rigore, per naturalismo s'intende quella concezione della realtà secondo la quale non esiste altro essere oltre la natura, non si danno fenomeni, per quanto straordinari, le cui cause siano soprannaturali, e l'uomo è parte integrante della natura» (pp. 255-256), sottolinea come il naturalismo metafisico di Spinoza debba essere preso a modello dalla filosofia naturalistica moderna e quindi il naturalismo vichiano, sostenuto dal Bedani, risulterebbe equivoco perché non rispondente ai requisiti indicati.

L'A. ritiene opportuno rimarcare la sua critica al Badaloni, che ritiene il maggior sostegno filosofico alle tesi di Bedani e, in particolare, si sofferma sulla concezione dell'e-

tere/mente, strumento per leggere la provvidenza vichiana alla luce di una metafisica naturalistica ed oggettivistica, alla quale oppone la maggiore consonanza della teoria della mente di Vico al Malebranche piuttosto che a Spinoza (pp. 257-260). Infine, la *pars constans* dell'articolo è dedicata a cogliere alcuni momenti del rapporto natura cultura nella *Scienza nuova* (pp. 260-264), che ci riportano alla mente alcune pagine dell'*Ingens Sylva* del Paci, che ci sembrano offrire una interpretazione della dimensione naturalistica del pensiero vichiano distante dallo spinozismo e ancora stimolante per un confronto spregiudicato con il pensatore napoletano.

[R. M.]

23. DONNIER J.B., *Vico, le droit ou la mémoire de l'origine*, in *Le droit dans le souvenir. Liber amicorum Benoit Savelli*, Aix-Marseille, Presses Universitaires, 1998, pp. 137-150.

Una riflessione sul nesso tra la poesia e il diritto - che con uguale scansione ripetono quell'origine alla quale fanno riferimento - e sul rinvio dell'una e dell'altro alla memoria di una comune origine, tema che è per l'A. al centro della riflessione vichiana. «Pour parvenir à une telle science de l'origine et, par conséquent, de la nature des nations, Vico discerne deux modes parallèles de connaissance qui en ont conservé la mémoire: la mythologie grecque et la jurisprudence romaine» (p. 139); ed è precisamente su quest'ultimo modello di conoscenza che l'A. intende riflettere, partendo dal presupposto che la giurisprudenza - così come Vico la intende - conduce alla conoscenza insieme sia della genesi della storia delle nazioni che a quella dell'origine dell'umanità. Per questo il diritto assume per Vico l'aspetto di una memoria storica dell'origine delle nazioni e di una memoria religiosa dell'origine dell'umanità. Seguendo una modalità poetica, vale a dire attraverso la metafora, il sapere giuridico apre la strada alla conoscenza della comune natura delle nazioni descrivendo le tappe storiche passate delle quali conserva memoria; ma contemporaneamente il diritto conferma la memoria religiosa dell'origine dell'umanità, per concludere che «le choses divines et humaines» qui constituent l'objet du savoir juridique sont de la sorte, pour Vico, objet de contemplation», in attesa del giudizio finale.

[M.S.]

24. FATTORI Marta, *Note su Francis Bacon a Napoli tra Seicento e Settecento*, in «Nouvelles de la République des Lettres» XIV (1994) 1, pp. 62-96.

Spunti di riflessione sulla continuità tra «antica filosofia italiana» e naturalismo rinascimentale, difesa dell'atomismo, rapporto antichi-moderni, questi, in sintesi, i temi su quali l'A. svolge la sua ricerca nella recezione napoletana di Bacone nella seconda metà del XVII secolo. Interrogarsi sulla «fortuna» di Bacone a Napoli, consente anche di reimpostare il rapporto Bacone-Vico alla luce delle istanze scientifiche e culturali effettivamente recepite dell'opera del Lord Cancelliere. L'A. è particolarmente attenta a sottolineare i motivi di convergenza e di distanza dalle contrapposte interpretazioni che di quel rapporto sono state offerte dalla critica idealistica e dal De Mas. In particolare, la lettura platonizzante di Bacone da parte di Vico deriva, secondo l'A., dalla iniziale baconiana adesione a spunti di matrice neoplatonica utilizzati in chiave antiaristotelica e ampiamente diffusi tra i *novatores* napoletani, quali ermetismo, paracelsismo e filosofia mosaica. L'A. sottolinea che Bacone assai presto criticherà queste tradizioni, mentre «i maggiori esponenti della cultura napoletana, Leonardo di Capua e i capuisti, ai quali Vico appartiene, Luca Antonio Porzio - spesso tramite una accentratata polemica antigalenica - sono portatori di quella tradizione e la tramandano» (p. 72). Anche il Valletta, nel recuperare la filosofia di Parmenide, mediato dal Telesio secondo le linee indicate da Bacone nel *De principis atque originibus...*, configura lo sviluppo storico dell'«antica sapienza italiana», così come la vallettuana difesa di Democrito ed Epicuro dall'accusa di ateismo e la rivendicazione della *libertas philosophandi* in chiave antiaristotelica trova affinità tematiche e procedimenti argomentativi negli *Essays* di Bacone dedicati all'ateismo e alla superstizione. Questa affinità tematica, che il Valletta utilizza in chiave rigidamente atomistica, ignora, però, le spiegazioni alchemico-chimiche della struttura della materia presenti nella cosmologia baconiana. Secondo l'A., nel Di Capua è ancora più evidente il richiamo all'atomismo allegorico del *De principis...*, per l'attenzione dedicata da Bacone ai processi generativi, costitutivi e vitali della *materna fluxa*, inseriti nel programma di recupero della tradizione rinascimentale elaborato da un'ambiente scientifico particolarmente sensibile a tematiche ri-

conducibili agli interessi medici di molti seguaci napoletani della filosofia moderna. In chiave anticartesiana i medici napoletani non esitavano a recepire aspetti della tradizione ermetica-paracelsiana come nel caso del Di Capua che accosta senza soluzione di continuità Paracelso e Campanella, Van Helmont e Willis.

[R.M.]

25. GALASSO Giuseppe, *Vico nel Settecento di Venturi*, in «Rivista storica italiana» CVIII (1996) 2-3, pp. 678-716.

Questo saggio di Giuseppe Galasso va segnalato con grande interesse, indipendentemente dal tema e dalla tesi che in esso vengono dotatamente affrontati. Infatti, nonostante l'acume critico sottilissimo del Galasso, la presenza di Vico in Venturi resta un fatto del tutto marginale e del tutto indiretto. Venturi parla di Vico soltanto perché ne parlano gli autori che egli studia nel suo poderoso quadro del Settecento illuministico. E, quel che è peggio, accompagna queste quasi costrette citazioni di Vico con giudizi sempre o quasi sempre limitativi, interessati a confermare - come dimostra bene il Galasso - la marginalità di Vico nel Settecento non solo europeo ed italiano ma anche napoletano, dove il filosofo è un umanista attardato, caposopite della corrente tradizionalista che lo fa tornare in auge quando - alla fine del secolo - esauritasi la spinta riformatrice, il tradizionalismo si affermò vincitore. Il che giustifica la drastica periodizzazione che il Venturi dà del Settecento riformatore napoletano (e non solo napoletano), ripetendo e amplificando la sbagliata lettura di Vico come un esponente dei *veteres*, perciò caposopite del conservatorismo napoletano ed italiano dell'Ottocento, a partire da Cuoco. Una tesi che ha reso impossibile intendere buona parte del pensiero liberale (ma anche del pensiero democratico) italiano, rendendo la lettura della storia napoletana ed italiana dell'Ottocento schiava del peggiore ideologismo anistorico e antistoriografico, quando la tesi sbagliata è finita nelle mani di rozzi ripetitori. Non è questa la sede per contrapporre alla chiave di volta della tesi del Venturi - ossia la sua lettura di Genovesi e di Vico in Genovesi - l'acuta diagnosi che del vicchismo del Genovesi fece nel 1972 Paola Zambelli (*La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano), rivalutando il Genovesi filosofo accanto al Genovesi economista.

Qui giova tornare al saggio del Galasso perché esso costruisce un ritratto del Venturi storico del Settecento riformatore di grande acutezza, proprio perché, assai sottilmente, elaborato attraverso la lente vichiana. Il che consente al Galasso di presentare un Venturi forse meno compatto ma, proprio perciò, più ricco e problematico di quanto non consentano altre letture apparentemente più interne al mondo culturale del Venturi. In tal modo le pagine di Galasso — anziché suggerire soltanto il compiacimento per l'abilità di fare storia anche di ciò che non c'è — diventano un documento di autentica maestria nel cogliere la problematicità, *malgré lui*, di uno storico che amava presentarsi indifferente alla problematicità del pensiero storico.

[F.T.]

26. GARZYA ANTONIO, *Suggerimenti vichiani in Salvatore De Renzi*, in *Filosofia e storia della cultura. Scritti in onore di Fulvio Testatore*, a cura di G. Cacciatore - M. Martirano - E. Massimilla, Napoli, Morano, 1997, vol. II, pp. 305-310.

L'A. si sofferma sul vichismo del medico e scienziato napoletano Salvatore De Renzi (1800-1872), patologo notevole ed erudito, che mostrò «interesse per le idee generali del suo tempo e volle dare un sostegno concettuale alle sue ricerche» (p. 305). Egli, infatti, fu in contatto tanto con gli esponenti più autorevoli della classe medica quanto con quelli del mondo erudito, come Giuseppe Fiorelli, Camillo Minieri-Riccio, Carlo Troya e il gruppo dei collaboratori al giornale scientifico «Il Giambattista Vico», che, fondato a Napoli nel 1857, si basava sulla pluridisciplinarietà delle pubblicazioni, facendo in questo modo propria l'idea vichiana della «sublime unità cui tendono le scienze», nonché la convinzione che «le sole scienze sono capaci di rigenerare le nazioni». Il tentativo di De Renzi è dunque quello «di calare il vichismo nel discorso non solo scientifico e storico-scientifico, ma anche storico-culturale del suo tempo, così anche favorendo, vista la risonanza europea delle sue opere, la diffusione della idea vichiana della storia fuori dei confini d'Italia» (p. 310).

Questo programma può essere colto nei contributi che il De Renzi pubblicò su quel giornale e che l'A. analizza soffermandosi in particolare sul saggio *Pensieri sulla necessità dello studio della storia della medicina*, che

si aprono proprio nel nome di Giambattista Vico. Infatti, nella prima parte di questo lavoro, di taglio decisamente teorico, il filosofo napoletano è indicato come colui il quale, «penetrando nelle leggi con le quali l'umanità svolge nel corso de' secoli i suoi bisogni, e si affatica per conseguire lentamente le sue alte aspirazioni, intravede un'altra via seguita dalla umana famiglia, per arrivare alla perfezione della quale è capace» (p. 306). Precisando ulteriormente il «concetto filosofico dei fatti naturali», che rende possibile una sintesi del passato che proceda dalle intime relazioni «fra la fisiologia e l'etnografia la religione la filosofia la letteratura», l'A. sottolinea come anche la medicina si ponga in questa prospettiva in quanto, una volta inserita nel circuito storico, essa non può essere più «vana e sterile erudizione» o «raccolta di fattarelli», ma deve ripercorrere «il cammino attraverso il quale, con l'intervento di molteplici fattori, da riconoscere, lo 'spirito umano' sia di volta in volta pervenuto a cognizioni e risultati muovendo 'dal punto in cui erano arrivati gli sforzi dei predecessori' e andando 'innanzi e con sicuro progresso'» (p. 307).

Il vichismo di De Renzi, che si esprime anche nella seconda parte del lavoro qui considerato, può essere rintracciato in quasi tutta la sua produzione, e soprattutto nelle opere più famose, la *Collectio Salernitana*, «la cui audace intrapresa in Italia non sarebbe stata concepibile se non vi fosse stato un rinnovamento radicale della concezione della storia» (p. 307) e *La Storia della medicina in Italia*, dove, nel discorso metodologico di apertura, si fa un'espressa professione di vichismo, felicemente sintetizzata dall'A. nei seguenti punti: «concetto ampio di storia», la quale non è più soltanto narrazione delle esterne «evenienze» (militari, politiche, naturali), ma indagine delle influenze interne (idee, passioni, azioni); critica alla concezione illuministica della storia, contro la quale si fa valere Vico, il quale aveva additato «nella Storia delle scienze la vera sorgente del progresso del sapere e del perfezionamento della specie umana» e aveva insegnato come si doveva procedere alla ricerca del vero; incomprendimento nel suo tempo della filosofia vichiana a causa del dominante illuminismo transalpino, ma riconoscimento che essa, «precludendo il suo secolo», ha in ogni caso permesso un rinnovamento, che muove dall'Italia, della storia delle scienze; individuazione di una nuova concezione della storia delle

scienze e formulazione dei principi della scienza universale sulla base dell'attitudine dello studioso sia a vagliare filologicamente le fonti documentarie, sia a coglierne lo spirito informatore (dunque filologia e filosofia della storia, la quale non deve essere ridotta a sistema preordinato); infine riconoscimento che la storia della medicina è passata attraverso quattro fasi, che sono il riflesso tematico della 'storia ideale eterna'.

[M.M.]

27. GATTO Romano, *La meccanica a Napoli ai tempi di Galileo*, Napoli, La Città del Sole, 1996, pp. 166.

Il volume presenta in appendice la ristampa anastatica de *Gli Elementi Meccanici* di C. Antonio Stelliola e la trascrizione del manoscritto *Meccaniche mie* di Davide Imperiali compiutamente analizzati dall'A. nel saggio introduttivo nel più ampio contesto dell'influenza esercitata, nella prima metà del XVII secolo, dalla meccanica del Galilei. Secondo l'A. il manuale dello Stigliola, del 1597, si allontana dalla trattatistica aristotelica perché è fondato sui principi archimedei messi a frutto dagli studi meccanici del tardo Cinquecento di Dal Monte, Benedetti e, soprattutto, per il ricorso a metodi geometrici e al concetto di *momento*, di cui manca però una esplicita definizione, utilizzato dal Galilei ne *Le Meccaniche*. L'opera dello Stigliola non è un caso isolato considerato che un decennio prima il Della Porta aveva inserito nella seconda edizione della *Magia Naturalis* un capitolo su *De staticis experimentis*. L'A. trova conferma del buon livello degli studi di meccanica a Napoli tra Cinque e Seicento nei tre manoscritti, rispettivamente di G. G. Stasio, S. Sgambati e G. B. Zupi, frutto dell'insegnamento delle matematiche presso il collegio gesuitico napoletano dove si formò anche Davide Imperiali, nella cui opera, scritta dopo la definitiva condanna di Galileo, sono maggiormente evidenti i segni della difficile transizione dall'aristotelismo alla nuova scienza.

[R.M.]

28. GENSINI Stefano, *Ancora sulla teoria vichiana del linguaggio. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*, in *Studi filosofici* XVIII (1995), pp. 271-299.

Si tratta di un'assai articolata ed ampia recensione al volume di J. TRABANT, *La Scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di*

Vico, Roma-Bari 1996, recente traduzione italiana dell'originale *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt am Main 1994, che guarda con occhio particolare anche all'analisi di M. DANESI, *Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise* del 1995.

29. 'T HART August C., *Legibility, Controllability and Legal Protection, in Law, Life and Images of Man. Modes of Thought in Modern Legal Theory*. *Festschrift für Jan M. Broekman*, ed. by F. Flecker - E. van Leeuwen - B. van Roermund, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, pp. 109-119.

L' A. prende spunto dal capoverso 331 della *Sn44* (p. 109), per illustrare, con esplicito richiamo alle note tesi di H. Blumenberg del 1981, le vicende della metafora del mondo come «libro». Opportunamente, dedica particolare attenzione al pensiero moderno inaugurato dalla filosofia del Rinascimento, dove «la metafora del libro riappare, questa volta applicata alla natura» (p. 110). Dal confronto diretto con le tesi di Galilei emergono le analogie con il pensiero di Vico e l'originalità della sua *Scienza nuova*, «on the book of the human world - the 'book of nations' - which is drafted in the signs of providence» (pp. 110-111). La teorizzata natura dell'uomo non è né statica, né solo razionale, giacché - osserva bene 't Hart - in Vico la mente umana è in costante sviluppo dinamico, governata «by the model which he has designed by theory and tested against historical materials» (p. 111). Nell'interessante argomentazione dell' A., la riflessione su questi nuclei tematici diventa l'occasione per una diagnosi sull'attuale, problematica condizione sociale e politica dell' Olanda e non si esita a riconoscere in Vico l'intima connessione tra «cognizability (or legibility)» e «controllability» (p. 112). Quest'ultima assolve a un'importante funzione già nelle pagine della *Sn23*, mostrando nella sua «pratica» un «dispositivo diagnostico», in grado di misurare i caratteri e i limiti delle tappe del corso storico, rese possibili o proibite dalle azioni degli uomini (pp. 112-113). In opposizione ai teorici razionalisti del diritto di natura e del contratto sociale, il filosofo napoletano concepì il «mondo sociale» come un «libro» scritto «in the signs of providence», ma da indagare come realtà autonoma (pp. 117-118). Da qui l'affermarsi di una «scienza del mondo

umano-sociale nel suo sviluppo storico», reso «leggibile» e persino «controllabile». Tuttavia, «individual legal protection (...) has to do with guaranteeing each citizen a realm of concrete freedom and, thus, opposes direct transparency and unlimited access, as well as the overall controllability deriving from these. Legal protection demands artificial political and legal constructs, a principled acknowledgement of the opacity of man and society, and counterfactual legal concepts, which set the stage for a plurality of world views and conceptions of reality, and their possible compatibilities» (p. 119).

[F.L.]

30. HORN András, *Mythisches Denken und Frühmensch: Giambattista Vico (1668-1744)*, in *Literatur und Mythisches Denken*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995, pp. 25-34.

Due anni dopo la pubblicazione delle sue *Grundlagen der Literaturästhetik* («Fondamenti dell'estetica letteraria»), Horn indaga la relazione fra letteratura e pensiero mitico, interpretando il rivolgersi dell'una all'altro come causa d'una ricezione piacevole della letteratura. Basandosi su risultati della psicologia del profondo, della psicologia dello sviluppo, dell'anatomia cerebrale come anche dell'analisi delle fiabe, l'A. enuncia la tesi che precedente alla nostra coscienza moderna esiste uno strato arcaico che la costituisce ed a cui corrisponde un ragionare mitico. Ragionare da considerarsi non come superato, ma come antipolo necessario al pensiero razionale-scientifico, che si può osservare nei primi uomini (Vico), nei bambini (Piaget, H. Werner), nelle culture illiterate (Cassirer, Lévy-Bruhl), ed anche in noi uomini odierni, per i quali produzione e ricezione letteraria detengono una posizione chiave. In seguito vengono prese in esame le analogie fra il pensiero mitico nei casi suddetti e le tecniche ed esperienze letterarie.

Nel sottocapitolo dedicato a Vico («Mythisches Denken und Frühmensch: Giambattista Vico. 1668-1744»), l'A. fa riferimento in primo luogo alla convinzione vichiana che la lingua poetica nasca prima delle altre, riducendo però le *tre età* di Vico a due «fasi principali della coscienza umana», una primitiva-poetica ed una razionale-prosaica. Sulla scia delle ricerche di Bianca Coseriu e Wohlfahrt, gli *universali fantastici*, con i loro tratti metaforici e metonimici essenziali, vengono

considerati come conquista del mondo tramite l'antropomorfizzazione del non-umano, e descritti nel loro ruolo di universali a cui non si giunge per via dell'astrazione da vari esempi, ma che già di per sé in base a un solo esempio permettono di costituire una classe. La comunanza fra *universali fantastici* e letteratura consiste nella trasformazione di qualcosa di sensuale in qualcosa di non-sensuale, che alla poesia fa contemporaneamente conservare e negare il mito: essa lo conserva utilizzando le tecniche della metafora e della sineddoche per rappresentare il mondo; lo nega perché la credenza nel mondo così rappresentato non sussiste più in modo assoluto; si tratta piuttosto di una credenza consapevolmente parziale (ad esempio, un tipo ideale letterario non viene più percepito come realmente identico a tutti gli esempi della sua classe, ma ne viene riconosciuto il ruolo rappresentativo). Rifacendosi a Verene, l'A. vede la funzione di tale credenza nel ricorso alle risorse dell'attività spirituale umana originariamente fantastica.

Complessivamente le argomentazioni dell'A. sembrano motivate meno dall'impegno per una comprensione più approfondita ed attuale degli *universali fantastici* che dallo sforzo di servirsene a conferma del suo «modello di strati».

[S.M.]

31. ISOLDI JACOBELLI Angela Maria, *Linguaggio e significato in Vico. In Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 105-114.

Nella *Scienza nuova* Vico approfondisce temi già affrontati nel corso della sua riflessione, quali la convenzionalità del linguaggio, l'attribuzione dei nomi alle cose nonché della rivelazione, mediante il linguaggio stesso, di una «sapienza riflessa» a pochi rivelata; temi dai quali il filosofo napoletano prende le distanze *scuoprendo altri principi*. Scrive infatti l'A. che «solo con il maturarsi del suo pensiero egli giunse alla formulazione di una teoria del linguaggio come momento fondamentale della sua 'scienza nuova' come 'scienza della storia' che, a sua volta, si rivela condizione imprescindibile per comprendere lo sviluppo e la struttura del linguaggio» (p. 105). Già nel decennio che va dal 1710 al 1720-21, cioè tra il *De antiquissima* e il *De uno*, Vico ha più chiara l'esigenza di una sintesi tra verità e certezza di contro alle pretese di una razionalità che

vuole attingere la verità assoluta. Di fronte ai limiti conoscitivi dell'uomo sottolineati nel *Liber Metaphysicus*, il decennio di riflessione serve a Vico per far maturare una più ampia riflessione sulla creatività della coscienza umana. Nel *De uno Vico* mostra la possibilità del recupero della ragione, soffocata dal peccato, ma che ha in sé i germi di verità, la cui forza (*vis veri*) la porta a riemergere proprio a partire dai sensi, utilizzando nuovi modi di sentire le cose e quindi, di vivere e operare; è questo, dice la Isoldi Jacobelli, «il fulcro della nuova teoria vichiana della storia e, contestualmente, della nuova teoria del linguaggio» (p. 107). Nella *Scienza nuova* Vico descrive lo sconvolgimento emotivo dell'uomo confuso di fronte a un Essere percepito originariamente nella sua forza, secondo un'elaborazione emozionale-fantastica che è falsa nel contenuto ma vera in idea. Il nucleo originario della comunicazione sta dunque «nel rapporto tra uomo e Dio ed è in base ad esso che si costituisce l'«orizzonte del significato» aperto dalla tensione verso il sovranaturale con la fantasiosa raffigurazione di esso» (p. 108); ed è «a questa primaria comunicazione con il Nume, che si deve ricolligere l'ulteriore sviluppo del linguaggio» (*ivi*). D'altra parte, nell'«orizzonte di significato» che si apre all'uomo convergono due componenti: «quella verticale, costruita dall'aprirsi della coscienza all'idea del Nume grazie alla *vis veri*, e quella orizzontale, costituita dal rapporto con gli altri uomini e con la realtà naturale, che deve fare i conti con la corporeità sensibile» (*ivi*). Dio, che prevede la caduta dell'uomo, fa in modo che proprio la dimensione corporea possa diventare il mezzo per far riaffiorare il sigillo da lui impresso nell'uomo all'atto della creazione. La realtà corporea garantisce dunque la possibilità di comunicare tra gli uomini e di manifestare quel mondo di significati che la coscienza crea sollecitata dalla *vis veri*. Lo sviluppo del linguaggio procede dunque intrecciandosi allo sviluppo storico della vita umana; come la storia si sviluppa grazie alla coesistenza dei tre aspetti (divino, eroico, umano), così nel linguaggio distinguono una lingua muta, una articolata e una scritta; dove i tre aspetti coesistono in quanto costitutivi della comunicazione. Vico sottolinea, di contro all'originaria duplice dimensione — orizzontale e verticale —, la prevaricazione della prima, che finisce per appiattirsi sui particolari facendo perdere la dimensione religiosa. La ragione smarrisce la sua forza creativa e

si impantana nelle «maline e maliziose sottigliezze»; assistiamo alla divaricazione fra certo e vero, fra filologia e filosofia; «l'universale decade in forme astratte prive di forza creatrice e a questa decadenza delle forme logiche si accompagna quella del processo comunicativo che permette alla molteplicità degli individui di connettersi in una comunità umana» (p. 112). L'A. traccia a questo punto una relazione tra questi temi vichiani e le speculazioni care alla scuola di Francoforte e ai suoi epigoni, e conclude sottolineando da una parte l'emergere in Vico del «senso della fatalità di una progressiva dissociazione tra la *vis veri* e l'emozionalità fantastica e quindi di una decadenza delle società civili più avanzate» (p. 113); dall'altra, la fede vichiana in un recupero dell'originario eroicità, e dunque, di una nuova capacità di sintesi emozionale fantastica e nuovi orizzonti di significato.

[A.S.]

32. LE CLERC JEAN, *Epistolario*, vol. IV, 1719-1732, a cura di M.G. e M. Sina, Firenze, Olschki, 1997, pp. 626.

Nel quarto e conclusivo volume dell'edizione critica dell'*Epistolario* Le Clerc, affidato, come i precedenti (cfr. la segnalazione del vol. I in questo «Bollettino» XX, 1990, pp. 157-168) alle cure pazienti ed esperte dei Sina, si pubblicano le lettere dell'ultimo periodo di vita del dotto olandese; e, a partire dal 1727, si registrano solo le lettere a lui indirizzate per l'aggravarsi della malattia che interrompe l'intenso scambio epistolare e ogni forma di relazione definitivamente, nel 1732.

Ai lettori di questo «Bollettino» è opportuno segnalare la ripubblicazione (con documentata annotazione) delle tre note lettere di Vico all'elegiato censore del *De uno* e del *De constantia* (lettere del 9-1-1722 alle pp. 144-145; del 18-10-1723 alle pp. 236-238; del 3-11-1725 alle pp. 317-320) e dell'unica epistola del dotto olandese al filosofo napoletano, inviata da Amsterdam l'8 settembre 1722 (cfr. pp. 178-180). Rispetto alla recente edizione delle *Epistole vichiane (con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti)*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1993, i curatori non mancano di introdurre interventi correttivi nella datazione (la lettera del 1723 è riferita al 18 e non al 17 ottobre, cfr. *Epistole*, p. 289) e nella traduzione (si vedano le osservazioni alle pp. 179-180 e riferite all'epistola dell'8 settembre 1722). Per le relazioni con l'am-

biente vichiano è opportuno segnalare la lettera al domenicano Tommaso Maria Alfani, esperto di erudizione sacra e profana, come attesta il suo progetto di una storia dei concili nella Italia meridionale, mai edita e, tuttavia, citata da Le Clerc nel 1722 (cfr. p. 176). È lo stesso «Reverendissimo Padre (...)», nostro chiarissimo Letterato» che Vico ricorda per averne accolto il consiglio di affidare al giovane conte di Wildenstein (residente a Napoli nel 1721-1722) i suoi scritti da far giungere al professore di Amsterdam (cfr. lettera del 9 gennaio 1722, p. 145).

Completano l'edizione - fondamentale per la conoscenza della cultura europea seicentesca - tre «Appendici» che pubblicano, rispettivamente, i manoscritti conservati nella biblioteca universitaria di Amsterdam (pp. 433-441); le schede biobibliografiche di presentazione dei corrispondenti di Le Clerc in questo quarto volume (pp. 443-466); l'*Eloge historique de feu Mr. Jean Le Clerc*, composto da Jean Barbeyrac e pubblicato nella «Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savants de l'Europe» del 1736 (pp. 467-501); è la prima biografia realizzata da un *savant* contemporaneo che attinse direttamente ai documenti epistolari e curò l'edizione dei volumi conclusivi del commentario biblico leclerciano. Dopo aver offerto una breve lista di inevitabili «addenda et corrigenda» (pp. 503-505), relativa ai primi tre volumi, l'opera si chiude con l'analitico e utilissimo *Indice generale* che classifica l'intero corpus delle epistole secondo la successione cronologica, l'ordine alfabetico dei nutrienti e dei destinatari e, infine, quello delle fonti manoscritte (pp. 509-569).

[F.L.]

33. LOMONACO Fabrizio, *Jean Le Clerc recensore di Gianvincenzo Gravina nella «Bibliographie ancienne et moderne» (1718)*, in «Storiografia» I (1997), pp. 105-113.

L'accurata nota dell'A. su Le Clerc recensore, attività ieri come oggi impegnativa e seria, offre una significativa testimonianza dell'interesse non episodico del critico ginevrino per la cultura napoletana ed in particolare per le ricerche giuridiche del Gravina che ben si inseriscono nella prospettiva leclerciana di privilegiare le fonti storico-giuridiche nello studio dell'antichità. Alla pubblicazione a Lipsia nel 1717 delle *Origines iuris civilis lib. III et alia Opuscula* del Gravina il Le Clerc dedica una lunga recensione,

vero e proprio estratto dell'opera e, soprattutto, intelligente guida alla lettura attraverso gli orientamenti metodologici, i percorsi storiografici e critici del Gravina, costantemente animato dalla consapevolezza della storicità del diritto. Inoltre, questa recensione, come opportunamente sottolineato dall'A., entra a pieno titolo nella strategia del Le Clerc di arginare gli sviluppi pirronistici dell'erudizione bayleana attraverso il metodo critico-filologico dell'antiquaria tardo seicentesca.

[R.M.]

34. MAGGI Michele, *La filosofia di Benedetto Croce*, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 371.

Il volume rielabora ed amplia il libro che con lo stesso titolo era apparso nel 1989. Nell'introduzione e nei primi quattro capitoli vengono riproposte le parti già pubblicate, mentre nuove sono quelle successive. Per questo è interessante soffermarsi sull'inedito ultimo capitolo, «La realtà delle forme» (nel quale si svolgono alcune considerazioni intorno all'ultimo periodo dell'attività crociana, in particolare intorno ai saggi pubblicati nel 1949 in *Filosofia e storiografia*), dove l'A. dedica un intero paragrafo alla lettura crociana di Vico. In particolare egli prende spunto dall'affermazione di Croce secondo la quale, accanto alla «concezione cuspidale dello spirito e della storia come procedente verso un segno ultimo di perfezione», elaborata in tutti i maggiori sistemi filosofici ottocenteschi (idealistici, spiritualistici e anche in qualche caso materialistici), la concezione circolare ha avuto come unico rappresentante Vico, del quale si ricorda la teoria dei «corsi e ricorsi» senza intenderla, in quanto essa non è una classificazione sociologica degli ordinamenti politici e delle fasi storiche, ma «un'originale e profonda ricerca delle forme dello spirito», come Croce si esprime nel saggio *Carattere e significato della nuova filosofia dello spirito*. Grazie a quella teoria (criticamente discussa dagli interpreti recenti) Vico si sarebbe liberato dalla concezione cuspidale, «il cui vizio - argomenta Croce - è di porre in ultimo la perfezione dello svolgimento, e con ciò presentare come difettivi tutti i gradi intermedi e, peggio che difettivo, quello ultimo, perché è la morte del processo. Il Vico non diè in questo errore e concepì la vita dello spirito come veramente eterna».

Sulla scorta di queste affermazioni, l'A. os-

serva allora come il discorso crociano su Vico non sia solo la rivendicazione del posto eminente che il filosofo napoletano occupa all'interno della storia della filosofia, ma «vada inteso come un elemento primario della riflessione di Croce sui caratteri di autonomia e originalità della propria scelta filosofica nel quadro del pensiero moderno» (p. 321), riconfermando su questo punto la linea interpretativa emersa nel libro del 1911. Questo ravvicinamento significa la riaffermazione delle conseguenze di carattere immanentistico dell'opera vichiana la quale, conducendo lo spirito umano al superamento della concezione platonico-cristiana, nel concetto di «provvidenza immanente» individua le premesse «per quel concetto del progresso al di qua del quale pure egli [Vico] è costretto ad arrestarsi» (p. 322). Dunque Croce, secondo l'A., riprende indubbiamente la tesi di fondo espressa nella sua monografia, ma «con precisazioni e aggiustamenti che mentre aiutano a far luce retrospettivamente sui motivi profondi alla radice dell'interesse per Vico, mostrano in che modo quei motivi si vengano riproponendo e potenziando sotto l'urgenza di nuove preoccupazioni» (p. 322).

Inanzitutto riguardo alla questione dell'effettiva sincerità dell'adesione vichiana alla fede cattolica Croce già registra una diversa posizione nella postilla aggiunta alla quarta edizione (1947) della *Filosofia di Vico*, tuttavia è nello scritto del 1945, *Carattere e significato della nuova filosofia dello spirito*, che emerge più chiaramente l'opposizione tra la concezione trascendente della realtà e quella immanente, cioè unitaria, implicita nella filosofia di Vico. Proprio su questa strada Croce si trova a riaffermare con forza la propria scelta filosofica, nella quale confluiscono molteplici esperienze di ricerca che si pongono come il risultato del lavoro del pensiero moderno, che mette in luce proprio l'originalità creativa di Vico. Rispetto alla linea interpretativa della monografia vichiana, nella quale l'ancoraggio al cattolicesimo è visto come un'arretratezza che impedisce al Vico di abbandonare una visione immobile della realtà e di giungere al concetto di progresso, in quel saggio del '45 vi sono altri motivi e Vico compare non più come «anticipatore», ma piuttosto «nel ruolo di battitore solitario» senza seguaci, in quanto la sua linea è del tutto divergente «da tutta una mitologia del progresso proiettata sul mondo moderno fino alle filosofie della storia dell'idealismo» (p. 324), fino in pratica ad Hegel. La gran-

dezza della prospettiva di Vico sta proprio nel contrasto tra la sua visione dello spirito e della storia e la concezione cristiana, in opposizione «non solo col cattolicesimo ma anche con il protestantesimo e più in generale con la tradizione escatologica ebraico-cristiana» (p. 325). Da ciò, secondo l'A., emerge con chiarezza il rifiuto delle filosofie della storia della visione crociana, dove già nella monografia del 1911 emergeva l'idea di cogliere nella *Scienza nuova* una «nuova filosofia dello spirito e iniziale metafisica della mente» invece dell'«equivoca scienza della filosofia della storia». Ed è verso questa che si appuntano le maggiori critiche di Croce, soprattutto in considerazione delle mitologie politiche di massa che sono il frutto di quell'«equivoca scienza».

In quest'ottica, dunque, il richiamo a Vico, inteso in maniera «rinascimentale e paganescente», assume in Croce un rilievo del tutto particolare, in quanto non è da intendersi come mero riferimento ad un *Alvater* e ai temi spaventosi sulla circolazione del pensiero europeo, ma piuttosto come simbolo nei dibattiti del presente e come possibilità di contrapporre allo storicismo hegeliano lo storicismo vichiano. Alla ridislocazione di Vico corrisponde, secondo l'A., anche «uno spostamento nella valutazione del significato della sua concezione 'circolare' della storia: che proprio negli aspetti che sembravano trattenerla al di qua del concetto di progresso, rivela le potenzialità non raccolte di una visione storica altra rispetto a quella teologica ritardata mondanamente nelle moderne filosofie, anzi mitologie, della storia» (p. 327). Questo spostamento, già individuabile in *Teoria e storia della storiografia*, in particolare nel capitolo sulla storiografia del romanticismo, vale a dire il periodo delle filosofie della storia dove l'idea del circolo è soppiantata dal corso lineare, trova la sua maturazione nello scritto del 1942 *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*. Qui è pienamente confermata l'avversione crociana verso le «filosofie della storia», e i riferimenti a Vico come precursore dello storicismo «riveleranno modulazioni nuove, collegandosi a un ripensamento delle linee di fondo della cultura moderna, alla luce degli esiti della vicenda europea» (p. 328). Per Croce, dunque, la portata rivoluzionaria del discorso vichiano sul conoscere storico non è stata colta e non si è ancora spiegata completamente nella sua forza innovativa. Questi giudizi sull'opposizione «della filoso-

fia dello spirito alla filosofia della storia, dello storicismo genuino allo storicismo spurio» (ivi), si ripeteranno anche in altri lavori, come nel saggio del 1951, *Hegel e la storiografia*, dove Croce afferma che lo storicismo assoluto è il preciso opposto dello storicismo hegeliano, per cui Vico si trova su una linea completamente diversa da quella della filosofia tedesca. Con questa immagine di Vico è la posizione di Croce «a stagiarsi solitaria», per cui «nell'anomalia vichiana, è la propria che Croce dà per scontata» (p. 330).

[M.M.]

35. MARCIALIS Maria Teresa, *Il Cogito e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli Settecentesca*, in «Rivista di Storia della Filosofia» LI (1996) 3, pp. 581-612.

L'A. prende le mosse dalla diffusione a Napoli del Cartesio metafisico delle *Meditazioni* per indagare sull'accoglienza e sulle interpretazioni del cogito offerte nel corso del Settecento da Vico, Doria e Genovesi. Alla luce della vulgata che indica in Cartesio il teorico della soggettività, l'A. osserva come «è proprio questo Cartesio a non essere presente nella cultura napoletana settecentesca» (p. 582) poiché la «verità autoevidente» passa in secondo piano rispetto al cogito inteso come «coscienza», e questa lettura condiziona la stessa interpretazione dello statuto di evidenza delle idee chiare e distinte. Cartesio indica nella connessione tra pensiero ed essere realizzata dal cogito il fondamento della validità oggettiva della scienza, mentre gli intellettuali napoletani ridimensionano, come nel caso di Vico (pp. 592-597), il cogito a coscienza di esistere ed esperienza interiore. Per questa via in Vico, depotenziato di originalità, il «primo vero» cartesiano finisce per essere assimilato al criterio di verità degli stoici così come il suo deduttivismo ha la sterilità del sorite. La riduzione vichiana del cogito a coscienza viene accostata dall'A. al pensiero del Malebranche per la comune adesione alla concezione della scienza come «scire per causas» di matrice platonico-scolastica e ben distante dall'intuizione delle idee chiare e distinte di Cartesio. Solo parzialmente accomunabili alle posizioni vichiane sono le critiche mosse dal Doria al Cartesio lungo un percorso che, da una iniziale adesione, lo condurrà al definitivo distacco e conseguentemente all'accusa di epicureismo rivolta al filosofo francese. La concezione «essenzialistica» della verità è alla base della critica del

metodo analitico cartesiano in nome del procedimento dimostrativo sintetico euclideo. Con Genovesi, infine, assistiamo ad un ribaltamento dell'interpretazione della *res cogitans* «da sostanza a operazione, a facoltà calcolante i mezzi per il raggiungimento di fini» (p. 608) secondo l'ottica empiristica del sistema lockiano della sensazione.

[R.M.]

36. MARTELLI Sebastiano, *La floridezza di un reame. Circolazione e persistenza della cultura illuministica meridionale*, Salerno, La veglia 1996, pp. 274.

L'ambito di studi e ricerche sulla cultura illuministica meridionale si rivela come una inesauribile miniera di materiali dalla quale il paziente ed intelligente scopritore di nuovi produttivi filoni può ancora ricavare sostanziosa materia prima. Così, la raccolta di saggi del Martelli, pur ripercorrendo - a voler proseguire nella metafora mineraria - gallerie e pozzi già esplorati (aspetti, ad esempio, dell'opera e del pensiero di Galanti, Salfi e Lomonaco), non manca di riservare interessanti sorprese, quando si addentra o in qualche dimenticata galleria secondaria o individua qualche nuova vena che vale la pena di meglio sondare e utilizzare.

È il caso dei capitoli su Troiano Acquaviva (*Con Voltaire e Casanova nell'antichità del Papa*) e su Francesco Saverio Gagliardi (*Enciclopedismo, newtonianesimo e ideologia del confronto*). Dopo le ricerche che al cardinale Acquaviva aveva dedicato Nicolini e dopo l'obbligato riferimento a lui e al suo ruolo politico nei rapporti tra Spagna e Vaticano nelle ricerche degli storici, Martelli solleva la coltre di oblio calata da tempo su questa importante figura. Il percorso di ricerca prescelto è quello che riguarda il rapporto tra l'ecclesiastico e la cultura napoletana tra gli anni '30 e '40 del Settecento, con al centro, naturalmente, i nomi di Vico, Galiani e Genovesi. Uno dei risultati innovativi della ricerca di Martelli sta nella correzione di alcuni giudizi nicoliniani in ordine all'interesse manifestato da Acquaviva per le sorti dell'Accademia delle Scienze fondata da Galiani. Alla luce di sue lettere inedite dirette a quest'ultimo (e qui riprodotte), l'A. non ritiene che l'intervento del cardinale sia da attribuire soltanto a un mecenatismo di maniera. Questi piuttosto è mosso da un reale interesse che testimonia anche dell'importanza assunta dall'Accademia nella circolazione del

dibattito filosofico-scientifico tra cartesiani, galileiani e newtoniani nella Napoli della prima metà del secolo XVIII. Acquaviva rappresenta, così, uno dei tasselli importanti di quella configurazione dell'illuminismo napoletano - peraltro già approfondita nelle note ricerche, qui opportunamente richiamate e discusse, di Venturi, Ajello, Galasso, Ferrone, etc. - impegnato in una «progettualità tutta baconiana, scienziata, empirista e sperimentalista che, assorbendo o emarginando le diversificate posizioni cartesiane, approda ad una variegata adesione al newtonianesimo e alle idee di Locke ed alimenta una spinta propulsiva di rinnovamento e di collegamento ai circuiti culturali italiani ed europei più avanzati» (cfr. p. 17). Non poteva ovviamente mancare dall'analisi dei nessi tra Acquaviva e i maggiori intellettuali napoletani, la vicenda del suo incontro con Vico. Al cardinale infatti si rivolge il filosofo nel 1743 chiedendogli l'autorizzazione a dedicargli la terza edizione della *Scienza nuova*. Su una analisi di questa dedica - tra le ultime cose scritte da Vico prima della morte - si concentrano alcune interessanti osservazioni del Martelli. Si tratta certo di un testo d'occasione, infarcito di obblighi e complimentosi riconoscimenti e scritto in uno scontato stile encomiastico, peraltro del tutto coerente alle forme di rapporto tra intellettuali e potere tipiche dell'epoca. E, tuttavia, mi sembra giusta la sottolineatura della esistenza di una filigrana di discorso attraverso la quale si scorge l'auspicio di Vico a che la sua opera possa collocarsi in una dimensione europea. È alla luce di questo bisogno che può leggersi l'analogia tra il mecenatismo del cardinale italiano e quello di più noti personaggi come Richelieu e Mazzarino. Ed è in questo stesso contesto - ancora cioè la «dimensione politico-culturale europea» - che va letta l'affermazione di Vico che considera la sua opera rivolta ad un oggetto di studi, «il diritto universale de' popoli», verso il quale hanno finora mostrato attenzione quasi soltanto autori «oltramontani, fuori del grembo della Cattolica Religione». Perciò lo scambio tra l'autore e il suo mecenate può quasi considerarsi alla pari, giacché alla provvida munificenza del Principe risponde l'importanza di un'opera nella quale i principi del diritto vengono per la prima volta trattati da «ingegno italiano (...) scritti in Italiana favella, e con dottrina tutta conforme alla Religione Romana». Ma che la figura e il ruolo di Acquaviva fossero di levatura europea non è, per così dire, in-

venzione adulatoria di Vico, come mostrano le pagine che l'A. dedica all'incontro di questo personaggio con altri due grandi nomi di rango europeo: Casanova e Voltaire.

Martelli tira fuori dalla polvere degli archivi e delle biblioteche documenti e testimonianze che riguardano un'altra figura minore e, tuttavia, non meno interessante ai fini della ricostruzione di alcuni tratti della cultura filosofica e scientifica meridionale del Settecento. Si tratta del maestro censuino di Salfi, Francesco Saverio Gagliardi. Attraverso una puntuale analisi dell'unica opera superstita del Gagliardi (*Dialoghi scientifici e morali*, apparsa postuma nel 1785), l'A. ricostruisce il clima culturale e scientifico della Calabria della prima metà del secolo XVIII e contribuisce con efficacia a smentire quel luogo comune storiografico che ha voluto presentare la cultura meridionale come arretrata e separata dalle grandi correnti pre-illuministiche ed illuministiche europee. Così, attraverso una acuta rilettura dei *Dialoghi*, Martelli fa emergere l'articolata struttura dei riferimenti di Gagliardi non soltanto alla cultura filosofica classica, ma anche e soprattutto ai dibattiti contemporanei più significativi: si guardi alla polemica avviata contro i filosofi «ateistici» (da Voltaire a Rousseau, da Bayle a Helvétius), ma anche al consistente approfondimento dell'empirismo lockiano e dell'ideologia newtoniana. Questo naturalmente non significa che nelle posizioni di Gagliardi non si risenta l'eco di atardati moduli tradizionalistici e, tuttavia, quello dei *Dialoghi* costituisce uno degli esempi più compositi di «quel disegno strategico dei «canonici illuminati» italiani (qui l'A. si serve opportunamente di un persuasivo schema interpretativo del Ferrone) che dal recupero del progetto galileiano di collegare la scienza alla Chiesa approda, utilizzando alcuni consistenti filoni culturali europei sorti sull'onda di espansione del newtonianesimo (...) alla possibilità non solo di non separare la religione (...) dalla scienza moderna, ma di utilizzare quest'ultima come una nuova prova della finalizzazione teologica» (cfr. pp. 47-48). Di qui la centralità di Newton nei *Dialoghi*, di qui anche la centralità che Gagliardi consapevolmente affida al newtonianesimo nella ricerca di una nuova dimensione moderna nei rapporti tra fede e scienza. Ma non meno acute ed informate erano state - come mostra Martelli nelle sue puntuali analisi - le considerazioni che Gagliardi aveva riservato tanto al metodo baconiano quanto allo sperimental-

smo di Galilei e della sua scuola (Viviani, Torricelli, Cavalieri, Castelli, etc.). Anche se dal punto di vista anticartesiano e antilibertino, Gagliardi emerge in queste pagine come uno degli esempi più evidenti della capacità di confronto della cultura meridionale con i picchi più alti del contemporaneo sapere europeo: ne fa fede la discussione, che trova ampio spazio nei *Dialoghi*, delle posizioni di Maupertuis e di La Mettrie, di Toland e di Bayle. Un confronto che, ancora una volta tenendo conto della finalità polemica verso l'illuminismo oltremontano, si iscrive - osserva Martelli - in quel generale tentativo di costruzione del nesso Galilei-Newton, nel senso, come già si è detto, del recupero di una sorta di primato italiano affidato all'eredità del galileismo, che diventerà, non a caso, tema preferito non solo dell'allievo di Gagliardi, Francesco Saverio Salfi, ma che giungerà, trasfigurato e contestualizzato alla nuova temperie storica e ideale, fino a Spaventa, a De Sanctis, a Villari.

I successivi capitoli del volume sono dedicati a più note figure (Salfi, Galanti, Lomonaco) e ad altri significativi momenti della cultura meridionale settecentesca e primo-ottocentesca. Centrale e per molti versi ideale baricentro del libro è il capitolo su Salfi (*Un calabrese per l'Europa*). Di questi l'A. segue con estrema puntualità le fasi di una evoluzione intellettuale che dall'iniziale ruolo svolto nell'ambiente culturale cosentino conduce ai fecondi contatti con l'ambiente genovesiano e riformatore napoletano. È proprio alle posizioni di autonomia critica verso il movimento riformatore (espresse specialmente nel *Saggio di fenomeni antropologici del 1787*) che presta giusta attenzione il Martelli. Attraverso un significativo richiamo alle fonti di una originaria «scienza pratica e applicativa» (che Salfi scorge in Vico, Montesquieu e Filangieri), viene postulata una «svolta del movimento riformatore che, abbandonata l'elaborazione teorica, deve recuperare una incidenza immediata», deve saper passare dai teoremi degli «intellettuali Progenisti» al pragmatismo delle «opericciuole». Questo non significa, naturalmente, che Salfi si ponga in rotta di collisione con le punte più vigili della cultura europea che, invece, emergono nettamente specialmente quando, nel *Saggio*, come osserva l'A., egli elabora, sulla scorta delle posizioni di Fontenelle, Bayle, Locke, una vera e propria «visione psico-patologica» della religione. Un tema questo che Martelli approfondisce anche sulla base dell'analisi dei

successivi scritti di Salfi (*l'Allocuzione e le Riflessioni*).

Ma, in questa sede, a noi interessa porre in risalto i concreti momenti di sviluppo della cultura filosofica meridionale segnati dalla presenza e dall'influenza dell'eredità filosofica di Vico e del vichismo. Così, nell'ampio quadro che emerge dal capitolo su *La circolazione delle idee nel Molise del Settecento*, accanto a figure ben note come Vincenzo Cuoco e Gabriele Pepe, si collocano personaggi minori come quel Francesco De Atellis che fu tra i primi a perseguire quell'originale tentativo di contaminazione tra vichismo e illuminismo, che poi non a caso sarebbe stato approfondito proprio da Cuoco. Ma è anche il caso di Francesco Longano, dalla cui *Autobiografia* emerge il ventaglio di letture che mettono capo a una interessante miscela di radicalismo illuminista e di tradizione vichiano-genovesiana.

Ma in una ricostruzione delle componenti filosofiche della cultura meridionale, e tra esse il vichismo, non poteva mancare un capitolo dedicato a Francesco Lomonaco. Avvalendosi, innanzitutto, dell'ormai classica proposta interpretativa del Venturi, l'A. sottolinea il ruolo avuto da Lomonaco nel consolidarsi di quell'orientamento post-genovesiano più attento ai grandi temi filosofico-politici che non a quelli strettamente tecnico-economici. La riscoperta di Vico e il tentativo di aprire un confronto tra la sua visione dell'uomo e del corso delle nazioni con gli approdi illuministici si collocano appunto nell'ambito di una «ricerca di un più fecondo rapporto fra l'uomo e la società, fra l'uomo e la storia» (cfr. p. 161). Attraverso una convincente analisi delle pagine che a Vico dedica Lomonaco nelle *Vite*, il Martelli mostra come questi finisca col rappresentare, insieme a Delfico e a Cuoco, uno degli esempi più evidenti di percezione della crisi del rapporto tra potere e intellettuali e di avvio, anche dinanzi all'insorgere delle nuove sensibilità romantiche e «ideologiche», di riddiscussione critica della tentata sintesi tra istanze riformistiche e tradizione vichiana (ma questo è ben visibile anche nei capitoli dedicati a Salfi e Galanti e in quello, che fa quasi da efficace sintesi riepilogativa del libro, su *Persistenze dell'illuminismo meridionale*). Anche arricchendo e sviluppando tradizionali percorsi ermeneutici con nuovi elementi analitici (e con una particolare sensibilità per gli aspetti letterari e culturali che deriva dalla competenza disciplinare del Martelli che è storico

della letteratura italiana), l'A. sostiene, con convincenti argomenti, come la presenza di influssi vichiani, insieme alla decisa opzione per il segmento filangieriano e pagano del l'illuminismo meridionale, collochi Lomonaco (specialmente nella produzione dei primi anni dell' '800, puntualmente analizzata nel libro) in quel filone storiografico e politico-filosofico teso a costruire, in sintonia con quanto veniva elaborando Cuoco, quel primo ponte - e tra i primi anche nello stesso contesto europeo - tra l'eredità della filosofia storico-antropologica di Vico, quella del riformismo settecentesco e gli orientamenti che venivano emergendo dalle prime prove del liberalismo storicistico.

[G.C.]

37. MARTONE Arturo, «L'istoria dell'Uomo dipinta ne' linguaggi». Il Vico di Diego Colao Agata, in «Studi filosofici» XVIII (1995), pp. 301-330.

Buona parte del saggio è dedicata alla ricognizione del *Piano, ovvero Ricerche filosofiche sulle lingue* di Diego Colao Agata, ricognizione tesa ad evidenziare, insieme al disegno generale di una metodologia di insegnamento delle lingue storico-naturali, i presupposti teorici di una «Filosofia delle Lingue». Vengono individuati, nel testo di Agata, i numerosi punti d'incontro con l'opera vichiana, senza però trascurare gli elementi, non irrilevanti, che da questa lo allontanano, avvicinandolo piuttosto ad altri autori, primo fra tutti il Genovesi.

L'ultima sezione dell'articolo affronta invece, molto brevemente, una «lettura formale» del linguaggio di Vico, per ribadire - in particolare attraverso l'analisi dell'uso vichiano della paronomasia - lo strettissimo legame con il contenuto filosofico.

[M.R.]

38. MATUSCHEK Stefan, *Lessing e Vico. Sul forgiare dell' «Educazione del genere umano» nella prospettiva della filosofia del linguaggio*, in *Gotthold Ephraim Lessing e i suoi contemporanei in Italia*, a cura di L. Ritter Santini, Napoli, Vivarium, 1997, pp. 149-159.

La consonanza di temi e le potenziali convergenze tra l'atmosfera della cultura tedesca dalla metà del '700 e il pensiero vichiano non sembrano lasciare scelta tra un'opzione genericamente epocale, secondo la quale una reazione all'angustia del razionalismo andava

manifestandosi a breve distanza di tempo in varie nazioni, e l'opzione per una ricezione indiretta del pensiero di Vico, che sarebbe penetrato in Germania e si sarebbe reso percepibile alla generazione degli intellettuali della fine del '700 senza connotati anagrafici precisi. Su questa seconda strada, assai battuta, si cimenta anche l'A., che ritiene di identificare in Lessing una ricezione indiretta di idee vichiane, attraverso la lettura di un testo acquisito durante il suo viaggio in Italia del 1776, il *Piano ovvero ricerche filosofiche sulle lingue* del 1774 di Diego Colao Agata (di cui si recensisce in questo «Avvisatore» una riedizione recente). Ma se le tesi di Colao Agata sono esplicitamente influenzate da Vico, resta da chiedersi - non diversamente che per l'ipotesi di Clarke di una ricezione vichiana in Herder attraverso Cesarotti - perché mai, se Vico veniva citato abbondantemente e in modo così riconoscitivo, Lessing non provò la curiosità di procurarsi i suoi testi e approfondire personalmente il suo pensiero.

[S.C.]

39. MAZZOLA Roberto, *Vicoe Nova Znanost i «Idea djela»* [Vicoe la Scienza nuova e l'Idea dell'opera], in «Filozofska Istrazivanja» LXVI (1997) 3, pp. 753-763.

Prendendo spunto dai contributi recenti sulla «dipintura» vichiana (Frankel, Papini, Fletcher) e non dimenticando neppure la considerazione nicoliniana dell'«Idea dell'opera» come prefazione al libro, P.A. ne propone una lettura razionale, ipotizzando quindi un messaggio iconico indirizzato alla intelligenza del recipiente. L'A. ritiene che la «lettura congiunta di immagine e testo» (dipintura e Idea) favorisca l'intelligibilità degli elementi costitutivi di enrambe e offra utili indicazioni sull'ansia sistematica del progetto filosofico di Vico. Le immagini, quindi, potevano rappresentare sia un itinerario in base alla concezione delle idee utili, sia in quanto topoi da ripercorrere mediante la fantasia, oppure potevano essere intese in quanto supporto alla «memoria artificiale» di stampo seicentesco (aggiungeremmo, forse già cinquecentesco). E ancora, si esclude che fossero ideate da Vico in quanto messaggio criptico.

Dopo un'indagine sui punti referenziali nel campo delle idee e tenendo conto dei riferimenti al concetto di filologia, P.A. rimarca l'apertura di Vico agli sviluppi posteriori sia della filologia che della filosofia. Il metodo

di Vico sarebbe qualcosa di proteiforme e non sempre coerente con se stesso e già nel *Diritto universale*, nel primo tentativo della nuova scienza avevano preso forma sia gli argomenti, le tecniche esegetiche ma anche le contaminazioni e le forzature che «pesano in maniera decisiva su tutto ciò che verrà poi ripensato sulle 'origini'» nella stessa *Scienza nuova*. E ciò vale anche per l'«Idea dell'opera».

[S.R.]

40. McCalla Arthur, *A Romantic Historiography. The Philosophy of History of Pierre Simon-Ballanche*, Leiden-Boston-Köln, Brill 1998, pp. 464.

I numerosi contributi dedicati dall'A. alla filosofia della storia francese del primo Ottocento e in particolare a Ballanche trovano in questo volume una loro compiuta sistemazione teorica. La lunga monografia è divisa in quattro parti che ricoprono l'attività di Ballanche (1776-1847) a partire dai suoi primi lavori, legati soprattutto al problema dell'espiazione e del progresso e alla sua esperienza della Rivoluzione e del tradizionalismo cattolico, per poi occuparsi dell'ulteriore sviluppo di queste tematiche nei saggi del periodo che va dal 1818 al 1820, fino a giungere all'esame della sua principale opera, *Essai de Palingénésie sociale* (1827-1831), e alla discussione dell'impatto della crisi della Restaurazione sul pensiero ballancheano tenendo conto anche delle recezioni della sua filosofia della storia durante la Monarchia di Luglio. Come è opportunamente chiarito nell'Introduzione, l'intento del lavoro è di leggere il pensiero di Ballanche «come una coerente filosofia della storia che è unica nel suo contenuto e rappresentativa del suo periodo nei suoi elementi strutturali e oggettivi» (p. 2). Per cui non si esaminano le idee del filosofo francese sulla vita spirituale dell'individuo o sull'al di là, ma si considerano la «sua poetica e teoria del linguaggio» che sono rilevanti per la sua idea di storia». Il volume è arricchito anche da una considerevole bibliografia sulle opere ballancheane, sulle fonti utilizzate e sulla letteratura critica dedicata all'argomento.

Una parte importante è naturalmente dedicata al rapporto tra Vico e Ballanche, già posto al centro delle indagini dell'A. in un saggio del 1991, pubblicato per i «New Vico Studies» (e discusso in questo «Bollettino»

XXIV-XXV, 1994-1995), e in uno del 1993 apparso sulle «Historical Reflections».

All'interno della parte dedicata all'analisi della palingenesi sociale, l'A. si sofferma sui due modelli concettuali attraverso i quali Ballanche esprime la sequenza palingenetica, l'evoluzione sociale, vale a dire le tre età dell'umanità e la lotta tra il principio del progresso e il principio della stasi. Da questa prospettiva viene poi considerata la relazione tra il pensiero di Ballanche e Vico.

Per quanto riguarda il primo modello di evoluzione sociale, Ballanche suddivide la storia umana in età cosmogonica, epica e storica, alle quali corrispondono rispettivamente l'età dei titani, dei patrizi e dei plebei. Lo schema introdotto da Ballanche è chiaramente diverso dal processo binario che invece è alla base del saggio sulle *Institutions sociales*, nel quale il principio del progresso lotta contro il principio della stasi, che per il filosofo francese corrisponde anche alla successiva emancipazione dell'Occidente dall'Oriente, nonché al trionfo del Cristianesimo, che rappresenta, in quanto principio dell'uguaglianza, «la fine dell'evoluzione sociale al culmine dell'età plebea, e la missione dell'età plebea non sarà compiuta fino a quando il principio dell'uguaglianza sociale non sarà esteso a tutti i popoli del mondo» (p. 191). In questo contesto, qui appena accennato nelle sue linee generali, Ballanche riconosce in Vico il precursore più diretto della sua teoria, ma non nel senso che ha tratto dal filosofo napoletano la sua concezione della filosofia della storia (Ballanche sottolinea il fatto che fino al 1824 non aveva ancora conosciuto le teorie vichiane), bensì che proprio l'affinità tra le loro concezioni gli ha permesso di scoprire e di avvicinarsi a Vico. Secondo l'A., nella Francia del primo ottocento la diffusione del vichismo operata da Cuoco e Salfi resta sconosciuta a Ballanche, così come occorre essere cauti sull'ipotesi della presenza di idee vichiane nelle opere di de Maistre e di du Bignon (al centro delle analisi di un recente saggio di A.J.L. Busst) che avrebbero influenzato Ballanche prima del suo viaggio in Italia. Piuttosto è probabile che Ballanche abbia conosciuto alcune idee vichiane prima del 1824, ma senza trarle direttamente da Vico né conoscendo le fonti.

Per appurare l'accordo tra Ballanche e Vico l'A. compara la filosofia della storia del primo con l'idea vichiana della storia ideale eterna e dei «ricorsi», così come con il meccanismo al quale Vico attribuisce lo sviluppo dell'u-

manità, e si sofferma sulla differenza tra i suoi schemi di evoluzione, che riguarda in particolare il meccanismo di progressione da un'età all'altra.

In Ballanche, che conosce bene i lavori di Boulanger, l'età cosmogonica non corrisponde all'età divina di Vico, in quanto mentre quest'ultima ha la sua caratteristica più propria nella poeticità, nella natura immaginativa dei bestioni, quella di Ballanche non è da intendersi come un ricominciamento assoluto dell'umanità dopo la caduta (come per Vico), ma come uno stato anteriore, distrutto da una serie di catastrofi fisiche, che possedeva una sua struttura razionale, non era cioè fondato solo sull'immaginazione come per i bestioni vichiani. In pratica, secondo l'A., «le prime età di Vico e Ballanche differiscono fondamentalmente, perché l'età divina di Vico rappresenta gli inizi dell'umanità nei bestioni pre-umani, mentre l'età cosmogonica di Ballanche rappresenta l'inizio della storia come primi passi nella riabilitazione di una razza caduta».

L'A. si sofferma anche sulla comune nozione dei «ricorsi», e trova la differenza nel fatto che i cicli palingeneici di Ballanche sono «suddivisioni di una progressione singola, continua», oltre che nel fatto che per Vico «la saggezza della prima età corrisponde alla natura brutale dei primi popoli. Non era, infatti, la filosofia razionale e astratta di oggi; piuttosto, saggezza antica, come religione antica, consistevano di fantasie poetiche nate dall'ignoranza e concepite attraverso la congiunzione degli oggetti del mondo eterno e immaginazioni sciolte dalla ragione» (p. 198). Ballanche, invece, oppone la sua versione della storia primitiva ai bestioni di Vico, in quanto, come afferma il filosofo francese, «la grande erreur de Vico est de partir de la dispersion et de l'abrutissement. Erreur analogique à ceux qui ont posé pour fait primitif social, le prétendu état de la nature, et pour fait primitif religieux, le fétichisme» (p. 199).

[M.M.]

41. MENASSEYRE Annie-Sophie, *Sorel lecteur de Vico*, in *Figures italiennes de la rationalité*, sous la direction de Ch. Menasseyre et de A. Tosel, Paris, Kimé, 1997, pp. 451-473.

La riflessione di Sorel su Vico si oggettiva essenzialmente in due saggi editi tra il 1896 e il 1899; ma se tra il 1825 e il 1850 un'ontologia di *vicosità*, destinata a trovare espres-

sione durevole soprattutto nel lavoro di Michelet e nelle sue traduzioni vichiane, investe la Francia, negli anni in cui Sorel si interessa di Vico il predominio positivista aveva allontanato ogni interesse per le filosofie della storia. Tra le sollecitazioni che possono avere stimolato l'interesse di Sorel l'A. considera decisiva quella della lettura diretta del *Capitale* di Marx, che Sorel approfondisce tra il 1893 e 1897, piuttosto che la linea 'italiana' ossia la mediazione di Croce e Labriola, con i quali Sorel già cominciava un'intenso dialogo. Si tratta, per Sorel, del delirarsi in Vico di quella scienza nuova dell'*ambiente artificiale*, ossia della storia in quanto fatta dall'uomo, della quale egli ritrova in Marx il progetto sistematico.

Dunque è all'interno del 'revisionismo' delle teorie marxiane che l'interesse di Sorel per Vico può essere concretamente compreso. La lettura forte che Sorel farà di Vico, tranciando di netto la teoria dei corsi e ricorsi storici, così come le pretese di una storia ideale eterna e di ogni forma deterministica di provvidenzialismo, per privilegiare soltanto l'aspetto 'ideogenetico' della teoria vichiana del mondo civile, tutto legato all'umanità della costruzione della storia da parte dell'uomo, gli consente di utilizzare più di un aspetto delle analisi vichiane nella elaborazione della propria versione di una scienza nuova del mondo storico: una psicologia sociale intesa come indagine empirica delle idee umane e dei 'toni affettivi di gruppo' che ne informano la genesi, passibile di indurre anche, nello sviluppo successivo del pensiero di Sorel, alla prassi di una trasformazione sociale con l'ausilio del 'mito' in quanto organizzazione di immagini in grado di evocare i sentimenti associati ad un'azione rivoluzionaria. Su limiti e profondità di questa lettura 'selettiva' si sofferma anticamente l'A.

[S.C.]

42. MICCOLI Paolo, *L'ermeneutica del linguaggio poetico*, in *Vico e Gentile*, a cura di J. Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 115-125.

Secondo l'A. la *Scienza nuova* indica un approccio ermeneutico alla «pratica» delle scienze umane, specialmente di quelle storiografiche, in netta antitesi rispetto al filone di pensiero «genealogico», «negativo», «nichilistico», «decostruzionistico» che rimonta a Nietzsche e che ha trovato specialmente in area francese i suoi più recenti consociati (Foucault, Derrida, Blanchot, ecc.). Conse-

guente, quindi, la sua polemica contro gli interpreti di Vico che seguono tale indirizzo, a cominciare da Sini. Se, secondo tale orientamento, il filosofare va ridotto alle sue «pratiche» particolari, come la scrittura, ed il valore va ricercato nell'originario, nel semplice, nel passato, nell'incontaminato, per Vico, al contrario, la storia autentica è storia dello spirito, cui occorre elevare i meri dati di fatto: la filologia deve integrarsi con la filosofia, il segno col significato, il fatto col valore, il particolare con l'universale. La metodologia vichiana insomma è retta da una metafisica platonica forte, che guarda a Dio, al Valore, alla Bellezza. Anche il muto gesto primitivo è espressione della spiritualità umana, è comunicazione intenzionale rivolta all'altro, al mondo, all'uomo, a Dio.

Persino il passaggio finale alla lingua razionale avviene in una prospettiva provvidenziale, anzi biblica: «Vico, insomma, si presenta come etnologo a servizio della rivelazione divina» (p. 120); egli ha «riguardato alla religione cristiana la storia, mentre Machiavelli e Giannone l'avevano consegnata al fatalismo stoico e naturalistico degli eventi mondani e della ragion di Stato» (p. 123). L'A. concorda così con interpreti come Del Noce, mentre la sua corsa liquidatoria finisce per travolgere anche Dilthey, Croce, Bultmann l'epistemologia contemporanea, Chomsky, la neurologia e lo strutturalismo.

Ma Vico notoriamente si sofferma soprattutto sull'intermedio linguaggio eroico e poetico. E lì, l'A. lo segue, sottolineando il carattere fantastico e sentimentale, ed insieme necessario, veritiero e normativo di tale linguaggio guidato, anch'esso, segretamente dalla Provvidenza e basato sulla memoria e la fantasia. In ciò Vico, «attingendo non poco alle risorse della sua fervida fantasia napoletana» (p. 119), prelude a Humboldt, a Bachofen ed a Görres, ai Romantici, a Cassirer ed a Benjamin. La sua via linguistica allo studio del mondo umano storico anticipa Dilthey, Apel, Gadamer e Ricoeur. Il suo studio del muto sarà seguito da Kerényi, Eliade, Ries, Durand, Rudolf e Walter Otto ed altri (i generici «ecc.» o «ed altri» a conclusione degli elenchi di nomi sono dell'A.). Il suo sguardo unitario sul sapere nelle sue diverse forme percorre la questione contemporanea dell'«interdisciplinarietà» (che fa il paio con l'«Einführung», ma questi potrebbero essere reclusi tipografici).

Anche se, a ben vedere, si può più opportunamente situare Vico «tra barocco e illumi-

nismo», e può certo essere rivisto il suo rigido schema diacronico, come pure l'identificazione del racconto storico con la favola. Eppure non è certo «in questi dettagli, suscettibili di correzione e di integrazione, la grandezza del 'Magister tysicuzzus' (...)». L'attualità del percorso vichiano qui suggerito sta nella irrinunciabilità a quella dimensione di promozione umana che deve potersi far valere nell'epoca della tecnica e del lavoro industriale» (p. 122), ossia nella rivendicazione della «ego-referenzialità antropologica dei fenomeni mondani e degli eventi storici» (p. 123).

Infine, nella sua «prospettiva di antropologia teocentrica e 'provvidenziale' sporge anche qualche accenno di seduzione utopica della 'lingua perfetta', alla cui ricerca si votano semiologi odierni» (p. 123): dove parrebbe di capire che il recente lavoro di Eco sull'argomento non sia la ricostruzione storiografica di un antico mito e del suo fallimento, quanto una personale indagine intesa a rinverdirlo col ricorso, per giunta, dell'abortito armamentario semiotico. Anche le ultime righe sono all'insegna del precorritivo: «Molto prima di Hugo von Hofmannsthal Giambattista Vico ha intuito e suggerito che i 'nefe Augen' di un bambino sono più profondi del superficiale Wissen logico-matematico dell'adulto» (p. 123).

[A.A.]

43. Nuzzo Enrico, *Vico e Bayle. Ancora una messa a punto*, in *Pierre Bayle e l'Italia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, Liguori, 1996, pp. 123-202.

Il lavoro, denso e ricchissimo di materiale, affronta direttamente il problema del rapporto Vico-Bayle distinguendo due piani diversi di azione ermeneutica che concernono l'uno un'attinenza specificamente filologica - vale a dire un piano di ricerca di luoghi e presenze all'interno dell'opera vichiana - e l'altro di carattere prevalentemente interpretativo; entrambi lucidamente affrontati con la precisazione che «l'episodio più dichiaratamente rilevante della presenza di Bayle nel dibattito filosofico meridionale si produsse attorno alla metà del Settecento prescindendo pressoché totalmente da Vico» (p. 126). L'impossibilità di leggere Vico lontano dai dibattiti culturali dei quali faceva parte mettono chiaramente in luce quello che l'A. definisce il carattere «controveristico» del pensiero vichiano, impegnato in continue risposte e interventi polemici nei confronti di avversari

che detenevano posizioni avverse, spinge a riflettere sul modo e il contenuto dell'ipotetica influenza delle discussioni generate e accresciutesi intorno e sull'autore del *Dictionnaire*. Questa tesi preliminare aiuta a scavalcare l'annoso problema della lettura da parte di Vico dei suoi stessi contemporanei, schierandosi sulla più attuale linea di tendenza che ribadisce la possibilità che la massima tesi bayliana - dalla quale il filosofo napoletano trasse l'ipotesi della «nazione d'atei» - potesse «essere attinta alla sua larga quanto generica circolazione nella cultura europea del tempo» (p. 137).

Da una prima ricognizione delle «presenze» di Bayle nell'opera vichiana, l'A. comincia a porre in giusta luce il fatto che il nome di Bayle sia di fatto associato a quello di Hobbies (così tanto lontano sia nei contenuti che nel grado di pericolosità), e altresì che - a partire dalla *Scienza nuova prima* - Bayle diventa il principale antagonista di Vico, ma soprattutto viene accusato non più di propugnare una teoria della *utilitas* quanto di difendere la possibilità della nascita di una società senza l'idea di Dio. Già questo materiale sottolinea la difficoltà metodologica di trarre frutti copiosi dalla ricerca su Bayle quale fonte di Vico e l'ardua disamina da esercitare per verificare il successivo assorbimento da parte di Vico delle tematiche a lui contemporanee. L'A. individua con rigore degli elementi innovativi che si possono preliminarmente rintracciare nel percorso vichiano, che si riscontrano «in primo luogo nell'adozione di un approccio straordinariamente produttivo di tipo 'genetico' - invece che intellettuale e moralistico - alla questione della genesi dell'idolatria, della civiltà; in secondo luogo nell'assegnazione di un intenzionale disegno di 'conservazione' dell'umano a una 'Provvidenza' per il resto anche da lui espressa solamente attraverso il lavoro delle leggi generalissime della natura, umana e fisica; in terzo luogo nell'adozione di una nozione di 'senso comune' - enunciata proprio nelle pagine iniziali della *Scienza nuova*, in risposta, sembrerebbe, a Bayle - comunque tale da sottrarsi al suo fuoco di sbarramento sul *consensus gentium*» (p. 154). Ci si accorge facilmente che le soluzioni bayliane riguardo a questi temi non sono poi così distanti, e Nuzzo propone una lettura solida e articolata dei passi dell'opera di Bayle riguardo a tali ambiti tematici, finalizzata alla riflessione sul passaggio vichiano, tra la prima e la seconda edizione della *Scienza nuova*, a una

concezione dell'uomo fondata sull'autoconservazione e sugli elementi utilitaristici, elementi sui quali Bayle era certo la fonte ideale.

L'ultima parte del saggio viene dedicata ad un quesito «per il quale ci si può chiedere se la necessità di rispondere a una 'sfida' bayliana contribuì alla determinazione della 'scienza nuova' solo 'mediatamente' e 'contenutisticamente', o anche - in verità molto improbabilmente - attraverso una riflessione sulle sue procedure, sulle possibilità e modi d'intendere e praticare la certezza nel sapere storico, in qualche misura stimolata anche da una qualche conoscenza di scritti e tesi di Bayle» (p. 182). Il materiale elaborato, anche se inevitabilmente non esaustivo, offre senza ombra di dubbio un contributo notevole alla pratica di uno sguardo inusuale e poco batuto sulla verificabilità di una delle fonti vichiane.

[M.S.]

44. Nuzzo Enrico, *Vico, la storia, lo storicismo*, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi e prospettive*, a cura di G. Cacciatore et alii. Milano, Guerini, 1997, pp. 50-68.

Raccolto nel volume nato da un'iniziativa degli allievi di Fulvio Tessitore per festeggiarne i sessant'anni, questo contributo, partendo dalla peculiare linea interpretativa dello storicismo critico-problematico, delinea i tratti principali della riflessione vichiana sulla storia interrogandosi sulla questione «Vico e lo storicismo». Una tale investigazione vuole mirare, nelle intenzioni dell'A., ad una precisa e attenta riconsiderazione di alcune questioni che sono fondamentali per il tema in oggetto, per cui ragiona intorno «alla natura della dinamicità dei fenomeni umani; ai fondamenti e al metodo della conoscenza storica; al senso dell'individualità storica; alla presenza in quel pensiero di fondamentali caratteri o di residui di metafisica, e quindi all'ulteriore domanda, nel caso tali caratteri siano reperibili anche o soprattutto in una 'metafisica della storia', se e in quale 'modernità' sia questa scrivibile» (p. 50). Possi adeguatamente la questione su Vico e lo storicismo, dunque, vuol dire anche necessariamente dover ridiscutere e riesaminare i nodi fondamentali del pensiero vichiano attraverso un discorso storico, teorico e metodico, che sono i tre nuclei intorno ai quali si svolge la riflessione dell'A.

Del punto di vista storiografico il compito più urgente consiste principalmente nel

fare il punto sulle indagini che, dopo Meinecke, hanno trattato il tema delle «origini» presettecentesche e preottocentesche dello storicismo. Tuttavia la questione del posto di Vico all'interno della preistoria o della storia dello storicismo può essere correttamente affrontata solo chiarendo preliminarmente i lineamenti dello storicismo adottato e gli orientamenti che da essi conseguono. Mentre il modello di storicismo elaborato dal neoidealismo italiano si rivolge principalmente a delineare i disegni «genealogici» della propria prospettiva presentando il filosofo napoletano come il precursore e il fondatore di quel particolare orientamento storiografico, la linea che si richiama ad uno «storicismo critico-problematico» deve misurarsi, per sua propria natura, con il compito di non sottrarre Vico da un lato «alla legittima forza dell'interrogazione sulla potenza di senso ancora attiva e attivabile della sua opera sulle problematiche più congeniali a quell'orientamento», dall'altro di non trasformare «quella forza nell'urgenza di un abito interpretativo che rischi di deformare l'identità di un autore sotto la pressione di interessi, problemi, interrogativi, precipuamente non suoi» (p. 51).

Sulla base di queste considerazioni di ordine teorico e metodico, l'A. mette in luce i termini della sua prospettiva storicistica che, assieme a quelli già accennati in precedenza, definiscono i tratti peculiari della concezione storiografica presa in esame. In sintonia con l'interpretazione di Pietro Piovani lo storicismo in oggetto è considerato come una filosofia antimetafisica, antiontologica, che riconosce il valore della singola individualità storica e sottolinea il ruolo del pensiero nella dimensione «etica» della vita, riconoscendo la responsabilità etica del soggetto dell'agire umano.

Per la complessità del tema proposto l'A. cerca di delimitare la sua analisi partendo dal problema del rapporto «natura-storia», «natura-uomo», declinabile secondo due modalità distinte: una rispondente alla domanda, formulata da Piovani, se Vico abbia edificato una «filosofia senza natura», che significa riconoscere l'assoluta opzione vichiana per il mondo umano; l'altra riguardante i rapporti tra «natura» e «storia», «corpo» e «mente», e che riguarda la questione della metafisica in Vico.

In ogni caso, pur assumendone con decisione la prospettiva ermeneutica, l'A. non si sottrae al compito di discutere criticamente alcune posizioni tipiche della riflessione pio-

vaniana. Infatti, la legittima ammissione che la «logica» più potente che sorregge la concettualizzazione vichiana è quella della «contrazione», della «compenetrazione» tra la dimensione ideale della «mente» e quella naturale del «corpo», tra il «vero» e il «certo», non è sufficiente ad eliminare un nocciolo di platonismo al quale il filosofo napoletano resta sempre legato, per cui in definitiva «a tale eredità possono essere prioritariamente ascritti i caratteri dell'«ontologismo», del «dualismo», perfino del «finalismo», che restano a connotare insieme, e non come meri residui marginali, la costruzione teorica vichiana, rendendo scarsamente plausibile rinvenire in essa più o meno sotterranei, e intenzionalmente critici, elementi di «spinozismo» (come pure di recente è stato riproposto da interpreti esperti come Cristofolini)» (p. 54). Questa metafisica platonica-cristiana è individuata innanzitutto nell'esperienza della caduta dell'uomo, dove si altera il rapporto tra «mente» e «corpo» in quanto la prima si deve contrarre, «oscurare» nella natura, restando comunque tale «da acquisire in sostanza le funzioni di «causa formale» e «finale» del movimento storico, conservando quindi l'assoluto primato, metafisico ed assiologico, il «comando» sulla naturalità del «corpo» (pp. 54-55). La «logica della contrazione», l'invertimento nel certo, consente agli uomini di intendersi come partecipi alla vita civile, e laddove la «mente», il «vero», non può comandare con le «massime» dei filosofi, riesce «almeno» ad operare attraverso le modalità del «certo». Ma ciò permette di dire che se l'«ontologismo» e il «dualismo» vengono profondamente trasformati dalla concezione vichiana, risultando quasi irrisconoscibili e dissolti, non per questo scompaiono, o comunque «possono così trasformarsi perché legati intimamente a un «finalismo» alla luce del quale i termini di coppie concettuali che sembrerebbero destinati a rimanere opposti («mente» e «corpo», «vero» e «certo», «massime» e «pratiche», «universale» e «fantastico», «sapienti» e «volgo», etc.) si scoprono connessi, compenetrati (con il primo elemento contratto nel secondo), nei termini di una concettualizzazione intrinsecamente (e quindi anche linguisticamente) «ossimorica» (p. 55). La mente umana, quindi, si manifesta nella storia «sulla base di un disegno più alto che procede dal di fuori della storia, pur se opera soltanto con mezzi interni alla storia, mediante l'agire soltanto di «cause seconde», in ultimo della stessa potenza di vero, la cui

veri, della natura umana 'occasionata' dalle altre cause del mondo naturale e poi soprattutto dallo stesso interagire delle produzioni storiche dell'umanità» (ivi).

Questa impostazione teorica però comporta delle notevoli difficoltà per quelle visioni che tendono a ricondurre la riflessione di Vico verso risultati compiutamente storicistici. Pur concordando pienamente con la felice espressione di una «filosofia senza natura», e dunque con un preminente interesse di Vico per il mondo civile, l'A. sottolinea come la filosofia vichiana resti legata ad elementi di «naturalismo» e di «metafisica», per cui alla sua meditazione sul mondo umano «può essere riconosciuto di avere conseguito la caratteristica di essere 'a-fisica', ma non, con altrettanto sicurezza, di essere 'a-naturalistica'» (p. 56).

In ogni caso nella filosofia vichiana compaiono specifici elementi che permettono di parlare di «conquiste» intorno alle quali commisurare le problematiche storicistiche di quella filosofia, quali il pluralismo metodico, la formazione di un soggetto conoscitivo e pratico, l'elaborazione di una concezione della natura storica, sociale, 'intersoggettiva', delle istituzioni e dei valori degli uomini. Per cui se il filosofo napoletano non coglie le regioni o le ragioni dell'interiorità del soggetto, per converso egli apre «la strada alla concezione della natura radicalmente storica, ossia sociale, comunitaria, etica, di esso», ponendosi quindi nel punto cruciale delle problematiche storicistiche. In Vico si può parlare di una triplice dimensione anticontemplativa e antiintellettualistica, riguardante il piano ontologico, quello etico e, infine, quello epistemico, ma si deve anche riflettere sulla questione della natura «onnistorica», «onniculturale», o meno, delle esperienze che costituiscono il mondo umano. Su quest'ultimo punto l'A. osserva che tale questione in Vico «si pone piuttosto nei termini dell'universale, dell'eterno, che viene all'uomo dalla sua vita pre-storica, e dell'universale, dell'eterno», che si erge nella storia in forma di «sensi comuni», di costumi irrinunciabili, o di universali costanze nella sequenza di momenti e contenuti dei processi di istituzioni, credenze, idee, per i quali devono passare tutte le 'nazioni': e quindi oggetto e fondamento 'ontologico' di una 'scienza' dell'universale storico» (p. 59). In questo modo si ripresenta ancora la questione da un lato degli elementi metafisici che permettono la fondazione del corso storico, e dall'altro dei tratti «individualizza-

zanti» e/o «universalizzanti» della conoscenza storica.

Ma gli ostacoli maggiori sul tema «Vico e lo storicismo» nascono soprattutto per ciò che riguarda le questioni di un «ordine» della storia, di un significato totale della storia, questioni che possono essere definite in base alla presenza nella riflessione vichiana di una «prospettiva di metafisica filosofia della storia»; di una prospettiva di interesse al valore della singola individualità storica; di una prospettiva di effettiva valorizzazione dell'attiva responsabilità umana nell'agire storico» (p. 60). Come si è già accennato, sono i temi che caratterizzano quella peculiare visione dello storicismo critico-problematico che l'A. assume come propria e rispetto alla quale avanza alcune originali proposte interpretative riguardo il tema dell'individualità storica. Meinecke, forse il principale esponente di un filone «individualizzante» dello storicismo, non riconosce questo carattere alla meditazione vichiana e, pur annoverando il filosofo napoletano tra i «precursori» dello storicismo, lo accusa di non aver rotto con la tradizione giusnaturalistica. In realtà, secondo l'A., Vico ha spezzato in profondità ogni legame con quella tradizione proprio riconoscendo la via dello «storicismo», e l'«universale» che permea nella sua ricerca ha poco a che fare con l'assoluta universalità del soggetto, della ragione, giusnaturalistica. Tuttavia, resta il fatto che la riflessione vichiana nasce dall'esigenza di ricondurre il disperso molteplice delle individualità ad un «ordine», a una ragione totale che ne avesse ragione, per cui essa «intenzionava insomma davvero il 'tipico', l'universale', il 'generale', piuttosto che l'individuale» (pp. 61-62). La filosofia vichiana, quindi, non solo risulta insoddisfatta per una prospettiva quale quella meineckiana determinata dall'«amore» per l'individualità, ma anche, sostiene l'A., per una visione storicistica che sa che «l'individuale vive nella e della tensione irrisolta con il generale», e non può acconsentire che tale tensione venga risolta ricercando un ordine della storia, un principio metafisico. Il problema diventa allora quello di capire il significato dell'«ordine» in Vico e del rapporto che questo ha con le plurali individualità. Il filosofo napoletano ha sicuramente superato la prospettiva giusnaturalistica, per cui ordine qui va inteso come «ordine dinamico in grado di valorizzare la peculiare universalità di ogni individualità ad esso cooperante», ma resta pur sempre un «ordine ordinante», un «di-

segno senza cui la storia neppure si darebbe, ordine che, già per la sua stessa esigenza (...) si può sostenere a ragione rappresenti riassuntivamente il tipo di dichiarata aspirazione e ispirazione (o, se si vuole, comunque curvatura) 'metafisica' della speculazione vichiana» (p. 62).

Al contrario di alcune tendenze della cultura europea della prima modernità impegnate in una esplicita fondazione teorica del carattere di irriducibile varietà dell'esperienza umana, non riconducibile ad un ordine, la «scienza nuova» della storia «nasce proprio dall'esigenza problematica di contrastare innanzitutto una visione del mondo umano come di una molteplicità di fenomeni irriducibilmente senza unità e disegno, non riconducibile ad un ordine superiore che lo sorregga e sappia in ultimo salvarlo garantendolo dal collasso della dissipazione totale, della decadenza senza ritorno» (p. 63). La «storia ideale eterna» è per Vico l'ordine, il fondamento della storia e l'oggetto della storia come conoscenza storica, essa è «il fondamento ontologico della storia (un'ontologia della storia)» e dunque il fondamento della natura epistemica della conoscenza storica come 'scienza', non potendo essere questa che sapere di universali legalità, del necessario» (pp. 63-64). Ciò però comporta «una scienza del movimento della genetica e dinamica natura dell'umano, la quale ne intenziona i caratteri di regolarità, fissità, legalità, in forma di costanti sequenze di uno sviluppo assolutamente prevedibile almeno in una certa serie di dati di fondo». A ciò si accompagna anche l'assunzione di alcune problematiche tratte dal razionalismo della seconda metà del Seicento, e in particolare dal cartesianesimo, riguardo «sia alla discussione sulla decifrazione del 'possibile' e del 'necessario' nel campo della conoscenza storica, sia alla configurazione di uno svolgimento lineare e 'geometrico' del mondo storico come di ciò che va dal semplice al complesso». Anche se a Vico l'A. riconosce più che la ricerca della singolarità quella dell'«uniforme», ciò non implica che gli manchi il senso e il valore dell'individualità, che si rivela in primo luogo nell'esigenza «accertante» della filologia (rispetto alle «prove filologiche» di carattere generale), ma soprattutto nella narrazione delle individualità collettive laddove egli «si fa piuttosto poeta che teorico dell'individuale» (p. 64).

Riguardo poi al tema della responsabilità del soggetto dell'agire morale, del significato

del giudizio storico e del giudizio etico, emerge come la dimensione etica, posta sotto il segno della responsabilità, venga recuperata nei tempi «illuminati» della storia, nelle fasi ascendenti che dalla spontaneità portano alla riflessione, per cui i soggetti diventano storicamente responsabili del loro agire. Qui Vico recupera la dimensione forte dell'etica, pur nella consapevolezza che nel corso della storia si svelano anche «incosapevoli responsabilità di soggetti collettivi, che di fatto assumono o allontanano da sé l'onere di lavorare pro o contro l'umanità dell'uomo: un'umanità comunque prima di tutto tutelata, metafisicamente, dall'essere affidata alla natura 'conativamente' produttrice di vero, di giusto, della sua 'mente', e poi da un'eterogeneità dei fini che converte in produttività sociale il duro legato della dimensione corporea, passionale, dell'uomo» (p. 66). Inoltre, Vico impianta una chiara distinzione tra un giudizio storico, «aperto alla conoscenza comprendente di ogni fenomeno», e un giudizio etico e politico sui soggetti umani.

L'A. sottolinea bene come anche la complessa questione del «procedere», del «ritmo», della storia è strettamente collegata all'incrociarsi di «diversi 'immaginari' del tempo» da cui risultano diverse «prospettazioni nella rappresentazione e nel giudizio del 'corso' delle cose umane». In Vico la rappresentazione e il giudizio si sfalsano a seconda che abbiano a che fare con «la storia del sapere», «la storia della giustizia», «la storia dei costumi», «la storia dei prodotti delle facoltà immaginative». Infatti, se la rappresentazione della «storia del sapere» e della «storia della giustizia» possono essere definite di tipo «ascendente» (e con esse il giudizio complessivo sui prodotti della ragione), la «storia dei costumi» ha un andamento parabolico e un giudizio di tono «moralistico», mentre la rappresentazione della «storia delle facoltà ingegnose e poetiche» può essere definita come «discendente». Da questo intricato quadro delle rappresentazioni storiche deriva la complessità del «ritmo» della storia e della raffigurazione del tempo in cui il filosofo viveva, dove è sempre vivo il senso vichiano per i destini dell'umanità che vincola la sua filosofia «al tema del radicamento del pensiero nella dimensione della vita, della prassi». L'ordine disegnato da Vico contiene anche la possibilità del disordine verso la barbarie, ma alla fine risulta «salvifico solo rispetto alla possibilità di un totale inabissarsi dell'uomo nella condizione, a-etica, della ferinità. L'or-

dine previsto da Vico costringe comunque gli uomini alla storia, all'eticità» (p. 68).

[M.M.]

45. PAGANINI Gianni, *Vico et Gassendi de la prudence à la politique*, in «Nouvelles de la republique des lettres», 1995, II, pp. 7-32.

Come si evince già dal titolo di questo saggio, al centro della documentazione ricostruzione della relazione Vico-Gassendi, si colloca il concetto di *prudenza*. Muovendo dai principali luoghi vichiani nei quali esso è definito e discusso (innanzitutto nelle *Orazioni*, ove, com'è noto, la prudenza è intesa a partire dal classico significato di *phronesis* e, poi, nel *De ratione*, dove, come ricorda l'A., il paradigma della prudenza è utilizzato in chiave di polemica anticartesiana), Paganini riprende il problema - già affrontato dalla letteratura critica a più riprese e con esiti diversi, dei quali si dà conto con intelligente ed esauriente selezione - del reale peso esercitato su Vico, specialmente negli anni della formazione, dall'epicureismo e dalle sue rivisitazioni moderne. Anzi, proprio utilizzando alcune parziali conclusioni della lettura proposta, ad esempio, dal Nicolini (che invitava ad accogliere problematicamente, e nel loro contesto anche storico-politico, i duri giudizi sull'epicureismo espressi da Vico nell'*Autobiografia*), l'A. sviluppa la sua tesi interpretativa che è centrata sull'individuazione di una «dimensione sociale» dell'epicureismo che - al di là delle perentorie affermazioni vichiane sulla «morale da solitari» quale conseguenza diretta di esso - avrebbe nell'economia della filosofia giuridica e politica di Vico maggiore spazio di quanto non facciano pensare gli scarsi riferimenti diretti. Questo vale, secondo l'A., anche in ordine alla consistenza e all'influenza delle letture gassendiane di Vico. Va perciò opportunamente segnalato questo saggio, giacché colma una lacuna non secondaria nell'ambito della letteratura giuridica e politica su Vico che non ha dato il dovuto rilievo all'apporto gassendiano. Proprio il centrale ruolo che, nei due autori, assume il concetto di prudenza (attentamente analizzato e riproposto con puntuali confronti, come, ad esempio, a proposito della comune sottolineatura della prudenza quale scienza di *singularia*), autorizza Paganini a sostenere che «lo sforzo di socializzare e, al contempo, cristianizzare l'insegnamento epicureo» portato innanzi dal filosofo francese, poteva indubbiamente costi-

uire per Vico tanto una «inevitabile sfida», quanto una «suggerzione ben più appassionante che la semplice restaurazione di un corpus di saggezza augusta, ma perentoria» (cfr. p. 11). In Vico, come in Gassendi, emerge con nettezza la «connotazione pratica e, al tempo stesso, congetturale della prudenza», ma anche il valore conoscitivo che essa assume nel fondare - proprio in opposizione al primato della certezza della ragione scientifica - quei peculiari procedimenti che appartengono alla sfera della probabilità e del verosimile. Il metodo più adeguato a permettere l'accesso alla conoscenza del mondo umano è, dunque, quello della prudenza.

Su questa convincente falsariga interpretativa si costruisce la prima parte del saggio di Paganini che mette a confronto significativi passaggi del *Syntagma gassendiano* e del *De ratione* vichiano, specialmente là dove si incontrano gli stessi elementi teorici che sono a base di una comune disposizione critica nei confronti della metafisica razionalista. «L'appello al senso comune contro il razionalismo astratto e disincarnato, la priorità conferita alla *phantasia*, e dunque alla topica sulla critica, la riabilitazione del probabile e del verosimile (e ugualmente del *valeri*) come criteri affidabili nell'ambito della *prudencia*; tutti questi aspetti collegano la riflessione di Vico all'empirismo scettico del filosofo di Digne» (pp. 12-13).

Su un altro importante punto di convergenza l'A. insiste nella sua analisi: è quello (peraltro già segnalato in importanti ricerche come quelle di Mondolfo e di Gregory) della sicura presenza di Gassendi tra le fonti alle quali Vico attinge per la definizione del principio di convertibilità *verum-factum*. Paganini (che a questi temi e, in generale, a Gassendi ha dedicato importanti saggi e ricerche) ripercorre i passaggi più significativi della teoria gassendiana del diritto nei quali, appunto, emerge con nettezza l'uso del «criterio poetico» del *verum-factum*. In particolare l'A. richiama significativamente la relazione che Gassendi istituisce tra la dimensione del *giusto* e quelle, per così dire artificiali e prodotte, del patto politico e dell'*utile*. Proprio alla luce di queste teorie gassendiane, l'A. rilegge, tra l'altro, l'undicesimo capitolo del *De ratione* e, in particolare, quel punto dove Vico riconduce la giustizia ad una forma di *utilità*, che è dell'individuo se è connessa al diritto naturale, delle nazioni se si riferisce al diritto delle genti, della comunità e dei momenti della vita buona se si ricorda al diritto civile. Pur evidenziando le

distinzioni (che qui non è possibile, per motivi di spazio, richiamare) tra le due prospettive, Paganini si mostra convinto, alla fine, che la polemica vichiana nei confronti dell'epicureismo - sviluppata in modo particolare nel *De uno* - riguarda più il convenzionalismo giuridico e i suoi esiti relativistici che il concetto di utilità. Cosicché quella di Vico appare all'A. non come un mero rifiuto delle conclusioni scettiche e relativistiche, ma, piuttosto, come una risposta costruttiva alle tesi gassendiane. «Vico poggia i suoi argomenti sul concetto di utilità, ma alla luce di una teoria che interpreta il diritto di natura come una norma obiettiva e costante. In tal modo alla giustizia è conferito il compito di selezionare le utilità cangianti e mobili; si potrà ancora identificare *ius* e *utile*, ma a condizione d'introdurre una «misura eterna» che ponga sullo stesso piano i rispettivi vantaggi» (pp. 20-21). Anche nell'opera maggiore, ad esempio nell'edizione del 1725, il rifiuto dell'epicureismo non impedisce a Vico di ribadire il ruolo decisivo dell'utilità nell'individuazione del reale fondamento del diritto, sia pur nell'ambito della permanente ricerca della stabilità e dell'universalità della norma di diritto naturale.

La ricerca di assonanze tra Vico e Gassendi - anche tenendo conto degli espliciti rifiuti del neo-epicureismo, ancora più recisi nell'edizione del 1744 e, comunque, riferiti più a Hobbes che al filosofo francese - è condotta dal Paganini anche in relazione al concetto di *socialitas*. Nell'autore del *Synagma* - è questa la tesi sostenuta, non senza fondamento - Vico avrebbe trovato una possibile risposta al problema della conciliazione tra la teoria dello stato primitivo ed egoistico dell'umanità ferina e la tesi della sociabilità anch'essa naturale. Potrebbero così spiegarsi - anche grazie a una permanenza di influssi gassendiani - quei luoghi della riflessione vichiana, specialmente nel *De uno*, dove si distinguono tra l'*ocasio* costituita dalle utilità e la *causata* identificata, invece, nella *honestas*. Insomma Vico non disconosce l'origine utilitaria dell'agire umano, solo che essa è costantemente ricondotta ad una esigenza di equità fondata sul diritto naturale. La convincente ricerca di tali affinità non annulla - e bene fa l'A. a ricordarlo in chiusura del suo saggio - la distanza che comunque resta tra le posizioni di Gassendi e Vico, specialmente in ordine al rapporto tra natura e provvidenza. Qui, più che altrove, infatti, si è dinanzi a differenti fondamenti filosofici e metafisici. Il

finalismo naturalistico e artificiale che caratterizza la ricostruzione gassendiana dell'origine delle società umane lascia il posto al «provvidenzialismo storico» di Vico, dove, naturalmente, il rapporto tra l'ineliminabile dato storico dell'utilità e della socialità e la ricerca dell'ordine normativo ideale non è annullato in un mero ossequio alla trascendenza, ma nella complessità filosofica del concetto di «teologia civile ragionata della provvidenza».
[G.C.]

46. PÁL József, *Sulla fortuna di Vico in Ungheria*, in *Vico e Gentile*, a cura J. Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 27-34.

L'A. rimarca che Vico viene conosciuto in Ungheria direttamente appena verso la fine dell'Ottocento tramite l'opera di Benedetto Croce. A causa di questo lungo silenzio Vico non ha trovato un «analogo topologico» nella cultura ungherese del Settecento. Anche se il *De rebus gestis Antonii Caraphaei* (1716) tematizza in gran parte le gesta del condottiero napoletano in Ungheria, fatto che fu noto agli storici ungheresi, non è stata colta la novità della stonografia vichiana e della sua concezione della storia. L'A. intravede le ragioni dell'assenza di Vico nella cultura ungherese innanzitutto nella peculiarità del suo metodo deduttivo, nel modo rappresentativo allegorico e non simbolico (es. la dipintura), la sua posizione rispetto all'illuminismo, che l'A. argomenta col fatto che «non per caso il grande scopritore del Vico fu Herder, il fervido nemico dell'illuminismo». Il primo ungherese che cita Vico è István Katona in *Historia Critica Regum Hungariae Stirpis Austriae* (t. XVI, pp. 339 sgg.). Successivamente Attila Faj ha messo in rilievo le analogie tra Imre Madách nella sua *Tragedia dell'uomo* (1860) e le idee vichiane (ma l'opera di Faj, come pure gli altri suoi contributi noti ai lettori del «Bollettino», non vengono citati dall'A.). Il primo saggio monografico su Vico in Ungheria, secondo l'A., è stata la tesi di laurea dell'ungherese Károly Vyhnalek, (*G.B. Vico és a történelem*, Szeged, 1929), ispirato da Benedetto Croce, dove Vico viene considerato innanzitutto come filosofo della storia, moralista e teorico dell'estetica. Un decennio dopo, János Mester pubblica un articolo su Vico, «pioniere del pensiero pedagogico italiano», su una rivista pedagogica di Budapest. Mester, un gesuita educato nel Collegio germanico-ungarico di Roma, vede «l'

germe del programma nazionale d'educazione mussoliniano» nelle orazioni inaugurali vichiane. Sorprende che l'A. non abbia verificato i presupposti di Fausto Nicolini sulla presenza di Vico in Ungheria (v. B. Croce, *Bibliografia vichiana*, a cura di F. Nicolini, Napoli, 1948, pp. 934-935). Inoltre, da quello che ci risulta, lo stesso Nicolini aveva pubblicato articoli su riviste ungheresi già nella seconda metà degli anni Trenta.

[S.R.]

47. PANDIMAKIL PEIET George, *Das Ordnungsgedanken bei Giambattista Vico als philosophische Anthropologie, Kultur-entstehungs-theorie, soziale Ordnung und politische Ethik*, Frankfurt am Main - Berlin ecc., Lang, 1995, pp. X-342.

L'ordine come concetto chiave della *Scienza nuova* è il tema di questa Dissertazione svolta sotto la guida di Ferdinand Fellmann. Obiettivo del lavoro è da una parte illustrare i presupposti filosofici e teologici del concetto vichiano di ordine, dall'altro mettere l'accento sulla sua attualità in un confronto con le tesi odierne della sociologia e della antropologia filosofica.

La prima parte della ricerca è dedicata prevalentemente alla riflessione vichiana sull'ordine a partire dal concetto di cosmo e di *taxis* dell'antichità, che si evolve dalla raffigurazione di un ordine materiale a quella di un ordine spirituale, e all'idea ad esso connessa di una teleologia che ne è sottesa. Segue un'illustrazione della concezione medioevale dell'ordine naturale come espressione e riflesso della perfezione divina, così come delle contrastanti concezioni dell'ordine all'inizio dell'età moderna: mentre Marsilio Ficino intende l'ordine a partire dalla problematica dell'autocoscienza, che tematizza la posizione intermedia dell'uomo tra natura e Dio, Pico della Mirandola ascrive all'uomo stesso la potenzialità di una 'divinizzazione' in quanto perfettibilità.

La concezione vichiana dell'ordine si distingue da quella antica, medioevale e rinascimentale soprattutto perché la questione filosofico-antropologica della determinazione dell'essenza dell'uomo viene posta in riferimento con la sua storicità. L'A. ripete la tesi ricorrente di Vico come precursore della coscienza storica dell'Ottocento. Il fulcro della concezione vichiana dell'ordine è secondo l'A. l'idea dell'ordine sociale, il cui nucleo è la giustizia e il cui scopo è la conservazione del

genere umano, il che implica una lettura della *Scienza nuova* come etica politica. Il fondamento dell'etica politica è secondo l'A. nell'agire per mezzo di immagini che fa apparire Vico nella luce di un «inventivo fautore del pragmatismo simbolico» (p. V), un orientamento sintonico con quello di Fellmann. Rispetto a questi, però, l'A. intende delineare piuttosto la dimensione teologico-metafisica dell'ordine, creato nella stessa misura dalla provvidenza divina e dalla fantasia umana.

L'elemento radicalmente nuovo in Vico è infatti, secondo l'A., che sono immagini create dalla fantasia quelle che generano gli ordinamenti sociali. Poiché tali ordinamenti a loro volta agiscono in senso stabilizzante nei confronti della società, si può interpretare la teoria vichiana della genesi della cultura alla luce delle acquisizioni della teoria dei sistemi. La terza parte del lavoro svolge di conseguenza una comparazione tra Vico e le teorie sociologiche attuali, che partono dalla condizione di possibilità degli ordinamenti sociali (Lévi-Strauss, Elias, Habermas, Luhmann). Secondo l'A. la struttura dell'ordine della *storia ideale eterna* può essere compresa come un sistema autopoietico che è allo stesso tempo espressione dell'agire umano e della sapienza divina che agisce attraverso la provvidenza.

La conclusione del lavoro fornisce una breve ricognizione dell'uso dei termini *ordo*, *ordine*, *ordinamento*, così come degli opposti *caos*, *disordine*, *confusione* negli scritti vichiani.

La ricchezza di informazioni offerta dall'A. fa sì che a tratti la ricerca si frantumi in una serie di considerazioni isolate, nelle quali nonostante la periodica riproposizione di sintesi del discorso vengono a confondersi le linee portanti dell'interpretazione. Così talvolta risulta poco chiara la motivazione di singole investigazioni dettagliate e minuziose, così come di alcune conclusioni che vengono proposte come ovvie ma che non sempre risultano cogenti.

[S.M.]

48. PONS Alain, *Vico et la «Barbarie de la réflexion»*, in *Figures italiennes de la nationalité*, sous la direction de Ch. Menasseyre et de A. Tosel, Paris, Kimé, 1997, pp. 335-358.

L'A. ripercorre con grande chiarezza le tappe che conducono Vico ad affermare la nascita della filosofia nel momento in cui la

ragione umana comincia a «dispiegarsi» - realizzando così l'affermazione delle repubbliche popolari -, fino al momento in cui la riflessione, una delle forme della ragione, «fa correre all'uomo un immenso pericolo, la possibilità di non aderire a ciò che dice, di introdurre una distanza, o meglio, una contraddizione, tra il pensiero e il linguaggio: in altri termini, di mentire» (pp. 349-350). La filosofia testimonia con la sua storia questo rischio, e si fa complice della corruzione che ne deriva nel momento in cui dimentica la sua vocazione «politica». Il discorso di Pons si incentra dunque sul delicato tema della «barbarie ricorsa» e sul destino delle nazioni. In Vico è presente una duplicità di atteggiamenti: da una parte, un pessimismo insito anche caratterialmente in lui, e che si esprime nel quadro fosco che tratteggia della realtà politica e culturale del suo tempo; dall'altra, le dichiarazioni ottimiste del *De mente eroica* e le attribuzioni alla sua scienza di un ruolo non solo diagnostico, ma anche «pratico». È quanto in effetti emerge da quella *Pratica della scienza nuova* che, significativamente, Vico non pone, come doveva essere nel progetto iniziale, a conclusione dell'opera. In questo testo il filosofo vede nell'acquisita contemplazione del corso delle nazioni lo stimolo, per i saggi e i governanti delle repubbliche, a ricordare ai popoli la loro origine, ovvero i tre principi su cui la scienza nuova si fonda (l'esistenza della provvidenza divina, la moderazione delle passioni e l'immortalità dell'anima). Vico ha infine «preferito concludere su una nota di quietudine contemplativa, affidando in definitiva la storia alle cure della provvidenza» (p. 357). In ogni caso, sostiene Pons, «non c'è fatalità 'naturale' nella corruzione delle nazioni, dunque una fatalità nella comparsa di un nuovo 'corso', di un 'ricorso'. Non vi sono cicli, nel senso naturalistico del termine, e ancor meno 'spirali', come vorrebbero, seguendo Michelet, gli ammiratori 'progressisti' di Vico. La 'storia ideale eterna', con i suoi tre momenti, non è empirica, come dice il nome stesso: si tratta di uno schema che permette di comprendere la storia reale delle nazioni a partire da una analisi della natura umana decaduta e delle 'modificazioni della mente umana'» (p. 358). Si tratta dunque di una serie di possibilità «aperte», dal momento che «l'età dell'uomo è quella della ragione 'interamente spiegata', in cui l'uomo prende coscienza della sua libertà, con i rischi che questo comporta» (ivi).

[A.S.]

49. Pozzo Gianni M., *L'esaltazione dell'uomo: Pico della Mirandola e Vico*, in «Filosofia oggi» XX (1997) 3, pp. 271-284.

L'A. accogliendo la lezione degli studi vichiani del Gentile sul platonismo di Vico, in gran parte filtrato dalla tradizione neoplatonica rinascimentale, si sofferma sulle affinità di fondo tra l'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola e l'opera del pensatore napoletano, considerato «il fondatore della moderna filosofia della storia di indirizzo metafisico e finalistico, in contrapposizione polemica con quello illuministico, naturalistico e deterministico» (p. 279). L'illustrazione di alcune delle linee tematiche vichiane riconoscibili nell'opera di Vico, indicano per l'A. la funzione etico-pedagogica della filosofia animata dal tentativo di conciliare Platone ed Aristotele. Ulteriori affinità si ritrovano nella ricerca dell'unità del sapere e nella aspirazione irenica ad una *pax filosofica* e *pax fidei*. Questi sono i temi di fondo dell'eredità dell'umanesimo vichiano che vengono assimilati e rielaborati nella formula vichiana dell'unità di *sapientia* e *pietas* indispensabili nello studio del mondo storico.

[R.M.]

50. Samuel Pufendorf filosofo del diritto e della politica, Atti del Convegno Internazionale, a cura di V. Fiorillo, Milano, 11-12 novembre 1994, Napoli, La città del Sole, 1996, pp. XXII- 273.

I dieci saggi che compongono il volume, accompagnati da una nota introduttiva della curatrice, per l'attenzione dedicata alla dimensione politico-storiografica oltreché giuridica dell'opera del Pufendorf, offrono agli studiosi di Vico una stimolante occasione di approfondimento di aspetti poco noti di una delle figure di maggior spicco del giusnaturalismo del XVII secolo.

M. A. CATTANEO, *Samuel Pufendorf e Paul Johann Anselm Feuerbach* (pp. 3-28); M. BAZZOLI, *La concezione pufendorfiana della politica internazionale* (pp. 29-72); D. DÖRING, *Das Heilige Römische Deutsche Nation in der Beurteilung Samuel von Pufendorfs* (pp. 73-106); A. DUFOUR, *Federalisme et Raison d'état dans la pensée politique pufendorfienne* (pp. 107-138); V. FIORILLO, *'Salus populi suprema lex est': il potere punitivo, come 'officium regis', nel giusnaturalismo di Samuel Pufendorf* (pp. 139-170); S. GOYARD-FABRE, *Pufendorf et Grotius: deux faux amis ou la*

bifurcation philosophique des théories du droit naturel (pp. 171-208); S. SCANDELLARI, *L'importanza di Pufendorf e dell'insegnamento del diritto naturale nei progetti di riforma degli studi giuridici nella Spagna di Carlo III* (pp. 225-250); G. SPRENGER, *Die Bedeutung der Lehre von der Imbecillitas bei Samuel Pufendorf. Eine anthropologische Anmerkung* (pp. 251-268); F. TODESCAN, *Intellettualismo e volontarismo nel pensiero di S. Pufendorf* (pp. 269-273).

[R.M.]

51. RABATÉ Jean-Michel, *Joyce and Vico: a review*, in *Dossier Giambattista Vico*, → pp. 225-229.

Questo breve testo, già pubblicato, come ricorda lo stesso A., in «Clio» nel 1988, offre una velocissima rassegna delle suggestioni vichiane nell'opera di Joyce.

52. RAGGHIANI RENZO, *La tentazione del presente. Victor Cousin tra filosofia della storia e teorie della memoria*, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 257.

In questo interessante volume su uno dei più importanti ispiratori della diffusione del pensiero vichiano in Europa, vi sono pochi riferimenti a Vico. Innanzitutto il filosofo napoletano viene richiamato laddove Cousin, in opposizione a Bossuet, mostra come nella *Scienza nuova* il punto di vista umano entra nella storia, per cui la religione si riferisce all'umanità, mentre in Bossuet è questa ad essere al servizio della religione. Se ciò viene indicato come un grande progresso della scienza storica, Cousin non manca di individuare anche il limite dell'impostazione vichiana, che è «debole nello sviluppo progressivo dell'umanità e nella determinazione delle leggi che presidono a questo sviluppo» (p. 75), contro cui si muoveva soprattutto Herder. Il riferimento principale a Vico è tuttavia svolto in una lunga nota della seconda appendice del primo capitolo, dove l'A. ricostruisce il ruolo svolto da Cousin nella diffusione del pensiero vichiano e herderiano. Per quanto riguarda lo Herder divulgato da Quinet, si ricorda il ruolo essenziale svolto soprattutto da Degérando, che fu il vero sostenitore dell'impresa di Quinet, il quale aveva conosciuto sia Cousin che Michelet. Quest'ultimo, immerso nelle difficoltà di traduzione della *Scienza*

nuova (cfr. la corrispondenza Michelet-Cousin raccolta da Donati), proponeva, con il beneplacito cousiniano, un discorso introduttivo sulla filosofia della storia per inquadrare Vico in un «saggio di storia di filosofia della storia». Quando però Cousin ritirò il suo patrocinio all'edizione francese di Vico, il Michelet lo accusò di non aver compreso la portata della *Scienza nuova* (cfr. la *Bibliografia vichiana* di Croce-Nicolini), e nella premessa ai *Principes de la philosophie de l'histoire* non farà alcun riferimento a Cousin. Dopo aver rapidamente tracciato alcuni tratti del Vico di Michelet, l'A. sostiene che in ogni caso «l'attezzatura concettuale con cui Michelet si volge alla traduzione di Vico, è cousiniana: la locuzione che Vico, per primo, doveva tentare d'unire in un vasto sistema tutte le conoscenze che hanno per oggetto l'uomo» è la definizione stessa del metodo eclettico» (p. 98). A questo riguardo viene citata una lettera di Pictet a Cousin del 1825 e si mette l'accento sul significato platonico e dantesco che per Michelet ha la dipintura del frontespizio legandolo al platonismo di cui Cuoco parlava nella nota lettera al Degérando. Un particolare rilievo, infatti, è dato dall'A. all'interpretazione moderata e anti-giacobina dell'esule napoletano che fu di grande importanza per la diffusione del vichismo nel secolo XIX, e a Cuoco è fatta risalire anche la tesi, poi ripresa da Michelet, di un Vico «isolano».

Il limitato esplicito riferimento alla filosofia vichiana non ne esclude però, e l'A. sembra ne sia chiaramente consapevole, la centralità, soprattutto se si considera che «l'eclettismo, in virtù dell'imprescindibile legame tra filosofia e storia della filosofia, al fine di rifuggire dallo scetticismo, faceva della preminenza, in ambito filosofico, della «scienza dell'uomo», cioè della psicologia, il metodo della filosofia moderna», operando così «una singolare composizione di biranismo e kantismo» (p. 9) e «un'accumulazione progressiva» di apporti stranieri tesa ad infrangere l'ambito nazionale francese per accostarsi alla filologia tedesca e al vichismo. Proprio sulla scorta di quest'ultima considerazione il volume svolge la sua linea incentrandosi soprattutto sul primo aspetto in quanto la connotazione principale della filosofia cousiniana sta nel «conciliare l'empirismo lockiano e il rinnovato apriorismo tedesco» (p. 14).

[R.M.]

53. REICHERT Klaus, *Vico's method and its relation to Joyce's*, in *Dossier Giambattista Vico*, in «Revue des Lettres Modernes» 1994, 1173-1200, pp. 163-178.

Sul solco dell'ormai classico confronto tra Vico e Joyce, l'A. propone un esame ravvicinato della struttura dell'evoluzione umana offerta nella *Scienza nuova*. Nella corporeità ineliminabile dell'età degli dei, nella comunicazione «semi-conscia» del linguaggio eroico, nella ripetizione «con una differenza» dell'età degli uomini, vengono ravvisati altrettanti elementi costitutivi e fondanti del *Finnegans Wake*. Il lettore, di fronte ad entrambi i testi, è chiamato al medesimo, infinito sforzo di interpretazione della storia dell'uomo.

[M.R.]

54. ROIC Sanja, *Filozof u zrcalima Ogledi o Giambattisti Vico*, Zagreb, Hrvatsko Filozofsko Društvo, 1996, pp. 148.

Sanja Roic, filologa zagabrese, curatrice delle traduzioni croate/serbe della *Scienza nuova* e dell'*Autobiografia*, ha pubblicato il suo secondo libro su Vico, *Filosofo allo specchio. Saggi su Giambattista Vico*. Il libro comprende sette saggi, di cui la maggior parte è stata pubblicata precedentemente, ma che sono stati rielaborati per questa occasione. L'A. mette in rilievo alcuni elementi speculativi, letterari e storici delle opere e dei temi vichiani, e dimostra così la possibilità di raggiungere infine il nesso vichiano *verum et certum* (filosofia da una parte e diritto, poesia, storia dall'altra) ossia la premessa fondamentale sulla quale poggia la *Scienza nuova*.

Prendendo spunto da tale premessa, nel primo capitolo viene trattata la *Vita* (1725 ossia 1731), qui studiata sia nel contesto del genere letterario sia nel contesto della complessiva attività speculativa e intellettuale dell'autore, ossia nel contesto sia epistemologico che ontologico. La *Vita*, oltre ad essere l'esempio paradigmatico della costruzione triadica del soggetto, autore-narratore-personaggio, si rivela come il miglior approccio e introduzione alle idee filosofiche di Vico.

Nel secondo capitolo viene tematizzato il Vico biografo. La sua opera storico-biografica, giustamente ritenuta minore, *De rebus gestis Antonii Caraphaei*, cronologicamente precedente alla *Vita*, testimonia la competenza vichiana nel campo storico, in quello della teoria del diritto e dell'arte della guerra. Si tratta, come è noto, di una biografia com-

missionata del crudele condottiero napoletano del Seicento al servizio dell'imperatore tedesco. Per l'analisi dell'A. la parte più interessante del libro si rivela quella che tratta le gesta belliche del Carafa in Pannonia, nelle vicinanze immediate dei Balcani, le cui vicende trovano pure posto nel libro, dato che Vico si basava direttamente sull'archivio del biografato, elaborando quindi materiale storico di prima mano. L'episodio della Terza parte del libro - incluso anche nell'edizione croata dell'*Autobiografija* (Grafički Zavod Hrvatske, Zagreb 1993) - tratta lo scontro delle truppe capeggiate dal Carafa e quelle guidate dalla valorosa nobile croata Jelena Zrinska (o, scritta all'ungherese, Zriny), figlia del bano Pietro Zrinski, (che fino a questo contributo era considerata dalla storiografia italiana, anche nei valorosi contributi del Nicolini, solo in quanto sposa dei due nobili ungheresi, Rakocsy e Thököly) nella lotta per la fortezza di Munkács, che oggi si trova nell'Ucraina sudcarpatica. Coraggiosa e forte, ma infine sconfitta dalla storia, Jelena vive molto profondamente la resa. In base ai dati d'archivio Vico scrive in latino «il pianto di Jelena», finzione lirica espressa in prima persona. Jelena è generale, ma anche madre e moglie. In questo modo viene istaurato un rapporto interessante fra la *Vita scritta da se medesimo*, nella quale il narratore in prima persona cerca di eliminare del tutto la persona privata mettendo in primo piano quella pubblica, e la biografia di un personaggio, scritta dal medesimo autore, motivata da fattori esterni e da esplicite premesse retoriche (non va dimenticato che Vico fu professore di retorica).

Che l'opera vichiana possa essere considerata nel contesto delle metodologie contemporanee dell'analisi letteraria, ad esempio in quello della semiotica, si cerca di dimostrare nel capitolo che propone una lettura semiotica del necrologio vichiano alla giovane allieva e amica, Angela Cimmino (1727). Il concetto specifico della *providenza vichiana* viene osservato «allo specchio della teologia» nella canzone giovanile *Gli affetti di un disperato*, tradotta in prosa in appendice al testo. «Allo specchio della poetica» viene considerata la parabola dello sviluppo del comico e del riso, nel segmento che da Vico attraverso Croce va fino a Pirandello. Le questioni di poetica nella prospettiva diacronica - da quella cinquecentesca alla settecentesca, posteriore a Vico - vengono trattate nella sezione dedicata alla ricerca dei le-

gami tra le idee di Vico e quelle sulla poetica di Francesco Patrizi da Cherso. Infine, di un seguace ottocentesco di Vico vissuto sulla costa orientale dell'Adriatico, Giulio (Julije) Bajamonti, nato e vissuto a Spalato e a Hvar (Lesina), ma viaggiatore in Italia e collaboratore delle riviste illuministiche italiane, e a proposito delle sue singolari interpretazioni del Terzo libro della *Scienza nuova*, dedicato alla *Scoperta del vero Omero*, si discute nel settimo capitolo.

Il presupposto dei saggi qui raccolti (di cui alcuni sviluppano testi precedenti pubblicati anche su questo «Bollettino») sono le conclusioni dell'opera precedente dell'A. dedicata ad agli aspetti filologico-teorici degli scritti vichiani, *Giambattista Vico. Književnost, retorika, poetika* [G. Vico. Letteratura, retorica, poetica], pubblicato a Zagabria nel 1990. Vi si rimarcava che l'*opus* vichiano è produttivo sia sul piano delle idee che della fantasia, che vi si ritrova il principio di sineddoche, ossia che in tale opera siano ritrovabili pure alcuni elementi caratteristici di un'opera letteraria, oltre a quelli filosofici. La scienza di Vico è produttiva anche nel campo (teorico) letterario, dato che la scoperta principale di quell'opera è il *carattere poetico*, segno produttivo e produttore, menzionato dal filosofo napoletano anche come universale fantastico. Oltre l'ossimoro, fondamentale nella terminologia vichiana, l'A. vi aggiunge lo specchio, appartenente all'inventario barocco. In questo senso vengono anche proposte le riletture e le interpretazioni: i testi presi in considerazione sono e rimangono antichi (datati), ma la scienza vichiana non preclude scelte di itinerari contemporanei.

[L.G.]

55. Rošč Sanja, *Pensiero, forma letteraria, espressione. Leopardi e Vico, in Leopardi poeta e pensatore. Dichter und Denker*, a cura di S. Neumeister e R. Surrì, Napoli, Guida, 1997, pp. 135-145.

L'A., che - come si intruisce fin dal titolo del saggio - non è interessata ad affinità e contrasti tematici, si sofferma sulla comune tensione in Vico e in Leopardi tra produzione letteraria e attività speculativa, significativo esempio della circolarità possibile tra letteratura e filosofia. Nella giusta convinzione che «nonostante la filosofia, Vico approda alla letteratura. Nonostante la letteratura, Leopardi approda alla filosofia» (p. 143), la critica letteraria dell'A. è stimolata dalla

stessa difficoltà a classificare in modo netto opere come la *Scienza nuova* o le *Operette morali*. Questo accostamento non è riconducibile alle caratteristiche specifiche delle rispettive scritture, ma alle modalità con le quali, sia in Vico, sia in Leopardi, lingua e pensiero si fondono in forme espressive insieme concettuali e poetiche. Così come nella prosa scientifica di Vico lo stile si forma su materiali linguistici configurabili come «universo poetico», la «bella letteratura» delle *Operette* del Leopardi si costruisce sull'inscindibile fusione di filosofia e poesia attuata nell'andamento ritmico di prose e dialoghi. In entrambi i casi, infatti, «uno sviluppo circolare caratterizza i loro scritti: nel Leopardi si tratta di concetti che nel loro sviluppo assumono tale forma, mentre nel pensiero vichiano è centrale la circolarità della categoria temporale» (p. 145).

[R. M.]

56. Rossi Paolo, *I punti di Zenone: una preistoria vichiana*, in «Nuncius» XIII (1998) 2, pp. 1-49.

L'appellativo di zenonista attribuito da Vico nell'autobiografia al suo maestro gesuita Giuseppe Ricci e i numerosi richiami alle critiche di Aristotele a Zenone di Elea contenuti nel *De antiquissima* e nelle *Risposte*, non sono bastati, fino ad oggi, a stimolare gli studiosi ad una verifica della *vulgata* cruciana di ritenere parto originale della mente di Vico la teoria dei «punti metafisici»: nonostante la pizza aperta già ai primi del Novecento da G. Rossi e in seguito poco opportunamente trascurata. Il contributo dell'A. ci aiuta a ricostruire la genesi storica di quelle teorie, da molti autori genericamente indicate come zenoniane, circolate sia pur in forma minoritaria nella cultura seicentesca, che costituiscono il naturale punto di riferimento anche per Vico nel suo confronto critico con le teorie atomistiche e la tradizione galileiana poiché, come sottolinea l'A., «lo zenonismo proponeva la considerazione discontinuista di una natura costituita di punti e tendeva: 1) a porsi come una alternativa alla filosofia degli atomisti; 2) a contrastare la visione del continuo propria della tradizione aristotelica; 3) a mettere anche in discussione, in alcuni casi, la validità della geometria euclidea» (p. 41). Non a caso, nonostante l'adesione di fondo all'aristotelismo, le tesi degli zenonisti furono considerate dalle autorità ecclesiastiche pericolosamente prossime all'atomismo e

di conseguenza messe al bando dai corsi ufficiali dei Collegi gesuiti.

Dopo aver analizzato le obiezioni di natura religiosa legate al dogma della transustanziazione che si opponevano al corpuscolarismo e all'atomismo l'A. si sofferma su alcuni nuclei concettuali sul problema della quantità e della sostanza presenti in autori di spicco della Seconda Scolastica (Suarez e Pereira) alla base dei successivi tentativi gesuitici (Arriaga e Oviedo) di superare le difficoltà della fisica aristotelica di fronte alla impetuosa rinascita degli studi matematici su indivisibili e continuo (Cavalieri e Galilei). Anche se con modalità diverse dai più avanzati studi sul continuo matematico, gli zennonisti ipotizzavano la materia costituita di *puncta* indivisibili privi di estensione e la particolare natura problematica dell'«atomismo matematico» elaborato nel corso del XVII sec. continuerà ad esercitare il suo fascino anche nel secolo successivo (Boscovich).

[R.M.]

57. SALERNO Nicola Maria, *Rime*, a cura di R. Giulio, Salerno, Edisud, 1997, pp. 193.

Il volume, che raccoglie le rime di Nicola Maria Salerno, è di particolare interesse per il rapporto che intercorre tra il poeta salernitano e Vico, il quale nella *Giunone in danza* (1721) si esprime positivamente sulla forma poetica usata dal Salerno. Nell'introduzione la curatrice, delineando alcuni temi e momenti del dibattito intorno all'estetica meridionale sei-settecentesca in cui un ruolo centrale assume la dimensione arcadica, sottolinea il legame con Vico che emerge soprattutto quando le *Rime* del poeta salernitano sono accostate a quel particolare gusto di «laborar canzoni» già scoperto dal filosofo napoletano, per cui «il poeta, non romanticamente ispirato, è artefice delle proprie opere con l'esercizio stesso della poesia» (p. XVI).

Un'ulteriore testimonianza di questa relazione è fornita dalla pubblicazione sia della poesia in cui Vico, citando il poeta salernitano («Mio dolente Salerno, hai tu ben onde») canta le virtù della donna e i benefici che ella apporta alla natura comprendendo il dolore dell'uomo, nonché il valore della poesia che rende eterni i sentimenti più nobili, sia la risposta del Salerno nella quale ci si rivolge all'autore della *Scienza nuova* come a colui che meglio conosce il suo tormento. Come ha scritto la curatrice del volume: «La poesia di Salerno risulta spesso di non agevole decodi-

fica per l'addensarsi di metafore, simboli e figure, tanto che la donna potrebbe anche essere un'allegoria della poesia pura, assoluta e perfetta, a cui egli intensamente aspira con il suo continuo tentativo di avvicinarsi alla lirica petrarchesca, presa a ineludibile archetipo e insuperabile modello. Il sentirsi legato a una dimensione terrena e corporea potrebbe rappresentare, quindi, il travaglio proprio del poeta che vuole liberarsi completamente dal peso della tradizione barocca, mentre il tendere a una dimensione celeste, alta e luminosa assurgerebbe a simbolo del suo intenso desiderio di giungere a una poesia fatta di parole nude ed essenziali» (p. XLV).

[M.M.]

58. SCARSELLA Alessandro, *Dallo «spiritus phantasticus» alla «Poena fantastica»*, in *Geografia storia e poetiche del fantastico*, a cura di M. Farnetti, Firenze, Olschki, 1995, pp. 83-102.

Un bel lavoro analitico nel quale ci si interroga sulla posizione assunta dalle funzioni dell'immaginazione tra senso e intelletto, a partire da alcuni dati presenti nella poetica antica e medioevale. La collocazione della fantasia nell'«iter dantesco» e il rapporto tra «fantastico» e «mistico» esprimono bene come le funzioni dell'immaginazione siano «già divenute soggetto letterario, secondo uno dei predicati dell'aggettivo «fantastico»» (p. 87), secondo una disposizione digià moderna. Attraverso questo suggestivo percorso si giunge poi, a partire da Pascal e da Boileau, alla contemporanea azione modificatrice dell'identità dell'immaginativa come produttrice di falsa conoscenza ed insieme la traduzione del «sublime» in «meraviglioso», producendo uno scarto di indubbia importanza tra verosimiglianza poetica e verosimiglianza religiosa.

La tematica della poetica vichiana e dell'assunto dell'«impossibile credibile» vincolato strettamente alla funzione dell'ingegno presenta «la premessa alla riproduzione in diacronia del processo mistico della poesia» (p. 97). Il poeta opera in maniera affine alla divinità nel creare un mondo che, seppure impossibile, viene nonostante ciò creduto vero, informando di sé massimamente il carattere religioso della poesia primitiva. E - sottolinea l'A. - la distinzione che Vico presenta tra meraviglioso e sublime risponde a una spiccata esigenza di storicizzare la dimensione del meraviglioso e di individuare proprio in esso la forma primitiva della conoscenza. A

rimarcare a distanza tra la poetica oraziana e quella proposta dal Vico si fa avanti la consapevolezza e il riconoscimento della natura del fantastico che rende «quasi impossibile per Vico far ritorno al convenzionalismo della espressione dotta (sia pure quella barocca, congeniale al suo gusto personale). Coscio della commistione del sublime e del popolare, cercherà altrove le prove della sopravvivenza del fantastico, nella cultura agraria ed urbana del tempo: dalle tradizioni linguistiche alle feste, ai cantastorie, alle fiabe di orchi e di fate» (p. 101). Quel che Vico vive è il conflitto tra una lettura storica del mito e un «tradizionalismo ideologico, che consente l'accesso alle fonti genuine del fantastico», proprio per una raggiunta identificazione tra ingegno e fantasia, che gli rende possibile agganciare il fantastico a una natura originaria e in quanto tale religiosa.

[M.S.]

39. SCHIATTONE Mario, *Alle origini del federalismo italiano. Giuseppe Ferrari*, Bari, Dedalo, 1996, pp. 174.

Il volume cerca di ricostruire l'itinerario intellettuale e politico di Giuseppe Ferrari mostrando la realizzabilità concreta che ha l'idea della federazione degli Stati italiani prospettata in opposizione all'ideologia unitaria. Come sostiene l'A., l'attualità stessa del tema ferrariano ci induce a considerare la sua riflessione come «il precorritto di molte istanze filosofiche e politiche del '900» (p. 166), dell'epoché fenomenologica e delle teorie dei postmoderni; se però «valutiamo il senso attuale della costruttività del cosiddetto «pensiero negativo», la sua tensione radicale che va da Schopenhauer a Nietzsche, attraverso Wittgenstein, approda al «pensiero della differenza» di Cacciari e di Vattimo» (p. 166). All'interno di un così ampio spettro problematico il discorso ferrariano, tradotto in termini politici, collega l'idea di nazione al principio di ragione dello stato unitario e centralistico, «mentre la federazione attribuisce alla nazione un valore prospettico, in divenire, di valorizzazione delle differenze», una posizione che dal punto di vista morale implica il riconoscimento del valore della *precarietà*. L'attualità del pensiero di Ferrari è in ogni caso vista come strettamente collegata ad una profonda conoscenza dell'utopia letteraria e all'assimilazione del concetto di rivoluzione alla filosofia. L'istanza federalistica ferrariana è intesa come *principio d'a-*

manità, come «con-corso di idee e di azioni orientate a riconoscere tutte le differenze in tutte le direzioni, a riconoscere tutti i villaggi senza ridurli ad un unico villaggio: il sostrato di un'armonica convivenza» (p. 168).

Sulla base di questa linea che costituisce «l'attualità del progetto ferrariano, l'A. ripercorre vari momenti della riflessione del filosofo milanese partendo dal suo itinerario giovanile, caratterizzato dall'incontro con Saint-Simon, Romagnosi e soprattutto Vico, per soffermarsi in maniera particolare sull'esperienza culturale maturata durante il periodo francese, che certamente costituisce la tappa più importante del percorso teorico di Ferrari. Ciò che qui interessa soprattutto mettere in luce è tuttavia la rilevanza e l'influenza della riflessione vichiana sulla prospettiva ferrariana, che l'A. analizza in particolare nel capitolo su «Progetto federativo e senso della storia». Il nesso con Vico è rintracciabile già nel progetto polinico. In Ferrari, infatti, «l'utopia è processo in atto nella storia, è il progetto stesso della storia e forma di sé le coscienze e il divenire dell'umanità; ne contrassegna l'esigenza di libertà e di giustizia contro tutti i «sistemi» che ne bloccano il cammino» (p. 141), per cui il progetto politico della federazione «deve calarsi nella temporalità, nella contingenza storica». Vichianamente, in questa prospettiva il soggetto della storia diventa «il genere umano nel suo divenire contrassegnato da vicissitudini, bisogni e impulsi che inducono gli uomini alla fondazione delle società e delle nazioni, alla modificazione dei costumi e delle leggi, delle istituzioni» (ivi). Da qui la peculiare posizione della filosofia della storia ferrariana, a partire dalla quale, secondo l'A., Ferrari «propone l'attacco a tutte le ideologie», innanzitutto quella provvidenzialistico-escatologica nella quale sono inclusi Bossuet e Bonald, in qualche misura anche Vico, e poi Schelling, Hegel e i neoidéalisti. Di contro vi sono gli storici materialisti, tra i quali Herder e Michelet, mentre «tra provvidenzialisti e materialisti si inseriscono gli eclettici che confutano un'ideologia con l'altra provocando ulteriore confusione e scetticismo» (p. 153). In ogni caso la filosofia della storia comincia con Vico, la cui storia ideale eterna, comune a tutte le nazioni, fa emergere «una morale, una politica, una metafisica del genere umano, ovvero la «saggezza» delle nazioni attraverso l'evoluzione dei linguaggi» (pp. 153-154). Per l'A., la visione della storia vichiana, fondata «sulla registrazione del progresso segnato dalle

idee», non evita «una sorta di circolarità affine alla visione idealistica», per cui «la storia è manifestazione dell'assoluto», anche se invece del rapporto egemonico tra i popoli voluto dall'idealismo, nel filosofo napoletano si ritrova l'«identificazione di tutte le storie e di tutti i popoli, di tutte le civiltà e le fa confluire nell'unica storia del genere umano» (p. 154). Sulla scorta di questi presupposti Ferrari rintraccia in Vico «un principio di fondamentale coerenza che rende la storia una vera e propria scienza dell'umanità; si determina cioè in Vico il criterio di confluenza dei segmenti epocali e delle civiltà per ricondurle ad un piano unico di sviluppo» (ivi). In questo modo cade il criterio dell'utile nella storia, la quale non è più determinata dalle individualità (come in Machiavelli e Ferguson), ma dai principi e dalle idee, da uno sviluppo sempre progressivo che registra la tensione del genere umano alla libertà e alla giustizia.

A partire dalla visione vichiana della storia Ferrari «riesce a determinare la 'progressività' e la 'regressività' dei sistemi sociali» (p. 158), dove la prima «sta nel grado di consapevolezza raggiunto nella prospettiva dell'associazione universale, nella protensione del sistema a superare gli ostacoli naturali e storici che impediscono la realizzazione del consorzio umano», e si sottolinea che «l'associazione è il vero principio dell'umanità, implicito in ogni uomo, in ogni popolo» (pp. 158-159). Ma ciò che viene messo in luce è che tra Ferrari e Vico si può «stabilire un preciso punto di demarcazione nella teoria della storia ideale eterna», dove per il filosofo napoletano «l'elemento determinante è costituito dalla «nazione», cioè «la costituzione civile dei popoli, l'evolversi dei contesti politici dallo stato di barbarie allo stato di diritto»; mentre per Ferrari l'evoluzione dei popoli verso la civiltà è una fase della storia, la fase delle nazioni, dei sistemi politici che «tendono a conservarsi e a riprodursi e quindi a bloccare l'evoluzione verso l'associazione universale» (p. 161). Per questo l'umanizzazione, «che è il fondamento della storia ideale ed eterna di Vico», può essere realizzata solo se le nazioni superano la fase «monadico-sistemata», che corrisponde alla fase «della proiezione del proprio potere». «La storia ideale eterna non può essere eretta ad una sorta di 'monoteismo', a intendere la nazione come l'unica possibilità nella concomitanza degli intenti dell'umanità; in cui c'è per Vico anche la ne-

cessità di un'unica religione, un unico spirito» (p. 161).

[M.M.]

60. SEVILLA FERNANDEZ José Manuel, *Ciencia Nueva*, in «Ajoblanco» LXXVII (1995), p. 59.

Viene qui segnalata la recente traduzione spagnola dell'opera maggiore del filosofo napoletano, nell'edizione del 1744 (a cura di R. De La Villa, Madrid, Tecnos, 1995). Il lettore spagnolo può così finalmente, anche a causa della difficile reperibilità delle precedenti traduzioni - quella di Benor del 1958 e quella di Bermudo del 1985 - avere la possibilità di misurarsi con un testo ancora estremamente attuale, e ciò grazie, innanzitutto, alla sua straordinaria capacità di comprensione della storia e delle sue mutevoli prospettive. Lo studioso spagnolo pone l'accento sulla straordinaria «utilizzabilità» di un'opera che riesce a rimettere in circolo, grazie al suo «anarchismo» epistemologico, i problemi teorici che stanno a fondamento del pluralismo culturale e del pensiero antifondamentalista contemporaneo. La ragione problematica annunciata da Vico si oppone alla ragione assoluta, la ragione storica ha il sopravvento su quella astrattamente razziocinante. «Vico può così essere considerato il pensatore che rompe la cupola di cristallo formata da tutto un ipotetico ordine garante di concezioni assolute (innanzitutto della ragione illuminata) e di valori (come quelli morali) che pretendono di essere oggettivi e universali. Egli frammenta questo ordine garante di un unico logos col riconoscimento della ragione problematica che si dispiega nel «verosimile» e non a partire da una credenza in una verità fondata e fondante».

[G.C.]

61. SEVILLA FERNANDEZ José Manuel, *El enigma de un clásico*, in «Laterar. Revista de Cultura», Febrero 1996, p. 8.

José Sevilla - noto ai lettori del «Bollettino» per i suoi studi vichiani e per essere direttore dei «Cuadernos sobre Vico» - ripropone in una rivista diretta a un vasto pubblico intellettuale le linee generali dell'opera vichiana e del segno essenziale che essa ha lasciato nel pensiero moderno e contemporaneo, grazie innanzitutto ad una diversa e più comprensiva concezione della storia. Vico

è il pensatore moderno che, tra i primi, contrappone la «ragione del mito al mito della ragione», relaziona poesia e filosofia con la storia, a cui viene assegnato un uguale valore epistemologico e conoscitivo. L'A. - pur nell'ambito di un articolo divulgativo - spiega le ragioni che stanno a base di quella vera e propria «mitologia dell'occultamento» che ha caratterizzato, per lungo tempo, il luogo comune storiografico di Vico pensatore solitario ed estraneo al secolo suo (anche se non del tutto ignoto a grandi pensatori come Montesquieu e Goethe, Hamann e Herder, Mayans e Veytia, Michelet e Niebhuhr, Comte e Marx). Se è, senza dubbio, una leggenda quella di Vico pensatore estraneo al secolo suo e dialogante con i secoli a venire, bisogna pur riconoscere - secondo Sevilla - che nel corpo di una leggenda, secondo lo stesso insegnamento vichiano, si radica sempre un elemento di *vera narratio*. Si tratta, allora, di individuare, nel complesso dell'opera vichiana, quegli aspetti di attualità che ne fanno un «classico». E la classicità non è da intendere nel senso di una nobile tradizione da venerare e tramandare, bensì nel significato che al termine dava Ortega, per il quale un classico non si identifica per il suo essere «passato», ma per la sua capacità di restare «problemativamente» attuale, di presentarsi come uno «spirito che continua a vivere al cospetto di un altro spirito al quale sappia proporre un enigma». D'altro canto, se si pensa a quello che è l'asse portante della riflessione vichiana - l'interconnessione tra fatti, parole e idee nell'ambito di una consapevole ermeneutica storica - non dovrebbe stupire più di tanto l'interesse che al pensatore napoletano hanno rivolto filosofi e letterati contemporanei: da Horkheimer a Cassirer, da Betti a Gadamer, da Apel a Berlin, da Joyce a Fuentes.

La storia, dunque, come oggetto privilegiato della filosofia di Vico: una filosofia, perciò, incardinata per un verso su una dimensione antropologica (e qui l'A. ripropone nel suo corretto significato ancora una indicazione orteghiana: «el hombre no tiene naturaleza sino historia») e, per un altro, su una dimensione etico-pratica che ha posto al centro - secondo il suggerimento interpretativo di Berlin - il problema del pluralismo culturale e dell'autocentralità di ogni epoca storica. Infine, viene richiamata l'importanza e la rilevanza che nell'opera vichiana hanno la fantasia e l'ingegno. Per questo, la *Scienza nuova* è un'opera che va letta con «apertura

mentale» e con l'ausilio proprio dell'immaginazione, cioè di quella *facoltà*, tanto cara a Vico, che permette di «inventare, ricreare e tornare a scoprirlo».

[G.C.]

62. SOCCIO Pasquale, *Di Vico, del mito e oltre*, in «Nuova Antologia» CXXVII (1997) 2204, pp. 304-322.

La problematicità dello statuto epistemologico della filosofia e della scienza contemporanea spinge l'A. ad interrogarsi sulle possibili alternative all'incertezza dominante in ogni campo del sapere. Il riconoscimento di una costante mitica insita in ogni forma di attività speculativa appare all'A. lo strumento più idoneo per confrontarsi con quanti si interrogano sulla presenza del mito nella società e nella cultura del XX secolo. Un fitto intreccio di confronti con i diversi approcci ermeneutici impegnati a sciogliere le difficoltà dei linguaggi umani offrono lo spunto all'A. per valutare la significativa presenza, ma anche l'altrettanto significativa assenza di Vico nei più importanti pensatori del Novecento.

[R. M.]

63. STELLA Vittorio, *La trasparenza del valore. Saggi su Benedetto Croce*, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 383.

Il volume riunisce, rivisti o riscritti, gli studi dell'A. incentrati sull'estetica filosofica e sulla nozione di critica letteraria. Nella seconda sezione, dove si esamina il rapporto tra Croce e alcuni suoi discepoli, obiettori e critici contemporanei, compare un saggio su *L'estetica di Croce e Borgese* che ricostruisce la rottura tra Croce e Giuseppe Antonio Borgese avvenuta sulla base di una polemica nata proprio intorno a Vico. Infatti la pubblicazione di *La filosofia di Giambattista Vico* fu l'occasione della recensione di Borgese (pubblicata su «La Stampa», 10 aprile 1911 e «Il Mattino», 13-14 aprile 1912) alla quale Croce rispose (*Pretese di bella letteratura nella storia della filosofia*, «La Critica» IX, 1911, pp. 323-333) polemicamente decretando la definitiva rottura tra i due. Nel suo scritto Borgese criticava tanto il fatto che Croce avesse in definitiva considerato Vico un precursore della sua filosofia, quanto l'insufficienza teorica del filosofo napoletano che l'A. qui espone ponendola proprio nei termini crociani, vale a dire «il processo di oggettivazione cui dà vita l'interprete animato

di contenuti concettuali suoi il bisogno di conoscere che lo muove, senza che per questo venga travisata la realtà del riferimento a ciò che appunto dà luogo alla conformazione istruttiva dell'oggetto in problema» (p. 208). Questa posizione, riguardante in definitiva «il problema della personalità spirituale dello storico», non si riscontra nelle pagine di Borgese, e Croce, nella risposta, rimandava al suo interlocutore «i guasti della superfetazione arbitraria». Infatti il filosofo napoletano «rispondeva delineando l'interpretazione storiografica come espressione di un 'punto di vista' e dunque non l'inerzia di quella che egli definirà la storiografia senza problemi, ma il processo formativo e innovativo con cui il pensiero opera» (p. 208).

Per quanto riguarda più specificamente la polemica intorno a Vico, l'A. sostiene che gli argomenti della recensione e della replica di Borgese alla risposta di Croce devono essere valutati anche in rapporto allo stato degli studi vichiani. In pratica, a Borgese «sfuggiva come l'esame che Croce vi conduceva della filosofia di Vico, soprattutto della *Scienza nuova*, rispondesse all'esigenza della situazione in cui esso veniva effettuato, ossia di leggerla facendone emergere in limpido disegno la sostanza teorica non sempre evidente» (p. 208). Da qui il rilievo dato alle relazioni tra Vico e il pensiero della fine del Sei e l'inizio del Settecento, laddove, invece a Borgese «sfuggiva anche il percorso effettivo del pensiero crociano e le ragioni che motivavano la funzione promotrice d'impulso speculativo esercitata su di esso da Vico perché nonostante l'ancora recente tributo di ammirazione che abbiamo visto da lui profferito alla *Filosofia dello spirito*, egli non coglieva le reali valenze del giudizio storico e della sua identificazione col giudizio filosofico o giudizio *tout court*» (pp. 208-209).

Borgese, dunque, spinto dall'esigenza di trovare una concatenazione organica tra i diversi piani culturali, cerca di rendersi indipendente dal voluto silenzio «su tali connessioni nei reali *exemplaria* delle monografie crociane e, anche, indipendente dallo loro esplicitazione quando Croce non taccia su tali rapporti» (p. 209), per cui la polemica vichiana diventa «un fattore definitorio e un momento di scansione dell'attività di Borgese, in certo modo l'evento che ne inaugura la seconda fase: purché tuttavia non si esageri la sua efficacia di svolta fino a farne una cesura nettissima quasi prima non desse

alcun segno di sé ciò che da allora sarà» (p. 209).

[M.M.]

64. *Giambattista Vico*, a cura di R. Cotteri, Merano, Accademia di studi italo-tedeschi, 1996, pp. 181.

Abbiamo avuto già modo di segnalare ai 'vichiani' e non l'iniziativa promossa dall'Accademia di Studi Italo-Tedeschi di Merano (8-9 maggio 1995) in occasione del 250° anniversario della morte del filosofo («Cuadernos sobre Vico» V-VI (1995-1996) pp. 407-408). Esaminiamo adesso i contributi presenti nel volume che ne raccoglie gli atti. Pur con alcuni limiti bibliografici, vanno apprezzati i contributi di F. BARBIERI, (*L'estetica del Vico, la storia e la critica dell'arte*, pp. 147-157); J. SEIFERT (*L'uomo comprende meglio le cose fatte da lui stesso che non quelle non create da lui? Riflessioni critiche sul principio verum-factum di Giambattista Vico*, pp. 53-93); di K. FLASCH (*Storia e metafisica in Vico*, pp. 94-125) e di H. SEIDL (*Il problema della conoscenza e la filosofia della storia in G.B. Vico*, pp. 126-146), chiamati a confrontarsi con un pensiero, quale quello vichiano, complesso e di non facile lettura.

In particolare, per Franco Barbieri anche se il pensiero del napoletano non ebbe nell'immediato «molta fortuna nel campo delle arti» per il prevalere «del filone più rigoroso del pensiero illuminista e della successiva predicazione neoclassica» (p. 148), tuttavia «se miriamo più a fondo, ben sotto la vantata ricerca dell'astratta compostezza del 'bello ideale', proprio nello stesso Winckelmann (...), nel suo entusiasmo fondamentalmente ingenuo e acritico per il mondo greco, da lui più 'inventato' che 'conosciuto', incontriamo elementi di un trasporto affettivo per le mitiche età antiche che ben collima con ben precise impostazioni vichiane» (ivi). Analoga consonanza di atteggiamento viene dall'autore attribuita a Giordani, e più precisamente alla sua «esplorazione» di «alcuni abissi (...) dell'animo, autentiche spie di un inconscio alogico o almeno prelogico» (p. 149). Riferendosi poi al Napoletano, il relatore sostiene, che «l'insistenza vichiana sulla poetica svincolata assolutamente dalla razionalità, può volgersi e, in realtà, si volge nella concezione dell'arte come una 'variabile indipendente' (ivi); a torto, perché essa è, per Vico, una forma particolare di conoscenza, ossia il modo concreto col quale si esprimono gli uomini

dell'antichità, mai disgiunta dalle altre attività dell'uomo.

Ad un approfondimento critico del principio del *verum-factum* è dedicata la relazione di Joseph Seifert: egli cerca di rispondere ad alcuni interrogativi, quali: «Non sono forse più conoscibili della storia quelle leggi evidenti di cui Vico parla, quelle aritmetiche, geometriche oppure le più evidenti verità logiche e metafisiche?» (p. 92). Oppure, «Il senso in cui è vero il principio *verum factum* di Vico non contraddice forse il suo anti-cartesianesimo, o meglio non contraddice forse un paradosso vichiano visto che la tesi del riconoscimento superiore di ciò che abbiamo noi stessi creato presuppone l'ancor più originario dato di fatto dei nostri atti non creati da noi?» (ivi). Nel dare una risposta a quest'ultimo interrogativo il relatore sembra far dipendere la tesi di Vico «da un'evidenza cartesiana delle proprie *cogitationes* ed addirittura alla sua «trasparenza riflessiva» (ivi).

Per Kurt Flasch il problema dei rapporti tra metafisica e storia è presente nel napoletano a partire dal 1724 anche se «già nel 1710 (...) considerava la metafisica, approfondita mediante i testi di Platone, Aristotele, Suarez e Cartesio, come la scienza base della filosofia della natura, ossia della fisica e dell'etica» (p. 120); infatti, nel *De antiquissima Italorum sapientia* Vico, mediante il principio del *verum et factum convertuntur* opera una «vera e propria riforma della metafisica» perché la pone come «origine della matematica, della fisica e della morale» (p. 123), mentre il già citato principio del *verum-factum* «favorisce la riflessione sul mondo storico e sul mondo sociale - ma non come cose in sé ma come realtà espresse dalla lingua e regolate dall'ordinamento giuridico» (ivi). Per l'A., nella *Scienza nuova* la metafisica perde quella fisicità che in precedenza l'aveva caratterizzata, per divenire la «nuova scienza», ossia «metafisica della mente umana» (p. 124). Siffatta modificazione viene giustificata attraverso la «profonda coscienza storica» (ivi) del napoletano: egli «fa convivere una metafisica platonizzante con l'indagine storica e il tutto va considerato come apertura rispetto all'astratto razionalismo nell'era dell'illuminismo».

Alla tradizionale iconografia di Vico padre dello storicismo idealistico nonché dell'odierna ermeneutica fa riferimento Horst Seidl: al napoletano egli ascrive «il grande merito di aver dischiuso alla filosofia un

nuovo campo di ricerca»: la filosofia della storia «si sostituisce alle tradizionali discipline teoriche della filosofia, specialmente alla metafisica, alla filosofia della natura ed all'antropologia» (p. 146).

Un discorso a parte meritano le relazioni di Cotroneo e di Patella: il primo (*La "confutazione de' principi della dottrina politica fatta sopra il sistema di Giovanni Bodino"*, pp. 1-23) dimostra come la *confutazione* messa da Vico al sistema politico del francese risulti, ad un'attenta lettura dei testi bodiniani, piuttosto «debole»: a suo parere, le obiezioni del napoletano - che possono riassumersi nell'unica questione relativa alla prima forma di governo: repubblica aristocratica per Vico; monarchia per Bodin - non investono i temi centrali dell'elaborazione politica del francese. Per Vico, Bodin sarebbe incorso in quest'errore per non aver «tenuto nel giusto conto» (p. 6) il ruolo svolto originariamente dai «famoli». Da lungo tempo attento studioso degli aspetti politici della riflessione del napoletano e delle opere di Bodin, Cotroneo riscatta non solo l'opera del transalpino dal giudizio espresso da Vico ma, addirittura, interpreta siffatto giudizio come esplicito riconoscimento del ruolo fondamentale svolto dal francese nell'elaborazione del pensiero politico moderno. G. PATELLA (*Poesia e Filosofia nel pensiero di Giambattista Vico*, pp. 158-181) si sofferma su quello che ritiene essere «lo sforzo più grande del pensiero vichiano» (p. 172): il tentativo di «additare una riflessione complessivamente ispirata da un intento unitario che mira a superare ogni forma di dualismo e di frammentazione» (ivi). Con sicura padronanza dei testi, dal *De ratione* al *De uno*, l'A. sviluppa un'indagine volta ad interpretare la *Scienza nuova* come attuazione della «tendenza del pensiero vichiano ad accentuare la dimensione poetica del pensiero» (p. 174) tale da favorire sia «una ricompressione su base estetica del rapporto di poesia e filosofia» (ivi), sia «di delineare una visione organica del sapere, basata sull'apporto paritetico delle varie facoltà umane e sulla comprensione unitaria di discipline e metodologie differenti (...) sino a dar vita ad un corpo sapienziale unitario e coerente» (p. 175).

D. BARRIERI (*Vico e Kant: due visioni poetiche, due accezioni di "senso comune"*, pp. 24-52), esordisce affermando che «il percorso di G.B. Vico incrocia sovente la via maestra del razionalismo del XVII e del XVIII secolo, ma non arriva mai a confluirci fino

alla identificazione» (p. 24), affermazione che stravolge la posizione assunta dal napoletano nei confronti del cartesianesimo, che, in realtà, è ben più complessa. Successivamente l'A. fa coincidere "verum" e "factum" anche se s'avvede, subito dopo, che nella «costruzione teoretica» del napoletano la distinzione tra questi due termini è *fondamentale*. Riferendosi poi alle *Vici Vindiciae* Barbieri incorre in errori che si riferiscono alla pagina e al mese di pubblicazione della recensione, apparsa negli *Acta eruditorum* di Lipsia; inoltre, forse per una qualche superficialità di lettura, non s'avvede che la recensione costituisce per il Vico l'occasione per chiarirsi i motivi dell'ostilità manifestata nei confronti della *Scienza nuova* dall'ambiente anticurialista della sua città. Vico in quest'opera insiste sul carattere *fondamentalmente teoretico* da lui attribuito al "principio" della provvidenza e solamente in via secondaria ne riconosce la conformità con gli insegnamenti della Chiesa romana.

[FR.]

65. TRABANT Jürgen, *Giambattista Vico, in Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, Hrsg. v. T. Borsche, München, Beck, 1996, pp. 161-178.

Il testo, che fa parte di una raccolta di saggi sui classici della filosofia del linguaggio, riduce in forma concisa le tesi già sostenute dall'A. nel suo libro *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, pubblicato nel 1994. La sua chiave di lettura è quella dell'interpretazione della filosofia vichiana del *mondo civile* come 'sematologia', cioè come scienza dello sviluppo dell'umanità *fondamentalmente semiotico*, che ha come oggetto testi e segni prodotti. La teoria delle *tre lingue* che l'A. preferisce definire tre strutture semiotiche, viene analizzata sotto l'aspetto del suo contenuto critico verso le convinzioni linguistiche vigenti di quel tempo che derivano sostanzialmente dalla distinzione aristotelica fra cognizione e comunicazione. Confutate vengono soprattutto l'arbitrarietà dei segni, l'idea di una base razionale del linguaggio, la riduzione del linguaggio alla lingua fonetica parlata e la convinzione che la funzione predominante del linguaggio sia quella della comunicazione.

Il *dizionario mentale comune* viene delineato dall'A. come l'adempimento della pretesa baconiana d'una lingua scientifica universale per mezzo della decostruzione: non per via dell'eliminazione delle lingue indivi-

duali, ma proprio attraverso l'osservazione complessiva dei particolari linguistici specifici il *dizionario* apre lo sguardo alle comunanze fra i popoli.

L'indagine è completata da un profilo biografico introduttivo ed una breve sintesi finale della ricezione. In quest'ultima Vico viene visto anche nella sua vicinanza spirituale a posizioni della filosofia del linguaggio a lui posteriori (Hamann, Herder, Humboldt, Peirce) senza però che gli venga assegnato il solito ruolo di precursore. Al contrario, per l'A. è proprio la prospettiva linguistica a dare l'occasione di percepire Vico in tutta la sua originalità.

[S.M.]

66. TRABANT Jürgen, *Vindizierte Vaterschaft oder Vicos Digression über das Ingenium und das Lachen*, in *Cachaça*, Hrsg. v. B. J. Dotzler - H. Schramm, Berlin, Akademie Verlag, 1996, pp. 138-143.

Come si sa, le *Vici Vindiciae* rappresentano la protesta esacerbata di Vico contro la critica distruttiva della *Scienza nuova prima* da parte di Johann Burckhard Mencke, pubblicata nel 1727 negli *Acta Eruditorum* di Lipsia. Il nucleo teorico della confutazione vichiana del giudizio di Mencke si trova nella *Digressione sul riso [...]* inserita nelle *Vindiciae*.

All'interno della sua indagine l'A. presenta anche una prima traduzione tedesca dei passi centrali della *Digressione* (§§ 545, 550-555 e 560-561 secondo la numerazione nicoliniana) nei quali Vico tratta il tema dell'ingegno: dato che il mondo civile di cui solo si può avere vera scienza si basa proprio sull'ingegno, questo non può stare in contraddizione con la verità, come afferma Mencke, ma ne è il fondamento. Più precisamente Vico caratterizza l'ingegno come la facoltà dell'*acutezza* propria dei *viri graves*, la capacità intellettuale di riconoscere comunanze in cose fra loro molto distanti, svelando così verità nascoste. Dalla parte opposta c'è la fantasia angusta e malata, caratteristica degli *uomini ridicoli* che si trovano in un certo qual senso a metà strada fra bestioni e uomini. Il prodotto di tale fantasia sono le *arguzie* - finzioni che vengono mascherate da verità e che consistono nell'associazione di cose in base a comunanze solo apparenti.

Nel processo dell'argomentazione diventa chiaro che il concetto vichiano dell'ingegno è inseparabilmente legato ai concetti dell'au-

torità, della paternità e della poeticità - in breve, all'idea di un'origine ricostruibile.

Interessante ed evidenziato anche dall'A. è il trasferimento vichiano di questo modello ai ruoli di autore e recensore nel caso presente: Mencke, che scrive la sua critica anonimamente, senza conoscere l'opera (cioè fantasticando) e privo di ogni benevolenza, nell'argomentazione vichiana viene avvicinato a quegli uomini che si distinguono ancora poco dai bestioni. Vico stesso invece, autore ingegnoso della sua opera, rivendicando la sua paternità reclama allo stesso tempo anche un comportamento più umano e sociale. Illuminante è anche la presentazione da parte dell'A. della vicinanza che Vico stabilisce fra la paternità spirituale e quella corporale, che mostra ancora una volta l'aspetto vissuto della filosofia vichiana.

[S.M.]

67. TRAVERSA GUIDO, *La tradizione di appartenenza dell'universale fantastico. Il realismo ideale di Vico*, in *Vico e Gentile*, a cura di Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 87-92.

L'A. sceglie, come punto di partenza per la lettura della categoria vichiana di «universale fantastico» il problema, posto in tutta chiarezza da Aristotele nei *Secondi analitici*, del rapporto paradossale e conflittuale, a livello gnoseologico, tra particolare e universale, giacché il particolare non si risolve mai completamente nell'universale.

Ora appunto «nella poetica metafisica, nella produzione dell'universale fantastico, nell'uso della fantasia, nella sua logica, nella topica, si raccoglie e si mantiene la fatica platonica e aristotelica di non scindere la molteplicità della sensazione dall'unità della comprensione» (p. 91).

[M.R.]

68. TREIP Andrew, *The Cornell notes on Vico*, in *Dossier Giambattista Vico*, «Revue des Lettres Modernes», 1994, pp. 217-220.

L'A. esamina le note di Joyce su Vico, parte in inglese e parte in italiano, conservate presso la Cornell University e riprodotte nel *James Joyce Archive*, discutendone la collocazione cronologica e i riferimenti. In appendice (pp. 221-224) sono riportate le note stesse, tradotte in francese da R. Pezone e J.-M. Rabaté.

69. TREIP Andrew, *Histories of sexuality: Vico and roman marriage law in 'Finnegans*

Wake', in *Dossier Giambattista Vico*, «Revue des Lettres Modernes», 1994, pp. 179-199.

L'attenzione dell'A. è concentrata sul cap. II.4 del *Finnegans Wake* e sui riferimenti alla *Scienza nuova* che vi si riscontrano. Questi, per la maggior parte relativi alla storia del diritto romano e al ruolo dell'istituzione del matrimonio, sostengono la particolarissima struttura, stratificata ed allusiva, del *Finnegans Wake* e della «doppia storia», individuale e collettiva, che vi si narra.

70. VALLISNERI Antonio, *Epistolario*, vol. II. 1711-1713, a cura di D. Generali, Milano, FrancoAngeli, 1998, pp. 462.

Nel secondo volume dell'edizione critica dell'*Epistolario* vallisneriano interessanti riferimenti a Vico contengono le due lettere del 1712 ad Ubertino Landi. Nella prima, inviata da Padova l'8 marzo, il filosofo napoletano è ricordato per la nota polemica con la redazione del «Giornale de' letterati d'Italia» che con critiche (rivolte al *De ant.*), risposte di Vico e successive repliche dei redattori del periodico (B. Trevisan) tenne banco dal 1711 al 1712. Critiche e rifiuto dell'opera vichiana che, a giudizio di Generali, appaiono più radicali, rispetto ai toni della polemica ufficiale, sul piano privato, come attesta l'interessante lettera di Apostolo Zeno al fratello Pier Caterino del 27 luglio 1720, citata nelle dense note di commento (pp. 133-134). Nella seconda epistola del 1712, inviata da Scandiano l'11 ottobre, Vallisneri comunica al doto destinatario l'avvenuta pubblicazione a Napoli della *Risposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tom. VIII del Giornale de' letterati d'Italia*, osservando con ironico e severo distacco: «Ma tutte queste sono rane che gracchiano, e che punto non ritardano il corso del Giornale, in quella guisa che non ritardano il viaggio ad uno che cammini dietro la via. I giornalisti di Venezia ridono, e lasciano gridare chi vuole, e seguono con coraggio la loro impresa» (p. 229).

[E.L.]

71. VENEZIANI MARCO, *Terminologia vichiana fra prima e seconda Scienza nuova. L'epistola dedicatoria del 1725 a confronto con quella del 1744*, in *Il vocabolario della Repubblica des Lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problems di metodo*, Atti del convegno internazionale in memoria di Paul Dibon (Napoli, 12-18 mag-

gio 1996), a cura di M. Fattori, Firenze, Olshki, 1997, pp. 285-300.

Intento all'imponente lavoro dello spoglio lessicografico della *Scienza nuova* nella sua ultima redazione, l'A. - che ha al suo attivo la bella ristampa anastatica proprio della maggiore fatica vichiana nell'edizione 1744 e il volume delle concordanze e indici delle *Orazioni inaugurali*, editi a Roma nel 1991 - offre un campione circoscritto e significativo di applicazione dell'occhio analitico rivolto al materiale via via risultante dalla ricerca più tecnica. E i risultati non possono che apparire soddisfacenti e interessanti, pur nel limite di uno spazio molto confinato, allo studioso avvezzo alla struttura interna di un testo così ricco di strati e mutamenti emendativi. Con lo sguardo sempre volto alla testimonianza delle pagine autobiografiche, si stabiliscono misurate e limitate vicinanze tra la prima (che, ricordiamolo, il Vico desiderava vedere ristampata dopo la forma più completa, quasi a mo' di appendice) e l'ultima stesura della stessa opera. L'A. sceglie di soffermarsi sulle parole «nuove» che compaiono nel passaggio tra le due stesure, sottolineando la fondamentale differenza strutturale tra le due redazioni, che consiste prima di tutto nella novità proposta da Vico nel 1725 con l'abbandono della lingua latina, laddove invece nel 1744 è possibile un continuo rimando a una consolidata tradizione testuale. Ma l'oggetto specifico di questa proposta metodologica è l'analisi del mutamento - facilitato da una breve appendice che presenta i passi in questione - dell'epistola dedicatoria dalla prima all'ultima redazione della *Scienza nuova*. Sebbene la dedica al cardinale Troiano Acquaviva si presenti come un rifacimento della precedente dedicatoria al cardinale Corsini, la seconda parte dell'epistola del 1744, ossia quasi tutta la dedica, se ne allontana del tutto e l'analisi testuale del materiale spinge l'A. a dare per certo quel dubbio nicoliniano - cautamente espresso sotto forma di leggenda - che questo scritto fosse inautentico e compilato invece da Gennaro Vico alla morte del padre.

[M.S.]

72. WESSELY Anna, *La funzione filosofica dell'eloquenza per immagini, in Vico e Gentile*, a cura J. Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 135-141.

L'A. ripropone la coesistenzialità, nella *Scienza nuova* vichiana, della *Dipintura*, e dunque del parlare per immagini, con il testo discorsivamente concepito.

73. ZABOKLICKI Krzysztof, *Considerazioni su Vico in Polonia*, in *Vico e Gentile*, a cura J. Kelemen e J. Pál, Catanzaro, Rubbettino, 1995, pp. 35-42.

Sulla fortuna di Vico in Polonia è più opportuno consultare fonti concrete che andare alla ricerca di tracce indicative nel periodo illuminista. Una di queste fonti è senz'altro l'articolo *Vico en Pologne* di Czekajewska-Jedrusiak («Organon», Varsavia 1969).

La cultura polacca, per i suoi tradizionali legami con quella francese, ha accolto innanzitutto un Vico «micheletiano», traducendone in polacco il saggio introduttivo alla *Scienza nuova* già nel 1846 sull'importante rivista «Biblioteka Warszawska». Personalità «forti» in Polonia hanno avuto un'affinità spirituale con Vico prima di conoscerlo più approfonditamente e interpretarlo; tra i primi, Zaboklicki considera giustamente un caso a parte quello del poeta-filosofo Cyprian Norwid (1821-1883), e cita anche le ricerche di Elzbieta Feliksiak, che ha formulato interessanti ipotesi sui fondamenti vichiani dell'ultima opera di Norwid, *Milczenie* (Il silenzio, 1882).

Il «silenzio» per Norwid corrisponderebbe all'età degli dei vichiana, perché delle tre epoche, la leggenda, l'epopea e la storia, ognuna poggia su quello che fu «passato sotto silenzio» in quella precedente. Il sociologo Kazimierz Kelles-Krauz, in un suo lavoro sulla dialettica sociale in Vico (1901), metteva a confronto Vico e Saint-Simon. Uno spirito ribelle e irrequieto, Stanislaw Brzozowski, filosofo e critico letterario polacco, viaggiatore in Italia, morto a soli 33 anni, è stato indubbiamente influenzato da Vico, ma Zaboklicki ritiene che il volume di R. Szyska Lamparska, *S.B., a Polish Vichian*, non ne è la dimostrazione.

Anche le traduzioni vichiane in Polonia hanno la loro storia: la prima, incompiuta, è del 1916 (trad. A. Lange, autore anche del saggio introduttivo), quella completa è invece del 1966 (trad. T. Jakubowicz, introduzione di S. Krzemien-Ojak). Krzemien-Ojak è diventato, dopo l'ampia e ben strutturata monografia corredata pure da una scelta antologica di brani (Vico, 1971), lo studioso di Vico in Polonia. Naturalmente, dopo più di due decenni, ritiene giustamente l'A., oggi sarebbe auspicabile la pubblicazione di un altro libro su Vico nell'ambito della cultura polacca.

[S.R.]