

RECENSIONI

GIAMBATTISTA VICO, *A Ciencia Nova*, prefazione, traduzione e note di Marco Lucchesi, Editora Record, Rio de Janeiro-São Paulo, 1999.

Marco Lucchesi propone per la prima volta in Brasile *La Scienza Nuova* di Giambattista Vico. L'opera pubblicata nella *Grandes Traduções*, un'importante collana di traduzioni, pone il problema - data l'elevata tiratura e la diffusione capillare di una tra le maggiori case editrici del paese - della leggibilità del testo vichiano presso un ampio pubblico, della sua «attualità», anche al di là della necessaria prospettiva interpretativa critico-filologica.

Per l'opera di traduzione si deve dare atto a Mario Lucchesi di aver compiuto un lavoro il cui fine non è solo la resa del pensiero vichiano. Diretta, essenziale, fedele all'originale, la traduzione riesce a raggiungere il lettore in una lingua contemporanea capace di mettere in evidenza tutta l'attualità di Vico, senza mai tradire il testo italiano. Lucchesi è fin troppo meticoloso nel voler adattare al pensiero vichiano la lingua lusitana. Perciò egli mantiene sempre un forte legame con l'originale e quando si vede costretto a mantenere l'esigenza della divulgazione ad ampio raggio dell'opera vichiana, per sfuggire alla difficoltà cui andrebbe incontro un lettore che non abbia una profonda conoscenza del testo di Vico e del contesto storico che ha generato l'opera, si affida a un necessario e complicato lavoro di cesello. Per questo motivo più di mille note e numerose parentesi accompagnano il testo brasiliano e rendono comprensibili espressioni altrimenti prive di resa nella lingua di arrivo, proprio al fine di voler offrire al lettore una serie di ulteriori elementi esplicativi.

Le parole di Lucchesi, nella sua esaustiva prefazione, introducono il lettore brasiliano nel mondo vichiano e lo accompagnano lungo le circa cinquecento pagine del testo. Lucchesi analizza il rapporto di Vico con la sua città natale, Napoli, e ne prende spunto per mettere in evidenza l'ambiente da cui parte la ricerca del filosofo napoletano:

Una Napoli attraversata dai residui della scolastica, rinnovata, nel XVI secolo, da Suarez, e precocemente invecchiata; una Napoli che assorbiva gli impatti della fisica di Boyle e di Gassendi, i libri di Mersenne e Pascal, la filosofia di Bruno e Telesio, l'astronomia di Keplero e Galileo; una Napoli del diritto di Grotius e di Selden, degli intellettuali *novatori*, come Leonardo di Capua e Pietro Giannone, studiosi degli antichi e dei moderni, dei Pico della Mirandola e dei Marsilio Ficino, dei Bacon e Spinoza; una Napoli delle accademie e dell'Inquisizione, e che passava dal dominio spagnolo all'austriaco; una Napoli sotto l'impatto del *Discorso* di Cartesio; come definire il volto complesso e vario, innovatore e reazionario, se non rivelando le linee di forza del suo pensiero, che oltrepassavano gli orizzonti dentro i quali erano stati plasmati?

Una città che Vico viveva da straniero e dalla quale era ignorato. Rinchiuso nella sua condizione di *autodidascalo*, protetto dai confini invalicabili della sua scrivania che circoscrivevano anche la dimora del suo esilio, Vico elaborò il suo metodo speculativo. Un metodo che a distanza di secoli risulta attuale, contemporaneo e che nasce come riflessione antagonista del *cogito* cartesiano.

L'autore struttura la sua prefazione, *Monumentale Affresco della Storia*, in sette parti che, rielaborando l'immagine della spirale vichiana, si avvolgono attorno al-

l'argomento e ne analizzano le varie possibilità da punti di vista differenti. Si comincia con Vico e la propria città, passando per il processo conoscitivo, il metodo, la storia e il fantasma di Omero preso come controprova inconfutabile dell'importanza del metodo vichiano, della sua metafisica della mente.

Lucchesi pone l'accento della rilevanza del metodo vichiano proprio nella contrapposizione al cogito cartesiano: «Tutto comincia dal cogito. Per Vico, il cogito, *ergo sum* non è una mera constatazione... Il cogito non offre la ragione e la causa della nostra esistenza, i motivi interni, abissali. La conoscenza (...) riposa in una relazione mutua tra conoscere e fare. Scire est facere». Per Vico, il processo conoscitivo richiede la costruzione, l'immaginazione della forma delle cose, richiede che si ridelinei la relazione delle parti col tutto. In una sola parola, tutto ciò esige una rinnovata contemplazione dell'idea, non essendogli più sufficiente il semplice fatto di pensare per fondare la conoscenza.

«Monumentale» è il termine che attira più volte l'attenzione del lettore che si accinge a leggere la prefazione e la stessa nota all'edizione. Lucchesi lo usa per difendersi dall'immense compito che ha assolto nel tradurre un'opera che, nonostante i secoli, resta ancora, e più che mai, attuale. Davanti all'immensità di questo «fiume copioso e profondo» non si perde d'animo e porta a compimento un sogno, quello di tradurre Vico, che aveva avuto origine, egli confessa, sui banchi universitari.

Usando la famosa metafora vichiana, si potrebbe dire che all'arrivo dei portoghesi sulle coste di quella terra, che poi verrà chiamata Brasile, si era ancora all'età degli Dei, mentre la vecchia Europa aveva già raggiunto l'età degli uomini. Perciò l'impresa di tradurre Vico potrebbe assumere un ulteriore significato. Se l'inizio del Novecento è cominciato per il Brasile all'insegna della liberazione culturale dall'Europa, allora non ci sembra più una mera coincidenza che Vico sia stato tradotto in questo fine secolo, quando dalla dipendenza coloniale e razziale si è passati ad altre forme di dipendenza, economica e culturale, ad altre forme di conflitto tra il nuovo mondo e l'occidente europeo-americano.

Anche se può sembrare forzata ed ideologicamente forte, si palesa la convinzione che sia possibile attraverso *La Scienza Nuova*, riscoprire ancora analogie col passato, ma anche la certezza di una storia in cui l'uomo possa agire, in cui la provvidenza possa ancora volgere l'iniziale egoismo ad una universale solidarietà. Se tutti noi all'alba del nuovo secolo «ci trasformiamo, direttamente o indirettamente, in lettori di Vico», forse saremo in grado di fare e soffrire la storia. «Tutti cerchiamo una interpretazione, un senso, una possibilità. E, proprio per questo, abbiamo un bisogno urgente di comprendere letture che ci comprendano».

GIAN LUIGI DE ROSA

PAOLO ROSSI, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, pp. XXIV-545.

Classico può definirsi un libro quando, a molti anni dal suo apparire, è ancora in grado di fornire risposte attuali a nuovi problemi, senza perdere con ciò l'identità che lo caratterizzò quando apparve la prima volta. Tale è il libro di Paolo Rossi, *Le sterminate antichità. Saggi vichiani*, la prima volta pubblicato nel 1969, che ora ricompare arricchito da numerosi successivi lavori, tanto da giustificare la trasformazione del vecchio sottotitolo in quello di oggi: *nuovi saggi vichiani*. In

sostanza il volume (comparso per i tipi della Nuova Italia nel 1999) è un po' la summa dei lavori vichiani di Paolo Rossi, che lo hanno occupato per un quarantennio, ossia a partire dal 1959, quando comparve il suo primo scritto su Vico. Da allora Vico è rimasto uno degli interessi dominanti del Rossi, il che connota ulteriormente la «classicità» del suo libro. Esso infatti non ha mancato di fornire risposte nuove a ritornanti interessi del suo stesso autore, oltre che dei numerosi vichisti che lo hanno letto, discusso, criticato, tutti in vario modo, nutrendosene. Questa *Mischung* tra classicità ed attualità è del resto, nella nuova edizione, documentata dalla puntigliosa rivendicazione della paternità o priorità di tesi poi diffuse nella letteratura vichiana, che, con giovanile *vis* polemica, Rossi compie, senza trascurare neppure qualche recensione di qualche giovane studioso da lui tanto distante per competenza ed autorevolezza. Si vedano, ad esempio, le pp. X-XIII dedicate alle vicende editoriali di un saggio del 1998-1999 su *I punti di Zenone: una preistoria vichiana*. Né può essere qui trascurato il ricordo degli scritti che compongono la parte IV del volume, dedicata alle *Devozioni vichiane*, ossia la raccolta di interventi assai polemici nei confronti di studiosi giovani e non giovani di Vico, da Badaloni a Costa, da Caporali a Cristofolini, poco convinti di un presunto «arcaismo» del filosofo; tesi questa attribuita al Rossi con forse eccessiva semplificazione della sua ricchissima tavolozza tematica, sempre sorretta da una serie infinita di puntuali letture degli autori di Vico o da Vico frequentati e non sempre utilizzati da altri vichisti con la maestria e l'acribia di cui è capace il Rossi.

Sarebbe, però, far torto al classico ed attuale libro del Rossi se ci si fermasse su queste parti polemiche, che pur sono le più recenti, le quali attestano solo la vivace permanenza del «problema Vico» nella riflessione storiografica dell'insigne storico della filosofia. Qui - e solo per rendergli giusto e convinto omaggio - conviene riassumere le principali tesi interpretative, nella speranza di non cadere, involontariamente, in rozze infedeltà, così da essere passibile di qualche vigorosa strigliata, o peggio dell'inserimento - a mo' di gogna - tra i «devoti» di Vico. Il che sarebbe assai mortificante per un vichista napoletano ben esperto di cosa siano nella cultura popolare e non solo popolare partenopea i «devoti» (e le «devote») di San Gennaro, patrono religioso di Napoli così come Vico lo è della cultura laica della città (ma non vorrei subito essere frainteso, giacché ciò dicendo non nego la religiosità di Vico e il suo cattolicesimo, che però considero modernissimo in quanto sorretto da un acuto ripensamento di problemi e fermenti agostiniani e pascaliani).

Orbene, a chi gli attribuisce la collocazione di Vico tra gli autori anti-moderni in ragione dell'arcaismo della sua cultura, ossia lo classifica tra i vichisti iconoclasti, solo perché ha sostenuto che Vico non aveva familiarità coi classici del pensiero moderno, e meno ancora, della moderna scienza della natura, il Rossi contrappone la sua convinta attribuzione a Vico di una nutrita serie di «rivoluzionarie verità moderne sul terreno della società dell'uomo e della storia». Quali sono queste verità, ricorrenti accanto ad una «irripetibile, affascinante, straordinaria mescolanza di temi arcaici sul terreno della scienza della natura»? Ecco il generoso elenco del Rossi.

«Anche se il numero e l'importanza delle ricerche su Vico sembravano aver reso inutile ogni rivendicazione del valore europeo del pensiero vichiano - che è ormai un dato acquisito e pacificamente riconosciuto - la forza e la validità di alcune idee di Vico vanno sottolineate e messe nella giusta luce. L'affermazione del carattere artificiale e convenzionale della matematica; la distinzione della conoscenza storica dalla conoscenza scientifica e l'affermazione che la prima, a differenza della seconda, è fondata sulla comprensione degli eventi in un contesto da parte di uno spettatore non passivo rispetto agli eventi; l'affermazione che il par-

sato non è quindi costituito da fatti simili o paragonabili ai fatti 'estranei' della natura, ma da fatti che sono prodotto e opera dell'uomo e che quindi l'uomo può ricostruire «dall'interno»; la convinzione che ciascuna epoca storica abbia proprie e inconfondibili caratteristiche risultando da una serie di fattori tra di loro organicamente connessi e presentandosi quindi come qualcosa di unitario; l'insistenza sull'importanza dei fattori economici nello sviluppo degli aggregati sociali e degli organismi politici; l'affermazione del carattere scientifico della storiografia e della necessaria sintesi di filologia e di filosofia; il rispetto per il momento fantastico della vita umana e la descrizione delle condizioni del vivere umano nelle età primitive; la difesa appassionata del mondo della fantasia, della poesia, del mito, come di un mondo che ha dimensioni e caratteristiche sue proprie e che non può essere immediatamente piegato e adattato ai metodi della ragione; il richiamo al mondo favoloso del fanciullo che non va negato o dimenticato o compresso in nome di una ragione tutta spiegata; l'affermazione delle lontane radici, sovente inconse o inconsapevoli, di molte delle azioni e degli usi e delle istituzioni umane; la tesi che la ragione e la civiltà che su di essa si fonda, siano una conquista, che si presenta al termine di un lungo e difficile cammino, e che reca dentro di sé i germi di una sconfitta e di un dissolvimento; la storicizzazione del mondo delle favole e dei miti e delle tradizioni popolari e il tentativo di riportarlo a un'epoca storica remota interpretandolo come una coerente espressione di quel mondo; la dottrina anticonvenzionalistica relativa al linguaggio; l'insistenza su una necessaria pluralità di metodi nei vari campi del sapere: per tutte queste idee e intuizioni e dottrine - oltre che per una serie di particolari 'discoperte' sulla storia romana e sulla storia del diritto romano, sul diritto feudale, sul senso della civiltà medievale, sulla poesia di Omero e di Dante - Vico appartiene senza dubbio alcuno alla storia - e alla grande storia - del pensiero europeo» (pp. 44-45).

A questi riconoscimenti antichi, risalenti ad un saggio del 1968, oggi il Rossi aggiunge un'altra «discoperta», che elegantemente argomenta con raffronto a modelli epistemologici del tutto propri della cultura contemporanea.

«Nella *Scienza Nuova* del 1744 (139, 349) Vico afferma che la semplice constatazione empirica del 'fu, è e sarà' deve convertirsi nell'affermazione teorica del 'dovette, deve e dovrà'. Il che vuol dire che si ha scienza quando il sapere dei dati e dei particolari, la conoscenza di ciò che è individuale e certo riesce a saldarsi al sapere dei concetti e dei principi, alla conoscenza di ciò che è tipico e vero. La saldatura dev'essere così profonda da dar luogo non a una provvisoria mescolanza, ma a una miscela indissolubile. Ogni vero deve essere accertato e ogni certo deve essere avverato.

Il che vuol dire che - al limite - ogni dato che risulta all'interno della conoscenza storico-genetica deve potersi inserire all'interno di una struttura atemporale e formale e che (reciprocamente) ogni elemento di quella struttura formale deve poter essere documentato come risultato di un sapere storico. Le verità non accertate non sono verità. I dati non avverati sono dati illusori. La descrizione empirica degli eventi che sono accaduti nel tempo vede solo una metà del mondo; l'analisi delle 'guise eterne' o delle leggi formali del divenire vede solo l'altra metà. Una Nuova Scienza dell'uomo e della storia richiede che le due metà vengano (dopo lunga separazione) rimesse insieme, vivano insieme, diventino una cosa sola. «Questa medesima dignità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertano le loro ragioni con l'autorità dei filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con le ragioni de' filosofi; lo che se avessero fatto [...] ci avrebbero prevenuto nel meditare questa Scienza» (SN, 140).

Solo questo pensare a due livelli consente, a parere di Vico, di cogliere insieme e contemporaneamente la varietà e la persistenza, il divenire e le ripetizioni, le novità e le identità, i significati nuovi e il ripresentarsi di significati identici in differenti situazioni storico-temporali. Traducendo Vico nel nostro linguaggio novecentesco, è necessario, in vista di una scienza del mondo umano-storico, essere insieme e contemporaneamente storicisti e strutturalisti. Bisogna cioè indagare contemporaneamente, con lo stesso interesse e lo stesso rigore, intorno alle 'origini' e intorno alle 'perpetuità' (SNP, 23, 90).

Si raccontano storie che hanno un inizio e una fine, che incominciano e terminano, che procedono secondo un modello lineare e cumulativo, che assomigliano alle biografie degli individui. Ma si possono anche raccontare storie e biografie collocandole su uno sfondo e facendo frequente riferimento a quello sfondo nonché alle leggi o alle regolarità che lo governano. Gli inizi e le fini delle storie singole si inseriscono allora su quello sfondo e acquistano un significato che era prima nascosto. Il tempo si muove verso la verità, la differenza, il nuovo, l'imprevisto. Non è possibile (se non in settori molto limitati del sapere) prevedere cosa accadrà in futuro. Ma si può riconoscere questo e riconoscere, nello stesso tempo, l'esistenza di invarianti che rivelano un ordine intelligibile dei mutamenti e delle variazioni. Un elenco di mutamenti può essere trasformato in una trama di significati.

Vico fa coesistere una concezione unilineare e una concezione ciclica del tempo. Ritiene che entrambe siano necessarie a una nuova scienza delle nazioni. Non pensa affatto che si debba scegliere una delle due: "Natura di cose non è altro che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali, sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose" (SN, 147). Non è certo un caso che Vico venga considerato un grande 'padre fondatore' da personaggi che praticano differenti forme di sapere: storici, sociologi, linguisti. Il suo nome è stato ripetutamente invocato sia da molti seguaci dello storicismo sia da numerosi sostenitori dello strutturalismo (...)

Mi pare che il pensare a due livelli di Vico fornisca ancora oggi una risposta. Perché mai dovrei essere costretto a scegliere fra le tesi di una onnipotenza delle teorie e quella di una onnipotenza della storia? Non è invece del tutto lecito rifiutare quella dicotomia e adottare la tesi di un (almeno) duplice punto di vista? Perché non sarebbe lecito pensare che la scelta di muoversi su uno solo di questi due terreni equivalga ad assumere un punto di vista parziale? La filologia e la filosofia, ove disgiunte, vedono per Vico solo una metà del mondo. Vico pensava che le due metà potessero essere riunite insieme in una scienza proprio per questo davvero *nuova*. Come nella già citata decima degnità: "Questa medesima degnità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità dei filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con le ragioni de' filosofi; lo che se avessero fatto [...] ci avrebbero prevenuto nel meditare questa Scienza" (SN, 140). Perché mai, dopo Vico, non sarebbe lecito essere alternativamente (o anche *contemporaneamente*) attenti alle omologie (ovvero al cammino che è stato percorso per arrivare a un certo risultato) e attenti alle analogie (ovvero ai limiti o ai vincoli ai quali è sottoposta la varietà dei fenomeni)?

Nelle scienze della vita morfologia ed evolucionismo hanno potuto (con egregi risultati) intrecciarsi e coesistere. E nelle scienze dell'uomo continua a porsi il problema dei vincoli ai quali sono subordinati i comportamenti umani e continuano a essere discussi i problemi che riguardano le costanti e le variabili e che, su un terreno diverso, si posero Aby Warburg, e Vladimir Propp e Ernst Cassirer relativamente alla storia della cultura. È il tema che Vico enunciava nel paragrafo 144 della *Scienza Nuova Terza*: "Idee uniformi nate appo interi popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero" (pp. XVI).

Ciò che al Rossi giustamente parve non accettabile quarant'anni fa ed ancor meno convincente appare oggi è il Vico precursore di tutto e tutti.

Al contrario Vico va visto nel suo tempo e questa indagine induce (o costringe) a ritenere ancora «paradossalmente (...) carica di verità» «la vecchia, consunta immagine di un Vico solitario, in contrasto con il suo secolo» (p. 51). In tale orizzonte, l'idea vichiana delle «sterminate antichità» della storia viene dottamente ricostruita dal Rossi a sostegno, credo portante, della ricordata interpretazione, che provocò e provoca ancora le reazioni così dei sostenitori della «modernità» di Vico, come dei sostenitori del Vico precursore di stampo crociano e nicoliniano, per i quali l'isolamento di Vico nel suo tempo non è prova di arcaismo quanto, al contrario, di una inattualità indotta da una maggiore, anticipata modernità, tale da fare del filosofo napoletano

«Kantiano prima di Kant, secolo decimonono in germe, simbolo della prima delle quattro età dello storicismo assoluto, pensatore la cui anima era destinata a trasmigrare in Hegel che ne è la reincarnazione più matura e consapevole. E ancora: tipico rappresentante della sana tradizione italiana del pensiero cristiano e cattolico, fermo opposizione degli errori del pensiero e del mondo moderno, efficace antidoto al pensiero laico, al positivismo e al marxismo, pensatore finalmente recuperato al platonismo agostiniano. E poi ancora, in anni più recenti: precursore di Marx, discepolo e seguace di Galileo Galilei; pensatore sulla cresta dell'onda della più avanzata cultura a lui contemporanea, fondatore di una scienza della storia, critico della ratio costitutiva della scienza moderna, tipico esponente dell'Illuminismo o al contrario, tipico filosofo dell'antimodernità, teorico dell'ordine, restauratore della metafisica, assertore, contro il costituirsi della società civile moderna, degli ideali del pensiero comunitario» (p. XIII).

Seguiamo, con costretta rapidità e impropria abbreviazione, le tesi del Rossi. A suo giudizio la discussione riguarda l'eccezionalità della storia sacra, la cui unicità va difesa. Dinanzi a siffatta questione, le alternative possibili, nei tempi di Vico, furono due: a) identificare tutte le storie nella storia sacra; b) negare come immaginarie e favolose tutte le storie concorrenti con la storia sacra. In entrambi i casi si giunse alla negazione della pluralità delle storie e si cadde nel rischio di eterodossia, ora volontaria (quando si ammettesse una religione naturale), ora involontaria (quando si tingesse di favoloso anche la storia ebraico-cristiana). Orbene, Rossi mostra e dimostra come Vico, che va inquadrato nella seconda linea dell'alternativa sopra esposta, rifiutò la derivazione o dipendenza della civiltà ebraica da quella profana (e perciò criticò John Marsham, John Spencer, Otto van Heurn) e respinse, con decisione, qualsivoglia confusione, fosse pure per meglio illustrarla, della storia sacra con la storia profana (perciò contestò John Selden, Daniel Huet, Samuel Bochart). Non contento di ciò, tanto per lui la storia sacra era da riconoscere vera, perpetua, antica, ravvisò, anche in alcune tesi gesuiche sulla cronologia cinese, che potevano soccorrere ipotesi libertine e deiste, le propaggini delle empie proposte di Isaac Lapeyrère. Così armato, contrastò i negatori della storia sacra, che furono Hobbes, Spinoza, Bayle, Grozio. I quali, come Epicuro e Machiavelli, non seppero vedere che il pudore col quale Dio percosse il peccato di Adamo fu all'origine della salvezza, non della perdizione, dell'uomo, che in tal modo, conseguì la capacità di vivere in forme associate.

Sono argomentazioni tanto dotte, tanto acute, tanto documentate che non possono non essere condivise. E allora perché tante polemiche, che hanno visto tra gli interlocutori polemici del Rossi pure chi come il Garin è riconosciuto dal nostro vichista quale un grande maestro, anche degli studi vichiani (cfr. p. XXI)? A voler dare una risposta, forse un po' maliziosa, mi sembra possa dirsi che Rossi, anche quando lo afferma, è in realtà restio a concedere proprio a Vico il positivo convivere di posizioni progressiste e reazionarie e ciò perché egli è convinto che il moderno ai tempi di Vico, quello davvero tale e perciò ricco di feconda ambiguità, non stava dove Vico lo cercò, ossia nel mondo della storia, della «filosofia senza natura», ma nel mondo della scienza della natura che Vico non intese; va rintracciato tra i libertini e i deisti, che Vico contestò, non tra gli attardati umanisti platonizzanti. Così che alcune rivoluzionarie scoperte hanno il sapore dell'involontarietà rispetto alle vere intenzioni del filosofo, impegnato nella difesa dell'ortodossia cattolica e nella conservazione della cultura tradizionale. Ad esempio, la distinzione vichiana tra storia sacra e storia profana - per affermare la superiorità della prima sulla seconda - è giustamente vista in contraddizione con l'uso scaltrito della filologia che, negli anni di Vico e prima di Vico, Spinoza e R. Simon, per esempio, utilizzavano per leggere, storicizzandoli, i libri sacri. Non viene considerata come la consapevole fondazione di un

dualismo nuovo e difficile volto ad evitare l'assolutizzazione della storia fatta dagli uomini (da collocare al posto di quella fatta da Dio, con nuovo totalismo) in modo da scansare la filosofia della storia lineare, causalistica e progressiva, senza con ciò negare la storia universale (la storia ideale eterna) intesa come il luogo dove le individualità degli esseri storici cercano la propria universalizzazione, forse troppo in fretta per la preoccupazione di cadere nello scetticismo e nel disordine atomistico. Il che certamente determinò i complessi problemi della cronologia vichiana e i suoi fantasiosi, arcaicizzanti tentativi di soluzione, ma consentì, tuttavia, a Vico di avviare la scoperta tutta moderna del conoscere storico, con le sue costitutive incertezze, certo contrapposte alle assolutizzanti certezze della conoscenza scientifica. Vico lo fece attraverso una via assai singolare (ma destinata ad essere ripetuta in alcuni grandi momenti della storiografia primo-ottocentesca): il ripensamento della teologia della storia, quella che egli chiamava la «teologia civile ragionata», che non è un travestimento arcaicizzante dell'ortodossia o una capziosa difesa del cattolicesimo (Vico non è apparentabile a Bossuet) e neppure la costruzione di una filosofia teistica della storia.

Tutto ciò lascia capire perché l'avvicinamento della propria interpretazione di Vico a quella piovaniana della «filosofia senza natura» sia accolta dal Rossi a condizione, però, che quest'ultima sia vista nella dimensione *destruens* più che *costruens*, ossia a riprova dell'estraneità di Vico ai suoi tempi, nella convinzione che il tempo della modernità batteva dalla parte della fisica di Newton, lì dove si sviluppavano scienze come l'ottica, la chimica, la medicina, la biologia, la geologia, non dove si trattava del Platone rinascimentale, della crisi della gnoseologia scientifica matematizzante, dell'erudizione e della storia, insomma, diciamo pure, dove le «rivoluzionarie» scoperte, pur argomentate arcaicamente, non erano condizione di estraneità al moderno, fatto dalla scienza ma non soltanto dalla scienza della natura. Ecco perché il Rossi non può riservare davvero simpatia eccessiva alle letture storicistiche di Vico (sto dicendo quelle ispirate dall'impianto teorico dello storicismo critico, non sto parlando della storicizzazione di Vico, nel che il Rossi è maestro come pochi), quali furono quelle del Piovari, di fatto assente nell'interpretazione vichiana del Rossi, così come assente è la proposta della piovaniana storia delle idee nelle preoccupazioni teoriche e nelle sensibilità metodologiche del grande vichista e storico della filosofia. Ma allora è appena il caso di dire che sta qui, in questa consapevole e comprensibile asserza, il mio dissenso dalle tesi del Rossi, il dissenso di uno storicista stretto e costretto tra le discussioni dei vichiani «devoti» e dei vichiani «iconoclasti», le quali non sempre riescono ad appassionarmi, salvo per quanto apprendo sempre dagli interventi critici dell'amico Paolo Rossi, le cui ricerche su Vico, oggi organicamente riproposte, sono un punto di riferimento imprescindibile per ogni studioso del filosofo napoletano.

FULVIO TESSITORE

MARCEL DANESI, *Vico, Metaphor and the Origin of Language*, «Advances in Semiotics», Bloomington, Indiana University P., 1993.

Id., *Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise*, «Emory Vico Studies», New York, Peter Lang, 1995.

Giambattista Vico and Anglo-American Science, «Approaches to Semiotics», ed. by M. Danesi Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 1995.

A parte l'attenzione suscitata da Giovanbattista Vico in scrittori importanti, come Coleridge e Yeats, Collingwood e Joyce, i rari studi sul filosofo napoletano

in lingua inglese sono dei fiori nel deserto almeno sino agli anni quaranta del nostro secolo. La traduzione dell'*Autobiografia* nel 1944 e quella della *Scienza Nuova* nel 1948 ad opera dell'italianista T. G. Bergin e del filosofo M. H. Fisch, entrambi americani, ed entrambi sensibili ai suggerimenti del Croce (pur non essendo pensatore di orientamento idealista il Fisch, destinato in seguito a diventare noto soprattutto come studioso di Peirce), apre la strada agli studi vichiani che saranno sempre più numerosi dei decenni successivi, fino a configurare una vera e propria rinascita, soprattutto negli Stati Uniti, a partire dal 1968, anno del tricentenario della nascita del Vico. Negli stessi anni Sessanta, un contributo importante all'approfondimento della considerazione per il filosofo napoletano nel pubblico colto americano viene dato da Isaiah Berlin, che libera la sua figura dall'immagine di mero precursore dell'idealismo e dalla connessione abituale col pensiero di Benedetto Croce. Questa informazione, insieme con molti altri elementi di conoscenza sulla fortuna di Vico nel mondo anglosassone, viene fornita da un pregevole volumetto di D.PH.VERENE, *Vico nel mondo anglosassone* (Napoli, 1995), recensito in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX (1998-1999), e che può essere utilizzato come una buona introduzione ai tre più ponderosi volumi che recensiamo. Osserviamo, per parte nostra, che negli stessi anni un processo analogo a quello segnalato dal Verene, di sconessione – per così dire – rispetto alla filosofia idealista, avveniva nella patria del Vico ad opera di Pietro Piovani (Si ricordi il saggio *Vico senza Hegel*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 553-586).

Ritornando all'area anglo-americana e scorrendo la lista degli autori coinvolti nella rinascita vichiana dell'ultimo trentennio, in una bibliografia che tende a diventare sempre più ricca, si noterà facilmente fra quegli studiosi la presenza frequente di cognomi italiani, sicché non pare certo azzardato affermare che almeno un aspetto della rinascita vichiana sia rappresentato dalla ricerca o rivendicazione delle proprie radici da parte della forte emigrazione italo-americana. Un aspetto, ma solo un aspetto, in quanto la posta in gioco più importante di tale movimento culturale resta il recupero della grandezza storica del Vico e della sua capacità di essere un interlocutore della filosofia del nostro tempo.

Tutti questi elementi si ritrovano nella figura e nelle ricerche di Marcel Danesi, anche lui italo-americano, il quale, nei tre volumi che analizziamo, mette alla prova una tesi di fondo: la filosofia Vico è in grado di offrire risposte valide alla problematica sollevata oggi dalle scienze cognitive, che occupano un ruolo di primo piano nella cultura americana odierna (e non solo in essa) e che l'autore considera tanto legate al contesto anglo-americano da usare per designarle l'espressione di «Anglo-American Science». Si sarebbe tentati di parlare, con una reminiscenza gramsciana, di una nuova forma di «americanismo», a livello teorico.

All'interno delle scienze cognitive ritorna, tra l'altro, l'antica questione dell'origine del linguaggio. A tal proposito l'A. ricorda che la Società di Linguistica, fondata nel 1866 a Parigi, prevedeva nel suo statuto la messa al bando delle discussioni sull'origine del linguaggio. Tale circostanza, ben nota, non impedì tuttavia che quelle ricerche continuassero anche nella Francia dell'Ottocento, sicché l'enfasi su questa proibizione va alquanto ridimensionata (si vedano in proposito le osservazioni di S. AUREAUX, *La philosophie du langage*, Paris, 1996, pp. 43-44; tr. it. Roma, 1998, pp. 49-50).

Oggi, comunque, nel campo delle scienze del linguaggio di questa fine Novecento, c'è spazio anche per una disciplina come la *glottogenetica*. Secondo il Danesi, Vico con la sua concezione della mente primitiva e dei diversi momenti dello

sviluppo mentale e culturale dell'umanità può apparire come un vero e proprio precursore del tentativo di affrontare razionalmente tale problematica e offre un patrimonio di idee sul rapporto fra pensiero e linguaggio e sull'origine del linguaggio nella specie umana che può avere piena accoglienza nel dibattito contemporaneo, fornendo anzi un filo conduttore per orientarsi in esso.

Sulla base di queste premesse, il Danesi, nell'analizzare quello che egli chiama il «Vichian glottogenetic scenario», ne esamina tre momenti o «ipotesi» – non contrapposte ma piuttosto completantesi – che segnano lo sviluppo del linguaggio a livello filogenetico, a partire dall'umanità primitiva fino alla conquista della civiltà: l'ipotesi della iconicità, quella gesturale e quella della metaforicità, che si caratterizzano per il fatto che si sottolinea nello sviluppo del linguaggio rispettivamente il ruolo della immaginazione mimetica, quello dell'espressione gestuale o, infine, quello della metaforicità del linguaggio, come presupposto dell'acquisizione di concetti universali («the transition from perceptual to conceptual language»: Vico, *Metaphor and the Origin of Language*, p. 74). Il Danesi sottolinea come per Vico, pensiero, linguaggio e cultura si sviluppino secondo l'ordine delle tre «età» dell'uomo, percorrendo un itinerario che ha il suo fondamento nella «mente» e nelle sue categorie. La sua concezione si oppone quindi a una prospettiva di tipo sociobiologica e naturalistica (quella che l'Autore chiama «the Sociobiological Computational Viewpoint»).

Oggi, scrive un attento studioso, «sempre più spesso la filosofia del linguaggio accetta di farsi suggerire temi e soluzioni dalle scienze cognitive: si assiste nel corso degli anni Ottanta ad una graduale sostituzione del modello autorevole della logica [...] con un modello che potremmo chiamare *computazionale*. Mentre per il paradigma dominante si trattava di rappresentare le relazioni semantiche sul modello delle relazioni inferenziali in un sistema di logica, per la semantica di orientamento cognitivo si tratta di rappresentare la comprensione del linguaggio come una computazione eseguita da un sistema (naturale o artificiale) le cui caratteristiche sono concepite a partire dalla scienza dei calcolatori» (D. MARCONI, *La filosofia del linguaggio. Da Frege ai nostri giorni*, Torino, 1999, p. 104).

Al paradigma computazionale, o meglio, al «paradigma socio-biologico-computazionale», per usare la sua terminologia, il Danesi invece oppone il suo ritorno al Vico. Nel filosofo napoletano, infatti, attraverso lo sviluppo del linguaggio, si giunge a una teoria della cultura, come consenso linguisticamente mediato a un con-vivere nell'ambito di una produzione di senso regolata da istituzioni fondanti il vivere sociale: «The essence of culture inheres in making verbal agreements about how group members should interact. Vico points out that all cultures have such agreements for *burial, religion and marriages rites*. When these agreements are written down in a highly evolved culture, they become the *laws* of the culture» (*ibid.*, p. 80).

Particolarmente interessanti sono le pagine (121-142) dedicate dal Danesi alla teoria vichiana della metafora esposta con puntuali riferimenti alla vasta letteratura contemporanea anglo-americana in proposito, letteratura che rappresentò, a suo tempo, uno degli interlocutori – anche se non il solo – del capolavoro di Paul Ricoeur *La métaphore vive* (Paris, Seuil, 1975; tr. it. Milano, 1981). Ricoeur peraltro non viene citato dal nostro Autore, che invece sicuramente se ne sarebbe potuto giovare. Il suo appassionato vichismo, infatti, si potrebbe ben integrare in una concezione ermeneutica della metafora viva. In particolare, l'Autore sottolinea che: la metafora integra il pensiero iconico; che essa non è un mero ornamento del discorso ma introduce degli elementi di conoscenza; che i concetti, infine, nascono

come metafore e solo in un secondo momento si irrigidiscono, perdendo la loro metaforicità.

A conclusione di questo studio Danesi afferma di non aver fatto altro che costruire un racconto nel quale, avvalendosi vichianamente della facoltà dell'ingegno, e ispirandosi alla *Scienza nuova*, ha prospettato uno scenario possibile per comprendere l'origine e lo sviluppo del linguaggio. In fondo si tratta di un prodotto dell'immaginazione che si propone di mostrare, appunto, che l'immaginazione creativa è l'essenza dell'umano ed è pertanto alla base dello sviluppo cognitivo e linguistico. Astrattamente altri scenari sarebbero possibili, come quelli proposti da una glottogenetica di ispirazione naturalistico-biologica e cibernetica.

La forza dello scenario «vichiano» rispetto a quello «sociobiologico-computazionale» consiste nel fatto che il primo non ignora che ogni scenario richiede l'opera dell'ingegno, e quindi della creatività umana. Anche il computer, del resto, è una creazione dell'ingegno umano. Secondo il Danesi la principale implicazione per le scienze del linguaggio derivante dalla *Scienza nuova* consiste nel fatto che l'immaginazione umana può essere studiata formalmente grazie a un approccio che pone il proprio centro nella creatività del linguaggio (p. 163).

Nel secondo volume recensito, il Danesi, ritorna sul suo progetto, affrontando sistematicamente il tema della «mente» come motivo centrale dell'impresa cognitiva. Egli propone un modello dell'attività mentale articolato su due livelli: un livello profondo basato sulle impressioni sensoriali e organizzato in modelli iconici del mondo dalla *fantasia* e un livello generato dall'attività della metafora. È a tale livello che si cristallizzano il pensiero razionale e il linguaggio letterario come forme dominanti della mente consapevole. Alla domanda che cosa sia la «mente» non possiamo rispondere, in base al principio che noi possiamo conoscere solo ciò che facciamo. Noi quindi possiamo descrivere i processi cognitivi ma non possiamo spiegare la forza che li genera, la *fantasia*. «The most important guiding principle for cognitive scientist to learn from the *New Science* is that knowledge of the human world depends of understanding that this world is a human creation, not a natural one [...] This proposal has come to be known as the *verum-factum* principle» (*Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise...*, p. 124).

Ritorna quindi la contrapposizione tra un atteggiamento naturalistico e il motivo della creatività umana. Degna di nota la dichiarazione dell'A. di aver voluto scrivere questo libro non tanto per delle preoccupazione accademiche, ma per contrastare una visione naturalistica dell'uomo, visto come mera entità biologica risultante deterministicamente dal proprio patrimonio genetico, che egli vede con preoccupazione diventare egemonica nella società contemporanea: «I sense that the central idea espoused by mainstream cognitive science, namely that human beings are protoplasmic automatons in the service of their genes, rather than 'individuals' in the traditional humanistic sens of the word, is gradually and surreptitiously permeating our entire social fabric» (*ibid.*, p. XIII). Viviamo, egli dice, «in an age of reflective barbarism» e «whereas Jove was the god of poetic barbarism, the Machine has become the god of reflective barbarism. It is my view that cognitive science, in its current guise, is no more that its rationalist catechism» (*ibid.*, p. XII).

Le scienze cognitive, almeno nella loro forma più vulgata, come catechismo razionalistico della macchina, la nuova divinità di una età di novella barbarie! Una

bella provocazione, non c'è che dire. È il ritorno a Vico come rimedio a questa situazione. Pare opportuno chiarire che quest'impresa non si pone contro le scienze cognitive in quanto tali, con le quali comunque occorre confrontarsi, ma piuttosto contro quello che si sarebbe detto un tempo il loro uso ideologico, una visione del mondo e dell'uomo di tipo naturalistico.

Il terzo volume contiene gli atti di una conferenza internazionale organizzata dal Danesi e svoltasi al Victoria College dell'Università di Toronto nel 1990 sul tema caro al nostro Autore del significato del pensiero vichiano per le scienze cognitive, e più in generale con «the contemporary behavioral, social, and cognitive sciences», che finisce di fatto per essere una messa a punto del rapporto fra la rinascita vichiana e gli studi nordamericani nel campo della semiotica, della linguistica e della psico e sociolinguistica.

Il vasto arco degli studiosi impegnati in tale confronto risalterà a una semplice elencazione dei contributi compresi nel volume: di N. COTRUPI, *Vico, Burke, Frye's flirtation with the sublime*; di A. D'ALFONSO, *Metaphor and language learning: A Vichian perspective*; di M. DANESI, *Cognitive science: Toward A Vichian Perspective*; di R.J. DI PIETRO, *Vico and second language acquisition*; di F. GUARDIANI, *Probing the natural law: McLuhan's reading of Vico*; di A. MARKAI, *Logic in modern linguistic theorizing: A Vichian perspective*; di A. MAROLKIN, *Vico's Firstness, Secondness, and Thirdness: The common essence of nations as a sign*; di F. NUESSEL, *Vico and current work in cognitive linguistics*; di J. O'NEILL, *The origins of myth: Promethean or Orphic?*; di TH. A. SEBEOK, *From Vico to Cassirer to Langer*; di G. TAGLIACOZZO, *The study of Vico worldwide and the future of Vico studies*; di R. TITONE, *From images to words: Language education in a Vichian perspective*; di D. PH. VERENE, *Imaginative universals*; di A. VERNA e M. DANESI, *An overview of recent Anglo-American Vico scholarship for the contemporary behavioral, social, and cognitive sciences*; di J. VIZMULLER ZOCCO, *Vico and theories of change in language*; di L. WEIR, *Imagination and memory in Vico and Joyce*; il tutto si conclude con un'ampia scelta bibliografica degli studi recenti sul tema del volume, a cura di Anthony Verna e Marcel Danesi.

Nell'ampia introduzione del Danesi notiamo con piacere un riconoscimento al ruolo svolto da Pietro Piovani nel rinnovamento degli studi vichiani, insieme con una menzione della fondazione da parte sua del «Centro di studi vichiani» in Napoli e del suo «Bollettino» (*Giambattista Vico and Anglo-American Science*, p. 2), anche se non possiamo fare a meno di notare che i giudizi sul rapporto fra Croce, Vico e la cultura italiana in quella stessa pagina sono alquanto sommarî e, in fondo, ingenerosi nei confronti del Croce, riduttivamente nominato come «the Italian literary critic Benedetto Croce»: «Croce was inspired by Vico's ideas. However, he adopted an ambiguous attitude toward Vico, because he believed that the *New Science* contained errors and inconsistencies that needed correction. Given the influence that Croce had on Italian philosophy for most of this century, Vico became a forgotten figure in Italy until 1971 when Pietro Piovani founded a Center for Vico Studies in Naples [...] Only since the 1970s, therefore, can it be said that the scholarly community in Italy has started to look at Vico more impartially» (ivi).

A parte questo rilievo critico, il Danesi merita un riconoscimento per l'originalità della sua tesi di fondo e per la passione intellettuale con cui la sviluppa. Dell'attualità del tema abbiamo già detto. Così come è meritoria e degna di essere ripresa anche nel nostro paese la prospettiva di inserire Vico e un orientamento me-

etnologico di ispirazione vichiana (di un «Vico senza Hegel») in un dibattito- confronto con le scienze cognitive.

DOMENICO JERVOLINO

HAROLD SAMUEL STONE, *Vico's Cultural History. The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685-1750*, E.J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1997, pp. xxiv+328.

La non piccola ambizione che anima il libro di Stone è comporre un affresco della «storia culturale di Vico», intesa come «produzione e trasmissione delle idee» a Napoli nell'epoca di Vico, per «descrivere parti del contesto (*environment*) dal quale si svilupparono alcuni dei suoi principali concetti».

L'arco cronologico trattato, praticamente coestensivo alla vita di Vico, si estende dagli ultimi anni del vicereame spagnolo, al periodo austriaco, alla prima decade del nuovo Regno di Napoli. Un tessuto inegabilmente vasto di letture sostiene il discorso dell'A., che nel suo intento onnicomprensivo vorrebbe ricercare sinergie tra gli aspetti più diversi della vita intellettuale dell'epoca. Non solo una precisa attenzione sistematica viene rivolta alla produzione libraria napoletana, ma anche l'analisi di alcune tra le principali figure ed opere delle arti visive e della musica dell'età vichiana vengono frequentemente chiamate in causa nel fitto tessuto della narrazione. In effetti, tra i meriti del presente volume, il principale ci sembra senz'altro quello della scorrevolezza della scrittura, della simpatica curiosità con la quale si aggira tra i vari livelli della cultura dell'epoca; e sicuramente, se ai suoi intenti fossero corrisposte una saldezza di metodo e una precisione maggiori, ci troveremo di fronte ad un'opera dalla concezione innovativa, davvero una storia della cultura nell'ambiziosa accezione evocata dall'A. nell'Introduzione all'opera.

Per fortuna dal medesimo A. ci giunge un confortante correttivo all'ampiezza delle ambizioni da lui stesso enunciate, allorché, ancora nell'Introduzione (p. XXIII), egli specifica di non ritenere di essere in possesso di elementi inediti o di nuove rivoluzionarie chiavi di lettura sui problemi più controversi, ma solo di poter dare un contributo ad «una migliore comprensione del suo [di Vico] *milieu*, che possa portare ad una maggiore precisione e chiarezza nelle indagini». In definitiva ci sembra che il volume trovi piena giustificazione soltanto nell'obiettivo, dichiarato a p. xi, di fornire un sommario delle ricerche sulla Napoli vichiana per dei lettori anglofoni.

Non è possibile soffermarsi sul dettaglio della grande quantità di fatti e informazioni che l'A. assembla nello svolgimento dei temi che si è prefissi. Di certo, se si volesse come da rigore valutare l'effettiva capacità, al di là delle enunciazioni di principio, di far interagire i vari aspetti trattati e da questa interazione far sorgere, anche in assenza di singoli elementi inediti, una prospettiva diversa sulle cose narrate, che le inquadri e le faccia apparire in una nuova luce, non si potrebbe non concludere che su tale efficacia la lettura lascia più di un dubbio legittimo.

L'A., come già avverte il titolo, dà un forte rilievo sistematico all'aspetto legato alla produzione materiale della cultura. Egli specifica nell'Introduzione la propria accezione del termine «storia culturale», la cui differenziazione portante dalla «storia delle idee» sarebbe appunto l'attenzione alle problematiche materiali della trasmissione, in primo luogo la storia del libro e dell'editoria. Di questo aspetto, al-

meno in sede programmatica, l'A. dichiara di principio inutile una trattazione quantitativa, per privilegiarne una qualitativa, con ciò distanziandosi dall'approccio di quella che definisce di contro *storia sociale della cultura*. Se si ricerca però poi un'applicazione di queste seducenti proposizioni, e si cerca di indurre dalla sua pratica cosa egli intenda per 'qualitativo', i risultati appaiono alquanto difforni dagli intenti.

Per fare solo un piccolo esempio, nell'Introduzione l'A. dà grande rilievo alla 'scoperta' che ancora alla fine del '600 poteva accadere talvolta che intere controversie si sviluppavano a partire da testi che erano e rimanevano manoscritti, per dimostrare poi che a inizio '700 tale atteggiamento cambierebbe in favore di una maggiore attenzione all'aspetto pubblico della diffusione. Cosa ha da dirci, potrebbe chiedersi allora il lettore, un approccio qualitativo a proposito della diffusione di una simile pratica? Quale riflessione e analisi intorno ai complessi rapporti di committenza, celebrazione, autoconferma di circoli intellettuali rispetto al potere costituito? A p. 11 lo attende quella che per l'A. deve evidentemente rappresentare una risposta, ossia che: «in questo mondo barocco la decisione di stampare implicava elementi rituali che trasformavano l'opera in un diverso tipo di performance». Ora, se una tale genericissima e assai poco chiarificante affermazione è supposta avvalorare un paradigma qualitativo storico-culturale opposto ad uno quantitativo storico-sociale, forse sarebbe meglio tornare sui propri passi, affidandosi alla certezza delle cifre, che, meno fumose, senz'altro sono assai meno passibili di volgersi in chiacchiera laddove si debbono cercare quelle impalpabili 'qualità' che forse, più semplicemente, si potrebbero definire 'interpretazioni'...

La consapevolezza di fornire, come riconosciuto dall'A. medesimo nel luogo già indicato, notizie per così dire di seconda mano, categoria in cui senz'altro tutti gli elementi prodotti nella ricostruzione rientrano a pieno diritto, non esime a nostro avviso, ma anzi ancor più richiede lo sforzo di fare un uso critico delle proprie fonti, e dunque soprattutto di stabilire fra di esse una gerarchia e non porle tutte sullo stesso piano. Di questa consapevolezza metodica non c'è purtroppo in questo volume pur non privo di fascino testimonianza sufficiente, e questa superficialità, non compensata dalla pur apprezzabile vastità dell'informazione, è in qualche modo rafforzata, alla percezione del lettore, dalla incredibile quantità di errori di stampa. Essi, per quanto possiamo giudicarne, non si limitano solo alle parole italiane, ma contrassegnano l'intero testo (sinanche l'indice, in cui si staglia già fra i titoli del primo capitolo un'improbabile *emblematic*). La percentuale di errori di stampa che corrodono le parole italiane è però particolarmente accentuata; e visto che ovviamente la maggior parte delle parole italiane che vi compaiono sono nomi propri, ecco che si assiste nella loro trascrizione ad una incuria così pronunciata da apparire quasi sistematica. Il lettore così maldisposto non si stupirà poi più di vedere spuntare qua e là anche vere e proprie inesattezze, come quella che vuole il Diritto Universale vichiano dedicato a Vidania invece che a Francesco Ventura; Vidania che fra l'altro, forse per una mancata comprensione di cosa significasse esattamente all'epoca la carica di Cappellano Maggiore degli Studi, appare cripticamente definito quale «a member of Naples' legal establishment».

Ma il punto più delicato del libro, ciò su cui non si può non misurarlo a partire dal suo stesso titolo, ci sembra la sua sostanziale inefficacia rispetto a quello che voleva esserne l'obiettivo più proprio, ossia il riferire e riportare dialogicamente a Vico l'esplorazione sul contesto storico-culturale della sua epoca. Nella enunciazione di intenti iniziale, l'A. afferma di ricercare collegamenti significativi tra le idee

di Vico e gli sviluppi intellettuali della sua epoca, e allo stesso tempo si proporrebbe addirittura di spiegare, attraverso una illustrazione del contesto, il motivo della scarsa influenza di Vico su tali sviluppi, e le ragioni 'interne' dello scarso impatto della sua personalità intellettuale sulla sua epoca: impresa che se coronata da successo sarebbe senz'altro valsa all'A. fama imperitura.

Ora, che questa operazione non riesca troviamo conferma quando si arriva all'analisi «dettagliata» del pensiero di Vico, nel cap. 11, che appare poco convincente e teoricamente debole.

Il volume, peraltro spesso accattivante nell'esposizione, tende a elencare una serie di spunti slegati tra loro e a presentare fonti non sempre selezionate accuratamente. A chi vi si accosti sollecitato dall'aspettativa di ricavarne un'informazione generale e un quadro aggiornato degli studi sull'età vichiana andrebbe perciò raccomandata una certa cautela e un'attenta e diretta verifica dei molti volumi di cui la bibliografia è ricca.

SILVIA CAIANIELLO - ROBERTO MAZZOLA

GARCÍA MARQUÉS Alfonso, *Vico. Unidad y principio del saber*, Valencia, Nau Llibres, 1995.

Di fronte alla diversità ed eterogeneità della letteratura interpretativa del pensiero di Vico, l'A. si richiama a quelle voci «che hanno insistito sulla necessità di trovare una chiave di volta che consentisse di capire in maniera unitaria il pensiero vichiano, e che indicano inoltre che detta chiave va trovata nel nucleo teoretico (metafisico-gnoseologico) che attraversa la filosofia di Vico» (p. 10) – citando a sostegno delle sue tesi Stephan Otto e Francesco Botturi – per indicare fin dall'inizio l'interesse speculativo che muove la sua interpretazione dell'opera vichiana. In questa lettura, per la ricchezza d'informazioni e per la conoscenza storica che apporta il *nuovo corso* degli studi vichiani, si è pagato un prezzo: «si è arrivati a un punto tale che Vico ha perso il proprio specifico profilo e la propria personalità, dissolto in una molteplicità di influenze, dipendenze, connessioni, ecc.», per cui rivendica la necessità di integrare gli studi storici con «l'approfondimento delle dimensioni strettamente teoriche, cercando una miglior comprensione del nerbo speculativo di Vico» (p. 11). Qui l'A. considera il suo lavoro come «un tentativo di rendere esplicito il *nucleo* di quella dottrina speculativa, che attraversa il pensiero vichiano», e che «può essere una base per la discussione della perenne questione filosofica formulata da Kant: che cosa posso sapere?» (ivi). Se l'A., in base a una decisione metodologica, considera solamente «le influenze e gli aspetti genetici» in quanto «aiutano a capire il fondamento teoretico» della filosofia vichiana e, pertanto non pretende fornire un'interpretazione storica, afferma tuttavia di trovare «una visione in profondità del complesso e multiforme pensiero di Vico. Anzi, quasi oserei dire che la prospettiva adottata corrisponde all'aspetto centrale del suo pensiero», per cui, già nel prologo, preannuncia il profilo che vuole tracciare: «Penso che tutta la filosofia di Vico si possa intendere come uno sforzo continuo per chiarire il fondamento, il limite, l'articolazione e l'unità del sapere, realizzato in continuo dialogo con i pensatori del suo tempo» (p. 12). Per sostenere questa tesi cita il celebre passo della *Vita* in cui Vico si descrive come colui che «agitava un qualche argomento e nuovo e grande nell'animo, che in un Principio unisse egli tutto

il sapere umano e divino», e nel quale trova espressa con chiarezza l'unità dell'opera vichiana: «la ricerca dell'unità del sapere, ottenuta attraverso il ritrovamento di un principio unificante». È questa impostazione che chiarisce il titolo del libro e motiva il fatto che il prologo si apra con un riferimento a *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* che assimila, a due secoli di distanza, l'elemento «diagnostico» di Husserl a quello di Vico. Ed è a partire da questa impostazione che l'A. legge tutta l'opera vichiana «come diverse fasi di uno stesso tentativo per costruire una filosofia unitaria che abbracciasse tutto il sapere della sua epoca» e trova la giustificazione della sua attualità, giacché il tentativo vichiano «fu un tentativo, diverso dal razionalismo e quindi dall'illuminismo per fondare una civiltà (p. 13n.)».

Il principio unificante, il nerbo speculativo oggetto dell'indagine teoretica dell'A. non è altro che il principio del *verum factum*, «principio edificante di tutta la filosofia di Vico» (p. 13), per cui articola il suo saggio intorno all'analisi della formulazione e sviluppo del principio nell'opera vichiana e, in particolare, attraverso l'analisi delle sue conseguenze nell'ordine del sapere. L'oggetto di studio e la prospettiva con la quale viene affrontato porta a concentrare l'analisi in primo luogo sul *De antiquissima*, che appare come opera fondamentale e chiave ermeneutica dell'impostazione metafisica vichiana, dove l'A. mostra (capitoli I e XI: «il cerchio ontologico-gnoseologico» e «La scienza nel *De antiquissima italorum sapientia*») la formulazione del principio nelle sue dimensioni gnoseologica, ontologica e teologica e la sua prima conseguenza nella legittimazione dei diversi saperi e la sua articolazione interna. Gli altri due capitoli che compongono il libro, il III («La nuova scienza») e il IV («Il sistema delle scienze»), si occupano della *Scienza nuova* come luogo di dispiegamento e di piena consapevolezza da parte di Vico di quel principio con la scoperta del mondo civile come opera umana, e della nuova articolazione del sapere che deriva dalla considerazione della nuova scienza intesa come una metafisica che, all'interno del vecchio tronco della metafisica classica occidentale che non intende abbandonare nasce come nuova e geniale prospettiva della relazione tra pensare ed essere. Anche se si tiene conto opportunamente delle altre opere di Vico, il grosso dell'analisi si centra sul *De antiquissima* e sulla *Scienza nuova* (nelle versioni del 1725 e 1744), insieme con le citazioni dei testi autobiografici che adoperati come elementi chiarificatori dell'intenzione ed evoluzione del pensiero vichiano. Il saggio si chiude con alcune «Considerazioni finali» nelle quali l'A. traccia un profilo della filosofia di Vico che riassume la sua analisi critica e offre una proposta interpretativa di portata globale che, certamente, per la nitidezza e vigore dei tratti, non cade nel pericolo di quelle interpretazioni verbose o frammentarie che egli stesso denuncia. Uno dei meriti che bisogna riconoscere all'A. è infatti la chiarezza espositiva delle tesi, insieme con l'esplicitazione dei presupposti metodologici e l'abbondanza e padronanza dei testi con cui le argomenta.

Una prima tesi (pp. 15-16, 47, 98 n. 225, 169 e 217) è allo stesso tempo presupposto ermeneutico e conclusione dell'analisi: la centralità dell'interesse per il principio del *verum factum* e la sua continua presenza e maturazione, con trasformazioni che non costituiscono mai una rottura epistemologica, in tutta l'opera filosofica di Vico, dalla *Orazione VI* alla *Sn44*, essendo quest'ultima l'ampliamento al campo dell'umano del principio che diviene così «tutto spiegato» come risultato del suo continuo ripensamento da parte di Vico. Perciò l'analisi del principio porta «non soltanto ad una esposizione teoretica della dinamica dello spirito umano, ma anche ad un'esposizione sistematica di tutte le opere di Vico» (p. 217). In questa

continuità l'A. non trascuria di segnalare i cambiamenti (annunciati nella p. 16 e sviluppati nel capitolo sulla *Sn*) e il parziale fallimento del *De antiquissima* (pp. 90 n. 189, pp. 176 e 183), così come ugualmente affronta la difficoltà della mancanza di riferimenti espliciti al *verum factum nella Scienza nuova* (p. 33 n. 103) che viene riconosciuta implicitamente in tutta la sua dimensione quando, nell'esposizione del metodo l'A. avverte di aggiungere «una quarta sezione relativa alla giustificazione metodologica del *verum factum*, che certamente è assente in Vico, ma che ritengo necessario realizzare» (p. 132). Conseguentemente, questa lettura assegna alla filosofia del diritto vichiana il posto nel quale la colloca il Vico delle *Vici vindiciae* e della *Sn30*, ossia di corollario della scienza e non il suo tema principale, per cui l'opera giuridica e l'interesse vichiano per il diritto naturale acquistano un ruolo secondario di cammino che media fra il *De antiquissima* e la *Scienza nuova*. È possibile che in tal modo si perda il possibile ruolo genetico di quest'interesse vichiano per la genesi della sua scienza; e sebbene sia questo un rimprovero che non si può fare all'A. dato il suo interesse teoretico e non storico-genetico, si può legittimamente affermare che in tal modo (e con il ridotto ruolo assegnato alla retorica-eloquenza) emerga un limite interpretativo della sua impostazione speculativa (nella sua pretesa di esposizione sistematica di tutta l'opera): la prospettiva dalla perenne questione del *che posso fare?* forse distorce il genuino interesse vichiano che può ricondursi all'altra perenne questione: *che devo fare?*

La tesi principale si concretizza nella concezione del *verum factum* come il principio che «non soltanto regge la conoscenza umana, ma è anche la stessa struttura dello spirito o — secondo la terminologia vichiana — della mente, nella sua duplice dimensione ontologica e gnoseologica. In tal modo il nucleo teoretico della filosofia di Vico si presenta come una metafisica della mente, che dà ragione di ogni conoscenza possibile della realtà e della realtà stessa com'è in sé» (p. 217). Nello sviluppo di questa tesi, l'A. la confronta principalmente con il vichismo tedesco, che dimostra di conoscere in profondità, collocandosi dalla parte di Stephan Otto nella sua polemica con Fellman nel considerare analogamente a lui il principio vichiano come principio trascendentale della scienza in generale (p. 18 n. 17), ma differenziandosene in quanto gli imputa di accentuare troppo «l'aspetto kantiano' della mente a discapito della dimensione ontologica» (p. 20 n. 27, anche p. 33 n. 99, 45 n. 172 e 80 n. 144), laddove «il pensiero di Vico è una filosofia trascendentale ma con valore ontologico» (p. 184 n. 82). È nella *Scienza nuova* che il *verum factum* «si costituisce come il principio ontologico e gnoseologico trascendentale che regge tutta l'attività della nostra mente in entrambi i piani. In una parola, è la struttura fondamentale dell'essere umano» (p. 31) e si costituisce anche come «il principio che regge tutta la realtà, divina e umana, ontologica e gnoseologica» (p. 33). La riformulazione è possibile per la scoperta della temporalità della mente umana («uno dei grandi contributi, se non il più grande» di Vico, p. 186) che permette di distinguere nel *verum factum* della mente finita «due momenti intimamente connessi: il momento creatore in cui la nostra mente conoscendo crea (*sapienza poetica*) e un momento riflessivo nel quale conosciamo scientificamente rifacendo la stessa cosa che abbiamo fatto (*sapienza riposta*)» (p. 32). L'A. considera, dunque, che in Vico soltanto due modificazioni della mente sono rilevanti perché «in definitiva, tanto i sensi quanto la fantasia appartengono al piano del sensitivo-particolare distinto da quello universale e razionale. È questo che dà luogo alla dialettica fondamentale della *Scienza nuova* tra fantasia e ragione, che in ultima istanza risponde — il che è decisivo — alla struttura binaria del *verum factum*»

momento creatore e momento riflessivo» (p. 116). È questa struttura binaria, decisiva dal punto di vista teoretico (p. 212), che permette di vedere che «l'umanità ha avuto due grandi fasi, tenendo conto delle sue due modificazioni della mente: una fase di creazione spontanea e un'altra di conoscenza riflessiva» (p. 217) e che, applicata alla teoria della sapienza dà modo di osservare che se «la sapienza poetica degli antichi è quella che costruì il mondo civile, la nostra sapienza riposta deve essere la stessa di quella degli antichi, ma acquisita criticamente» (p. 128, anche pp. 183, 192-193 e 220). Si può anzi affermare che la ricostruzione critica della mente riflessiva è una necessità strutturale dello spirito: la mente conosce quello che fa. La mente poetica ha creato il mondo umano e addirittura l'uomo stesso: «l'unico compito possibile della mente riflessiva è il riconoscimento critico di tale compito, che concerne il mondo umano, le azioni intellettuali che lo realizzarono, i principi della mente da dove tale mondo nacque e, infine, la mente stessa»; la sapienza riposta è perciò «una riprosizione o giustificazione critica del sapere dell'umanità che creò il mondo umano» (p. 219, corsivo nostro). Di fronte a questa opzione interpretativa binaria, per la radicale separazione che riflette alla fine tra il momento creativo e quello riflessivo e la totale dipendenza del secondo rispetto al primo, nasce la questione sul ruolo che in essa occupa la proposta che Vico rilancia alla mente riflessiva e critica nel *De mente eroica*, opera di cui tuttavia non si fa menzione nel saggio.

La necessità del dispiegamento della ragione verso l'autopossesso critico di tutto il sapere risponde a una «concezione teleologica della ragione e dunque dell'umanità in quanto tale» (p. 197), poiché «ogni processo è concepito in Vico unitariamente partendo dall'idea di teleologia interna ai processi» e il processo dell'umanità è «una marcia della mente verso se stessa, verso la sua perfezione» (p. 220). Il momento finale della perfezione verrebbe espresso da Vico con il concetto di *Akmé*, lo stato di perfezione delle nazioni descritto nella *Sm25*, che si caratterizzerebbe dal punto di vista della conoscenza «per l'unione armonica di tutte le conoscenze del genere umano, e non soltanto delle scienze ma di ogni tipo di sapere, incluso quello immaginativo, pratico, politico, ecc.» (p. 196) e che «riassume la sua concezione della storia dell'umanità» come marcia verso una ragione riflessiva «capace di unire in armonia la religione e le leggi con le scienze e le arti, contribuendo così alla perfezione delle nazioni e dell'umanità» (p. 199). Di conseguenza, se il fine del processo è l'equilibrio adeguato tra le facoltà della mente sotto la guida della ragione, scompare ogni carattere di necessità dei ricorsi e della barbarie della riflessione, essendo l'origine di quest'ultima «la rottura tra sapienza poetica e sapienza riposta» (p. 220). Anche se «la libertà permette che una nazione si diriga verso la sua *Akmé* o verso la barbarie della riflessione, originando in questo caso la sua decadenza» (p. 209), la giustificazione del sapere normativo (il diritto naturale delle genti) che proporziona il *verum factum* non soltanto tiene conto dell'equità civile, propria di ogni nazione e ogni epoca, ma incorpora anche nel momento teleologico della ragione spiegata la determinazione della equità naturale, ossia della giustizia perfetta, come parte della dottrina dell'*Akmé* (p. 221).

Il nucleo di ogni sapere, sia spontaneo o riflessivo, è una metafisica della mente «che dà ragione di ogni realizzazione umana, anche delle scienze occidentali, a partire da sé e includendo anche la metafisica classica (p. 220); si tratta di una metafisica nuova che comincia dal mondo civile che, per il dualismo del *verum factum*, poteva sorgere solo dopo la metafisica classica basata sul mondo naturale, superando i limiti di quest'ultima (dovuti alla nostra insufficiente conoscenza del mondo

fisico) senza annullarla poiché continua ad essere necessaria come fondamento so-
 prasensibile del mondo naturale (pp. 176-177 e 213-214). Così, secondo l'A., «de-
 cisiva è la consapevolezza che Vico si trova nella grande e unica tradizione meta-
 fisica occidentale e che (...) la sua filosofia è in sintonia con ciò che è sempre stato
 e, secondo Aristotele, sarà la metafisica occidentale» (p. 187). Se «al fondo di ogni
 metafisica occidentale giace la dottrina dell'identità o omogeneità di pensiero e realtà»
 (p. 34), l'A. vuole sottolineare che la nuova scienza di Vico «è una metafisica in
 senso stretto, una filosofia prima - non una semplice filosofia della storia -» (p.
 190) che essendo tuttavia legittimo accostare a quella di Kant ed Hegel, si separa
 dall'idealismo hegeliano per la «separazione tra la Mente infinita e le menti finite»
 e si allontana dalla filosofia critica «per sostenere che i principi della mente umana
 non sono formali, ma possiedono un contenuto, e per difendere la conoscenza del
 so-
 prasensibile» (pp. 190-191). Dalla metafisica classica si separa quando mostra la
 sua parzialità, «per stabilire un costruttivismo eidetico per cui non è la mente parte
 del mondo naturale, ma il mondo naturale parte della mente» (p. 191). Concreta-
 mente, «la mente è il reale e il luogo in cui nasce il reale: tanto la mente divina
 e il mondo naturale che da essa proviene (compreso l'uomo come essere naturale),
 quanto la mente umana e il mondo civile frutto di questa (poiché l'uomo è es-
 senzialmente un essere sociale)» (p. 222), nonché l'analisi del *verum factum*, come
 principio che mostra la struttura della mente, permettono la conclusione finale che
 fissa la posizione metafisica di Vico: «la metafisica classica ricredè il sapere sul mondo
 naturale; la metafisica vichiana della mente ha ricreato tutto il percorso dell'uma-
 nità, mostrando il luogo e la natura di ogni attività della mente. In questo modo
 si giustifica anche a se stessa: il *verum factum* mostra il procedere stesso dello spi-
 rito e di tutti i suoi diversi tipi di azioni, dalla poetizzazione creatrice all'attività
 filosofica, come opera riflessiva della ragione e ultimo fondamento del sapere» (p.
 222).

Sebbene non si dia giustizia alla complessità e al dettaglio con le quali l'A. ar-
 ticola le sue tesi (che includono, per esempio, una giustificazione sistematica del sa-
 pere scientifico che considera che «con le scienze della natura otteniamo una co-
 noscenza parziale della *essenza* delle cose»: p. 221, anche p. 85) e per quanto an-
 che la discussione sul problema della provvidenza e della libertà che Garcia Mar-
 quez articola mediante «la congiunzione di due casualità di ordine distinto» (p.
 165), ritengo che da quanto si è detto si può calibrare bene la «scommessa teore-
 tica» che tenta l'autore. Oltre al fitto dialogo già segnalato con il vichismo tede-
 sco, in tutto il saggio, con una gran quantità di note l'A. ha ben presente la let-
 teratura critica vichiana, spagnola, italiana e anglosassone che si riflette nella copiosa
 bibliografia che chiude il volume. Va detto che l'A. sviluppa e completa in questo
 saggio altri suoi precedenti lavori (*Sobre el sentido de la filosofía de G.B. Vico*, in
Filosofía y cultura a finales del siglo XY. Actas IX Jornadas Andaluzas de Filosofía,
 Mijas. Ayuntamiento de Mijas, 1990, pp. 279-290, e *La Scienza Nuova de G.B. Vico*
como teoría del logos, in «Philosophica. Revista del Instituto de Filosofía de la Uni-
 versidad Católica de Valparaíso» XV, 1991, pp. 125-131) con la proposta chiara e
 precisa di una lettura metafisica dell'opera vichiana che arricchisce il panorama del
 vichismo spagnolo in dialogo con uno dei temi di dibattito del vichismo interna-
 zionale attuale.

JOSEP MARTÍNEZ BISBAL
 (trad. di Claudio del Moral-Luca Tesauro)

GIUSEPPE MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, Einaudi, 1999, pp. XXVIII+276.

Per introdurre alla lettura di questo volume in modo da evidenziare la portata della sua indubbia originalità vanno tenuti presenti a nostro avviso due momenti, che è possibile distinguere, non per scorporare o anatomizzare il discorso che essi congiuntamente veicolano, ma per meglio metterne in rilievo le peculiarità. Il primo è costituito dal percorso prescelto dall'A., che fa naturalmente tutt'uno con l'esplicitazione delle sue tesi interpretative; il secondo è costituito dal metodo, o stile argomentativo, con il quale egli si distacca consapevolmente dagli «storici della filosofia», dimentichi della dimensione letteraria del discorso (p. XDX).

Si cercherà nell'attuale resoconto del volume di evidenziare entrambi questi momenti, dei quali si cercherà infine, come ci sembra possibile, tracciare un bilancio separato.

L'A. prende le mosse dall'analisi della *Vita* vichiana, che egli intende come compimento e integrazione della prima *Scienza nuova*, in quanto in essa verrebbe alla luce la questione del soggetto e dell'individualità colta nella sua dimensione storica. Assume così una suggestiva rilevanza il fatto che la *Vita*, composta tra il 1723 e il 1728 (e ancor più se si pensa che l'*Aggiunta* è ancora del 1731) accompagni e si intersechi temporalmente con la scrittura della *Scienza nuova* prima.

Alla *Vita* l'A. applica tutta la potenza suggestiva del suo metodo, che coniuga la coerenza di una lettura testuale consapevole della rilevanza delle strategie narrative con un costante rimando ai contesti e ai modelli cui Vico poteva fare riferimento. Ci soffermeremo con maggiore dettaglio su questa analisi testuale, che ci pare una delle più riuscite del libro, per dare un esempio del metodo proposto dall'A.

A fronte del modello cartesiano del *Discours*, la soggettività che Vico tratteggia nella *Vita* non è atinta in modo globale, ma si costruisce nell'opera e nel tempo; e, soprattutto, il tempo che vi si illustra non è un tempo retrospettivo. La strategia narrativa di Vico infatti è fondata su una costante prolessi, elemento che la differenzia da altri esempi del genere a lui contemporanei, e lo riaccosta alla *Vita nova* di Dante e all'*Epistola alla posterità* di Petrarca, marcando l'orientamento verso il futuro della narrazione. Questa implicita critica al culto della retrospettione risulta estremamente significativa rispetto al ruolo che il passato riveste effettivamente nel pensiero vichiano: una prospettiva dell'inaturalità volta a indagare le forme profonde sottese al presente.

Il soggetto della *Vita* vichiana è inserito sin dall'*incipit* della narrazione in un'insieme di datità non sottoposte al suo controllo, che segnalano la distanza dalla rappresentazione cartesiana di una mente discontinua rispetto al corpo; ma, a differenza che in Cardano, il soggetto si sottrae alla mera dimensione naturalistica, e ciò viene alla luce con particolare evidenza nella narrazione della «caduta» di Vico bambino. Oltre ai suoi significati allegorici più generali e immediatamente evocabili, il fallimento della profezia del medico, secondo la quale Vico non sarebbe sopravvissuto se non «stolido», rappresenta secondo l'A. l'opposizione di Vico rispetto alla fondazione cartesiana del soggetto, che ne rivendica la corporeità; ma allo stesso tempo anche la sottolineatura della «incertezza» della scienza, che non è in grado di dare ragione del destino dell'individuo.

Le vicende scolastiche di Vico, l'alternanza tra studi solitari e studi istituzionali, rivela la fondamentale ambiguità della collocazione di Vico rispetto al suo tempo,

consentendo una specificazione del discorso inizialmente tratteggiato sulla «inattuabilità di Vico», attraverso l'uso delle categorie di marginalità e liminalità, che l'A. mutuata dall'antropologo Victor Turner. Da una parte il soggetto della *Vita* è calato nella narrazione, dunque integralmente nel tempo; dall'altra egli si colloca al di fuori delle strutture della storia, incapace di aderire ai modelli preesistenti, ed edifica uno spazio immaginario che gli consente una distanza critica dai miti del mondo. L'università, su cui il discorso dell'A. incentra il secondo capitolo, e la libreria, luogo ricorrente nelle ambientazioni della *Vita*, sarebbero luoghi «liminali», luoghi di transizione tra diversi ordini ed esperienze del reale.

Nel secondo capitolo, l'A. illustra attraverso il tema dell'università uno degli elementi principali della sua lettura di Vico, il significato enciclopedico della concezione vichiana del sapere, quale progetto di una nuova unità del sapere dalle implicazioni intrinsecamente politiche.

In una ricostruzione di ampio respiro, egli rintraccia i fili che collegano l'enciclopedismo secentesco con il progetto di una repubblica delle lettere, che ridisegni un nuovo atlante cosmopolita della conoscenza. In questa visione integrale, i confini tra le forme della conoscenza sono «regioni liquide», come avverte Bacone nei *Cogitata et visa*, ossia nel luogo in cui denuncia i limiti delle istituzioni universitarie inglesi.

Nelle *Orazioni Inaugurali*, delle quali l'A. offre un resoconto dettagliato, si delinea il significato degli *studia humanitatis* per la formazione dell'uomo nella sua funzione civile; ed in particolare nella II *Orazione* si tratteggia l'ideale platonico, condiviso da Campanella e Bacone, di una *cosmopolis* composta dai sapienti, osservanti la moderazione di appetiti e corpi, secondo un platonismo rivolto contro la visione politica di Machiavelli.

Ma ciò che sta più a cuore all'A. è la definizione di sapienza che emerge nella VI *Orazione*, che letta in continuità con il *De ratione* prospetta l'intrinseco legame tra verità poetica e verità filosofica che sarà pienamente dispiegato nella *Scienza nuova*. I termini in cui Vico presenta la *querelle* e la consapevolezza della rottura operata dalla modernità disegnano un ruolo nuovo per l'università, quello di redimere il sapere dalla segmentazione e dalla specializzazione propugnate dal criticismo analitico.

Nel confronto tra il *De ratione* vichiano e il *De augmentis scientiarum* di Bacone - del cui progetto politico-educativo lo scritto vichiano rappresenta la risposta - si viene tratteggiando la posizione vichiana rispetto alla modernità, che l'A. svilupperà ulteriormente nel corso del volume. Nella prospettiva baconiana, il cui utopico universo delle scienze è secondo Vico riferito ad un mondo diverso da quello «terracqueo», si gioca secondo l'A. una variante della strategia machiaveliana volta all'acquisizione di un potere sulla natura, e dunque un diverso aspetto della medesima essenza della modernità. La scienza moderna disconoscerebbe per Vico la finitezza ed imperfezione dell'uomo, per attribuire valore soltanto ai desideri infiniti della propria volontà di potenza.

Se Vico concorda con Bacone sulla superiorità della scienza moderna, segnala però la superiorità della poesia e dell'arte antica; nel *De ratione*, e dunque nel discorso sui fini pratici dell'università, la poesia risulta ancora marginale, mentre è nella giurisprudenza che viene identificato il punto d'incontro tra formazione universitaria ed utilità dello Stato.

La risposta vichiana a Bacone rappresenta così la reazione all'insidia alla stabilità dell'ordine politico e morale insita del moderno; pur non disconoscendo le

scienze, Vico è preoccupato della riduzione della prudenza civile a criteri meccanicistici di verità, e la sua preoccupazione rivela una precisa lettura della concezione moderna della politica.

Se la *Vita* ci presenta un io storico di se stesso che narra la storia della propria mente, le riflessioni sull'educazione delle Orazioni vichiane fino al *De mente heroica* mettono in luce il rapporto tra conoscenza e potere e dunque università-stato, gli scritti storici di Vico, lungi dall'essere mere esercitazioni di storia locale, rappresentano una sinossi esemplare della sua comprensione della storia politica del tempo. L'A. prende dunque decisa posizione per la politicità di Vico, richiamandosi a Piovanì ma proponendosi di precisare oltre i termini definiti da questi, che troppo indulgerebbe in un'immagine «illuministica» di Vico, il senso del politico che informa il pensiero vichiano.

Gli scritti storici di Vico si confrontano con il tacitismo che ispira i principi fondanti la scienza politica secentesca, e in questo confronto emerge la complessa posizione di Vico rispetto a Machiavelli. Anche qui l'A. articola le sue tesi attraverso una dettagliata lettura testuale, attenta sia agli aspetti «coloristici» del tessuto narrativo vichiano e alle loro sfumature evocative, che alle strategie narrative e alle intenzioni che esse veicolano.

La *Congiura* appare, nell'illustrazione dell'A., uno scritto «machiavellico», nella misura in cui la scena politica vi è descritta come serraglio di passioni incontrollate, caratterizzato da una modalità cospiratoria di discorso; il tutto è tratteggiato in uno stile ricco di coloriture tenebristiche, e fondamentalmente barocco. La Napoli descritta nella *Congiura* vi appare come corpo politico smembrato, nel quale proprio la molteplicità di interessi politici tra loro irrelati determina il fallimento della cospirazione. La posizione di Vico appare sostanzialmente scettica, rivolta contro il principio di autosufficienza delle singole classi; l'anarchia appare l'unica conseguenza possibile del principio machiavellico dell'individualità.

Se nella prospettiva della *Congiura* non c'è spazio per le utopie, il *De rebus gestis Antonij Caraphei*, nel quale la lettura di Grozio è costantemente presente, mostra un orizzonte più complesso, che si rivela nel tessuto dell'opera nell'alternarsi in Vico di distanza e identificazione rispetto all'operato di Carafa. Il discorso patente di Vico su Carafa affiora in un punto apparentemente marginale del testo, ossia la digressione sul mito di Partenope: qui Vico riprende il tema della III Orazione, per riconoscere il valore della forza delle armi nella fondazione degli stati, e storicizzarne infine la portata; dopo la fondazione sono gli *studia humanitatis* che devono prevalere, essi soltanto infatti sono in grado di catturare la complessità dell'esperienza e di consentire il sopravvento della prudenza, e così la subordinazione delle passioni alla ragione. La risposta vichiana alla politica moderna sarebbe dunque ispirata alla tradizione ciceroniana e umanistica, e prospetterebbe così un possibile ruolo politico dell'intellettuale nello Stato.

Ma è il tema dell'enciclopedia - tema che negli studi vichiani ha, a partire da Paci, una lunga tradizione - il fulcro dell'interpretazione dell'A. che egli svolge tematicamente nel IV capitolo, non prima di aver ricordato che già nel *De iure* è esplicitato l'intento enciclopedico della scienza vichiana, nell'idea di un'enciclopedia della giurisprudenza intesa come sintesi di filosofia politica, storia e linguaggio.

Come già accennato, una delle tesi principali dell'A. è che «la *Scienza nuova* elaborerà una enciclopedia poetica che fonde la sapienza platonica e omerica con la riorganizzazione baconiana del sapere, su basi empiriche» (p. 98). Per illustrarla, egli parte dall'analisi articolata del concetto di sapienza quale emerge in un passo

tratto dal II libro della *Scienza nuova* (capovv. 364-373), per sostenere che l'accezione vichiana di scienza va ricondotta ad una tradizione sapienziale, e rintraccia un sintomo inequivocabile della natura enciclopedica della scienza vichiana nella metafora dell'albero che Vico adopera per illustrare l'articolazione della sapienza poetica, affine all'*arbor scientiae* di Bacone. Ma a differenza che in Bacone, è sulla poesia - in quanto *poiesis* - che poggia per Vico la fondazione del sapere, e non sulla natura. La conoscenza 'poetica' nel senso di *poiesis* infatti lega conoscere e fare. Le radici della storia sono poste non in un ordine naturale, ma nel caos delle origini esemplificato dalla figura dei giganti, che alla luce del discorso dell'A. fungono da allegorie degli appetiti inesauribili che connotano il naturalismo politico di Machiavelli e Hobbes, di contro ai quali Vico rivendica l'opzione per l'uomo di una storia diversa e propriamente umana.

La *Scienza nuova* cerca dunque di riconnettere in unità sapienza e razionalità, riferendosi innanzitutto alla critica baconiana all'enciclopedia greca, ancorata ad una concezione del sapere meramente contemplativa. Vico assorbe il metodo empirico baconiano, e sarà la filologia l'esperienza propria della scienza da lui tratteggiata; ma la conoscenza non dipende integralmente dall'esperienza, proprio in quanto la mente è caratterizzata da una autonoma facoltà poetica. Proprio nella concezione della mente, di contro, si gioca la critica vichiana al cartesianesimo (che è «l'altra faccia della sua critica all'empirismo» p. 104), e in particolare al *cogito*, nel quale egli, sancendo la natura «indiffinita» e mutevole della mente, che esperisce costantemente modificazioni, introduce un decisivo principio di contingenza.

Ma la *Scienza nuova* è solo una filosofia critica, o la proposta di una nuova forma di conoscenza positiva? «Quale è la 'scienza' di cui Vico intraprende l'esplosione?», si chiede opportunamente l'A. Non è quella di Bacone, né quella di Galileo, nonostante le volute assonanze letterali. L'unica risposta esplicita che giunge nel prosieguo della trattazione è che si tratta di una scienza di «speculazione e di realtà», di cui sarebbe esempio l'etimologia, dalla quale si viene poi condotti al processo dell'acquisizione della sapienza attraverso la meraviglia e la curiosità, senza ulteriori specificazioni. Solo alla fine del capitolo viene rivelato che la *Scienza nuova* «è una totalità di frammenti disgiunti - non come un metodo scientifico-razionale, ma come un ripensamento critico e poetico delle memorie e delle ombre della storia» (p. 112).

Data così per dimostrata la tesi del progetto enciclopedico della *Scienza nuova*, «che pone la poesia al centro delle varie scienze» (p. 113), l'A. ritrova intatta la difficoltà sin qui elusa: ossia che anche l'enciclopedia possa essere intesa come progetto razionale, e infine che il ruolo che la terza età della storia riveste in Vico, in quanto portatrice della prospettiva stessa della scienza, non può essere annullato. Ci sembra che l'A. risolva questa prevedibile difficoltà raccogliendo i molti e importantissimi spunti testuali nei quali Vico sembra rendere coestensivo il territorio della sapienza volgare e quello della sapienza riposta; scienza e mito sono prodotti gemelli della stessa mente (come Vico segnala anche con quel formidabile intercalare che accompagna gran parte della *Fisica poetica*: «con giusto senso...», cfr. capovv. 692 sgg.). Tuttavia, constatare che una genealogia unitaria lega per Vico mito e scienza, non equivale, a nostro avviso, ad estendere alla scienza - quale Vico la intende, la scienza in senso schiettamente aristotelico - il modello concettuale del mito, e sostenere che per Vico la ragione «è interamente permeata, sebbene tenti di nasconderselo, da credenze mitologiche» (p. 121).

Questa tesi invece determina tutta la ricostruzione che l'A. svolge nel V capi-

tolo dell'uso vichiano del mito dell'Egitto, e la sua confutazione della superiore antichità dell'Egitto, vista prevalentemente alla luce del rapporto con Bacone. Secondo l'A. la *Scienza nuova* sarebbe una «gaia scienza», non, a quanto ci pare di comprendere, in senso nietzscheano, ma etimologico, in quanto scienza poetica della terra.

Più persuasivo è il capitolo dedicato alla questione omerica, della quale l'A. sottolinea la centralità, sia in senso testuale che in senso filosofico, nella *Scienza nuova*.

La critica vichiana a Platone, che attribuisce ad Omero una sapienza riposta, tradisce secondo l'A. la lettera ma non lo spirito del pensiero di Platone su Omero: Platone giudica Omero dal punto di vista della filosofia, e dunque manca la questione centrale del significato della poesia. Ma Vico si distanzia egualmente dal neoristolismo cinquecentesco; la tesi di Castelvetro che sia la storia a fondare la poesia continua a postulare una distinzione tra poesia e storia, rivendicando la superiore universalità della poesia. Vico critica inoltre anche la concezione della poesia come *technè* propria dei commentatori cinquecenteschi della *Poetica* aristotelica, che aveva la funzione di redimere la *poesis* dalla condanna platonica: le arti poetiche, non diversamente da quelle critiche, fanno infatti per Vico «colti gl'ingegni, non grandi».

Attraverso l'analisi delle «prove filologiche» della tesi di Vico sui poemi omerici, nelle quali egli esercita appieno il suo metodo induttivo, l'A. fa emergere in modo estensivo la sua interpretazione del nesso indissolubile che lega poesia, storia e memoria in Vico.

I poemi raccolti da Omero erano, come ancora dimostrano le «infinite differenze» che Vico coglie al loro interno, originariamente profondamente eterogenei. La loro unificazione fu secondo Vico un gesto essenzialmente politico, voluto dai Pisistratidi allo scopo di celebrare, nelle feste paratenaiche, la ritrovata unità politica. I poemi omerici rappresenterebbero dunque l'enciclopedia della storia, dei costumi, e del diritto naturale delle genti greche, che solo un'esigenza politica di fondazione portò a ricomporre in un'artefatta omogeneità. Dunque, nella sua interpretazione dei poemi omerici Vico non costruisce induttivamente un contesto presupponendo una totalità articolata, organica, a partire dalla quale le parti acquistino la loro intellegibilità; ma al contrario decostruisce una supposta unità per mostrare l'originaria molteplicità e eterogeneità dei contesti; argomentazione attraverso la quale la «confusa congerie di cose» che Vico riscontra nei testi omerici (Sn44, capov.853; cfr. p. 154) finisce per rievocare suggestivamente l'originaria confusione di semi del caos prestorico.

Parallelamente a questa intuizione di grande finezza l'A. sviluppa la tesi che la poesia sia «indissolubilmente legata alla memoria, ed essa stessa memoria, sia perché conserva i vestigi arcaici del passato, sia perché vi si depositano i sedimenti del tempo» (p. 152). Dal caso di Omero, l'A. deduce infatti che ogni costruzione poetica rechi necessariamente al suo interno una discrepanza temporale, e che dunque sia per così dire suo carattere strutturante la storicità della lingua, «l'azione corrosiva del tempo che altera e cancella il nesso originario tra favole ed esperienze in esse incarnate» (p. 153). Conclude dunque che la filologia sarebbe storia in quanto disciplina che dischiude il passato sottraendolo all'usura del tempo e restaurando la sua configurazione originaria, ossia il nesso tra favola ed esperienza.

Ma è davvero la poesia che reca dentro di sé il tempo? Nel suo sforzo di de-saturare e togliere autonomia alla funzione della ragione in Vico, ci sembra che l'A. trascuri che nell'affermazione vichiana che le origini — e dunque la poesia che

ne è il linguaggio – non si possano immaginare e a malapena intendere, sia implicito che non si possa mai accedere ad esse allo stato puro, ma solo in quanto alterate; e sorge la domanda dunque se il fattore del tempo sia davvero intrinseco alla poesia, e non piuttosto alla critica, lo strumento di quel debole intendere che Vico ritiene possibile. Se insomma non sia proprio la mente spiegata, la ragione, l'unica ad essere in grado di cogliere il tempo, e riconoscere ed emendare l'alterazione; e con essa la filologia, in quanto strumento della scienza al presente.

Dopo una ricostruzione assai accurata del debito di Vico con Gravina intorno alla lettura di Omero e Dante, l'A. conclude che l'identità di storia e poesia sicuramente risente in Vico dell'identificazione umanistica tra retorica, storia e discorso, ma «dire che la storia è poesia, infine, certamente significa che la storia, come i poemi omerici, è irriducibile a una trama o azione unitaria, com'essa è ricavabile dai parametri neoaristotelici della *Poetica*» (p. 163). L'assenza di una trama unitaria e sovistorica di senso che emergerebbe nell'ermeneutica vichiana (dove evidentemente si espunge dalla trattazione come non pertinente il tema della storia ideale eterna) fornisce all'A. una griglia interpretativa in grado di spiegare il fatto che il libro su Omero si concluda con un'apparente digressione sulla storia dei generi letterari. Qui Vico sostiene che i generi drammatico, lirico, comico e tragico discendono tutti dalla satira, che non era altro che un *genus mixtum*, di nuovo «una congerie di cose», o, come Vico dice qui, una «vivanda di varie spezie di cibi». Così l'A. avrà modo di sottolineare ancora nel seguito che anche sul piano politico è la pluralità il punto di partenza della storia, e per questo la monarchia in quanto principio di superiore unificazione non può che nascere per Vico dalle rivalità in cui degenerano le repubbliche popolari.

Le origini sono dunque un caos di «infinite differenze», il luogo della molteplicità non ancora sussunta in alcuno schema unificante. Ma se ciò consente di attribuire a Vico un pensiero della differenza come realtà originaria, allo stesso tempo l'A. si trova – ci sembra necessariamente – a sottolineare che a Vico preme soprattutto la lotta contro questa «frammentazione», lotta della quale il carattere eroico di Omero sarebbe eponimo. In questo senso la poesia omerica sarebbe la chiave della comprensione vichiana dei fenomeni storici, volta all'elaborazione di una scienza transstorica (ovviamente, la poesia, visto che l'A. ha sostanzialmente fuso sapienza poetica e scienza) che sarebbe in grado di trascendere i particolarismi di un singolo mondo culturale per illustrare, come Vico farà nel IV libro sul corso delle nazioni, la successione delle diverse visioni del mondo.

Nel complesso ci sembra problematico il tentativo dell'A. di conciliare l'immagine di un Vico pensatore della differenza e della multiculturalità – dunque della positività del molteplice – con quella del Vico sanatore e riunificatore di quella frammentazione del politico – in cui il molteplice è come negatività – che sarebbe l'esito proprio del moderno, e che Vico collocherebbe nelle origini, nel caos dal quale dovrà discendere provvidenzialmente un ordine. Ma è proprio questa l'intenzione dell'A., secondo il quale l'opera di Vico – definita nel corso della trattazione talvolta come «pantografo della storia universale della città dell'uomo» (p. 213), che sola nel suo tempo saprebbe rappresentare la storia come un continuo e non come una successione di periodi discreti, talaltra «come un'enciclopedia poetica che comprende tutti i discorsi e i punti di vista della storia, (...) una forma totale che comprende tutti gli stili, tutte le fedi e i miti, tutti i generi poetici (...) un *genus mixtum*...» (p. 240) – costruisce un'unità in grado di tenere conto delle differenze, «una nuova mappa del mondo in cui le diverse e mobili forme del st-

pere, unite in una conversazione poetica, filosofica e teologica, insegnano ad apprendere gli inevitabili pericoli e i veri sensi della storia» (p. 266).

La riflessione dell'A. sul pensiero politico di Vico, che costituisce l'elemento principale dei capitoli successivi, conduce ad un'esito parimenti problematico. Attraverso una trattazione del rapporto di Vico con i fondatori del pensiero politico moderno, che presenta specialmente in riferimento a Machiavelli momenti di rilevante interesse, l'A. si sforza di esplicitare il «controdiscorso» di Vico sulla modernità, che a suo avviso emerge soprattutto nel V libro della *Scienza nuova* dedicato al ricorso. Qui Vico espone i dilemmi della modernità insiti nel complesso rapporto tra teologia, filosofia e politica. Di contro all'ateismo che lacerava la modernità, Vico proporrebbe una nuova teologia politica in grado di emanciparla dalla rovinosa egemonia della filosofia. Dopo avere sottolineato che la celebrazione che Vico fa del cristianesimo come elemento stabilizzante della storia europea moderna non va intesa come giudizio positivo sulla terza età della storia (ossia, di nuovo, la ragione), l'A. ribadisce che la sfida vichiana alla patologia del moderno è concepita all'interno del pensiero dantesco e scolastico (p. 235), dove il primo termine appare piuttosto un eufemismo volto ad edulcorare il secondo.

Quel che l'articolato percorso alla ricerca del Vico politico sembra offrire sarebbe dunque la risposta vichiana alle lacerazioni della modernità, che fa tutt'uno con il progetto — enciclopedico o meno — di una nuova unità del sapere fondata sulla poesia, o «nuova mappa del mondo», secondo un tratto che unifica sicuramente almeno le interpretazioni di Vico in area angloamericana. L'adesione a tratti estrema a questa tesi è palesata dall'A. nell'affermazione, alla fine del capitolo V, che Vico avrebbe «intuito, prima di chiunque altro nel pensiero europeo, i pericoli della riduzione scientifica del mondo umano a una meccanica struttura tecnologica» (p. 139).

Ciò che viene da chiedersi, anche senza entrare eccessivamente nel merito delle singole tesi, è se davvero la tematizzazione del «controdiscorso» di Vico rispetto al moderno possa — come sicuramente l'A. vorrebbe — avere esito diverso da quello di un Vico antimoderno, non così distante da quello di Mark Lilla; e, dubbio ancora più insidioso, se quest'esito non sia quasi destinale, in qualche modo insito proprio nella rivendicazione del Vico fautore dell'unità del sapere contro la «frammentazione» contemporanea del sapere e della politica, della quale i «fondatori» della modernità — quegli stessi cui anche Vico si rivolgerebbe polemicamente — continuano loro malgrado a portare una parte di colpa.

Ma anche se molte posizioni teoriche non sono facilmente condivisibili, o, dove condivisibili, non sono sempre sostenute da argomentazioni sufficientemente univoche da essere facilmente ripercorribili, va comunque senz'altro sottolineato che il libro è dotato di un indiscutibile fascino, nonché del non piccolo merito di presentare la figura di Vico in una grande varietà di aspetti, proiettandola su contesti problematici e sfondi di grande ampiezza, fino a poter essere considerata una introduzione assai evocativa e ricca di suggestioni alla figura e all'opera del pensatore napoletano.

Un'ultima riflessione vorremmo dedicare alla peculiarità del metodo, giustamente sottolineata dall'A. nella sua iniziale esplicitazione di intenti. Di certo, la finezza dell'indagine testuale, l'utilizzo dei testi come percorsi continui non frammentabili, in cui nessun passaggio è casuale — e dunque l'implicito assunto che la razio della narrazione sappia rivelare intenti posti ai limiti della consapevolezza e perciò più affidabili della lettera — pur nella sua indubbia suggestività, non mostrano di pro-

teggere dai pericoli di sovrapposizione delle proprie tesi al testo pari a quelle che si compiono «limitandosi a estrapolare isolati lacerti dalle complesse e oblique argomentazioni testuali» (p. XIX). Sicuramente, inoltre, tale metodo funziona in modo diseguale a seconda della natura dei testi. Per fare un esempio, interpretare la caduta del Vico bambino narrata nella *Vita* in senso allegorico, laddove una simile impresa possa come certamente in questo caso poggiarsi su una adeguata conoscenza dei repertori allegorici dell'epoca e degli stilemi allora iscritti nel genere, è operazione la cui solidità scientifica non ha bisogno di essere previamente discussa. Ma capire perché Vico nella costruzione della *Scienza nuova* apra improvvisamente l'una o l'altra digressione, quale percorso mentale lo conduca a sviare da un percorso per accenderne improvvisamente un altro, pur essendo sicuramente uno dei più ardenti quanto inconfessati desideri di qualsiasi lettore vichiano, è operazione metodologicamente assai più complessa.

Ci sembra però che l'ineguaglianza dei risultati qui raggiunti non tolga nulla al fatto che una simile impresa arricchisce gli studi vichiani della prospettiva di una competenza preziosa, che costituisce un significativo sensore per la 'corporeità' del testo vichiano che l'A. di questo volume riesce a trasmettere in modo assai vivido.

SILVIA CAIANIELLO

VINCENZO VITIELLO, *Vico e la topologia*, Napoli, Cronopio, 2000.

La prima osservazione, apparentemente ovvia e tuttavia necessariamente prope-deutica, da cui è opportuno muovere è che questo libro di Vincenzo Vitiello si può leggere – e dunque capire e discutere – solo se si inquadra nel più ampio contesto dei problemi filosofici ed interpretativi che caratterizzano la ricerca teorica dell'autore. Essi si dispongono lungo un percorso di approfondimento, autonomamente pensato ed elaborato, di alcuni tra i più classici plessi concettuali della filosofia: il nichilismo, la secolarizzazione, l'ermeneutica, la modernità. Ora questo percorso, a partire almeno dall'ultimo decennio si è, per dir così, concentrato intorno ad un tentativo, autonomamente pensato, di riconsiderare gli «ininterrotti» sentieri del filosofare alla luce di una riformulata idea di «topologia», di un programma cioè volto a discutere il concetto, la possibilità e i limiti di essa. Si tratta di un programma ambizioso, giacché come spesso si legge nelle pagine di Vitiello (e non solo di questo libro) il problema affrontato non è di poco conto, dal momento che si intende radicalmente ridiscutere i concetti di spazio e di tempo e non soltanto nella loro relazione. Cosicché, i tre capitoli in cui si articola il libro costituiscono un avanzamento ulteriore di un discorso ancora in corso – organicamente formulato nel libro del 1992 sulla *Topologia del moderno* e poi in quello del 1994 sull'*Elogio dello spazio. Ermeneutica e Topologia* – i cui fondamentali snodi sono, come spiega lo stesso Vitiello, la relazione tra spazio, storia e tempo, quella tra spazio, realtà ed immagine, quella, infine, tra spazio e divino.

Alla luce di questi passaggi viene delineata e motivata quella che già in altre occasioni Vitiello ha definito come la «svolta topologico-trascendentale dell'ermeneutica», cioè la determinazione dell'orizzonte trascendentale entro il quale diventa intelligibile e si manifesta l'ente in quanto tale. Ora questo orizzonte, se si vuole andare alla radice, non è dato più soltanto dalla temporalità come dimensione privilegiata della storicità, tanto meno è data dallo spazio/tempo inteso come fatto co-

stitutivo della natura e della materia e men che mai, per usare un termine diltheyano, dall'oggettivarsi della vita nel mondo storico della cultura, della comunità e delle istituzioni politiche. Per Vitiello l'oggetto della sua filosofia (ma sarebbe più appropriato dire della filosofia *tout court*, considerato il radicale «estremismo» di questo approccio) è «l'ordine delle cose», è ciò che sta prima del tempo, è lo spazio originario, che viene prima del mondo e delle sue infinite finitezze, prima della storia, prima — per adoperare l'immagine vichiana a cui egli stesso si richiama — che la storia ideale eterna corra nei tempi dell'umano. Tutto ciò — e lo dico senza irriverenza alcuna — a me pare iscriversi in una prospettiva di metafisica pura e assoluta (che dunque non può neanche ridursi alla concezione ontologica o teologica dell'essere), giacché Vitiello parla esplicitamente di un «eterno più antico del Cielo e del Tempo; l'eterno che è «prima» della zionica figura che è tutte le figure; l'*aidion* che è «prima» dell'ordine, «prima» dello spazio, «prima» della «sostanza» che pure si mostra solo nei fenomeni, nelle *Erscheinungen*» (p. 35). La radicalità teoretica di tale ipotesi va presa sul serio, giacché ciò che viene in discussione non è soltanto un problema di diversa interpretazione di questa o quella filosofia del tempo o dello spazio, ma è il destino stesso della filosofia, la possibilità cioè che possa ancora darsi e intendersi un senso dell'esserci storico.

Rispetto a questa possibilità Vitiello discute ed interagisce con i punti alti, per dir così, della modernità filosofica, da Platone a Kant a Hegel a Heidegger. Per affrontare il complesso di tali problemi occorrerebbero competenze filosofiche universali che non è da tutti possedere e che io certamente possiedo meno degli altri. Ma poiché, nell'analisi di Vitiello, un posto di rilievo è accordato a Vico, ad un autore al quale da qualche anno dedico una parte delle mie ricerche, tenterò allora di ritagliare un piccolo spazio per una serie di osservazioni su una interpretazione che qui vorrei approfondire, senza nascondere, accanto ai punti di accordo quelli di dissenso e, comunque, suscettibili di discussione. D'altro canto a ciò mi sento incoraggiato proprio da una affermazione di Vitiello che non si può non accogliere integralmente: «Un'opera filosofica è tutt'altra cosa che un monolite. È, al contrario, una costruzione a strati [e cioè, io aggiungo, è tanto più vero se si guarda alla *Scienza nuova*], che può — deve — essere interpretata da molteplici prospettive. Pertanto l'interpretazione, quanto più è aperta ad altre interpretazioni, tanto più è valida, tanto più è conforme all' "interpretandum"» (cfr. p. 72).

Ebbene il lettore e lo studioso di Vico viene immediatamente coinvolto dall'approccio indicato da Vitiello e, naturalmente, non soltanto per il fatto del tutto esteriore che il nome del filosofo napoletano si mostri subito nel titolo del volume e che a lui venga dedicato il primo capitolo. Che l'evento Vico oltrepassi il pur non trascurabile significato di essere parziale scansione diacronica di una più ampia vicenda filosofica è attestato proprio dalla impegnativa dichiarazione che si legge nell'esordio del libro: quei nessi sopra ricordati tra spazio, storia, tempo, realtà, immagine, linguaggio, divino, sono «già tutti presenti nella «dipintura allegorica» che figura sul frontespizio della *Scienza nuova*». La dipintura, dunque, come giustamente sottolinea Vitiello, ha un significato eminentemente filosofico e non meramente allegorico e mnemotecnico (anche se l'uso dell'immagine riassuntiva dei contenuti del libro — si pensi agli esempi famosi di Bacone, Hobbes e Shaftesbury — non si riduce, a mio avviso, al pur significativo esercizio mnemotecnico, ma si iscrive in quel processo di laicizzazione e secolarizzazione del linguaggio simbolico che, almeno da Lullo e Bruno, è affidato alla funzione pratica e logico-conoscitiva della mnemotecnica). Riassumo qui i due punti che — almeno a me sembra — co-

stituiscono una possibile chiave di accesso alla lettura di Vitiello. Il primo (che condivide e che peraltro sta alla base di una consolidata serie di interpretazioni del concetto di «storia ideale eterna») si riferisce alla individuazione di un doppio movimento che è descritto nella dipintura e, poi naturalmente, argomentato nel corso dell'opera: «quello dall'alto al basso, da Dio alla metafisica, alla storia delle nazioni gentili, e l'altro contrario, dall'*ingens sylvae* a Dio». Il secondo, che vorrei invece discutere giacché mi appare problematico, è che il movimento in sostanza si rivela «unico e medesimo». Se questo vuol dire che – nella visione cristiano-cattolica di Vico – ogni cosa (così mentale, come storica, così logica come fattuale ed empirica) debba essere ricondotta alla sua fonte originaria che è la divina provvidenza, vi è ben poco da aggiungere, nel senso che, per il filosofo napoletano, si tratta di una indubitabile verità. Il ragionamento di Vitiello, però, oltrepassa questo livello interpretativo, dal momento che introduce quello che io considero, non condividendolo, il vero *leit-motiv* della sua lettura di Vico. Infatti, egli rompe volutamente l'interezza e la complessità della formulazione vichiana, cioè il ricercato e consapevole nesso tra metafisica e storia, filosofia e filologia. E lo rompe nel senso di una totale e assoluta riduzione della storia e della filologia alla filosofia. «Filosofia e filologia non sono due – scrive Vitiello – sono una e medesima cosa. Si distinguono (perché la loro medesimezza non esclude la distinzione) come due livelli o gradi di quell'unico che è la filosofia» (p.14). Insomma, se filosofia e filologia sono «*geminæ ortæ*» ciò è dovuto solo al fatto, sostiene Vitiello, che «senza filosofia non vi sarebbe filologia» e che la «filologia è *ab initio* filosofia». Lo stesso procedimento argomentativo era stato già adoperato da Vitiello in un libro recente che aveva anch'esso Vico tra i percorsi filosofici individuati (mi riferisco a *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari, 1998, in part. cfr. le pp. 76 sgg.). Qui il discorso verte sul rapporto che il filosofo napoletano istituisce tra filosofia e legislazione. Più che di un rapporto di convertibilità e di riconoscimento reciproco – pena, come a me sembra di poter dire alla luce del ragionamento vichiano svolto tra la V e la VII «Dignità», l'assoluto squilibrio nel rapporto tra essere e dover essere e il pericolo della deprecabile prevalenza o della «boria delle nazioni» o della «boria dei dotti» – si tratta, ancora una volta, di una riduzione, per così dire, tutta filosofica della scienza nuova vichiana che finisce col perdere di vista, o almeno relega in un ruolo marginale, quel programma di fondazione di una «nuova arte critica», anch'esso, com'è noto, chiaramente enunciato nella spiegazione della dipintura. Insomma, a me pare difficilmente disgiungibile il nesso filosofia-filologia. Infatti, è ben vero che «la filosofia si pone ad esaminare la filologia» (e si ricordi che qui – come ben notava già l'Auerbach – filologia è da intendere nel suo più ampio significato storico-antropologico, giacché, come afferma Vico, essa è «dottrina di tutte le cose le quali dipendono dall'umano arbitrio, come sono tutte le storie delle lingue, de' costumi e de' fatti»). Ma questo esame per Vico è finalizzato ad indurre la filosofia a liberarsi da quell'«oscurità di ragionare» che deriva dalla «oscurità delle cagioni» e dalla «infinita varietà degli effetti». Perciò può ridurla «in forma di scienza, col scoprirvi (dunque dentro la filologia e dentro il mondo degli uomini) il «disegno di una storia ideale eterna». Nell'interpretazione di Vitiello, invece, vi è un «legame privilegiato» tra la mente divina e la mente pura dell'uomo, alla luce del fatto che la provvidenza si rivela innanzitutto alla ragione. Da ciò discende – come si legge ne *La favola di Cadmo*, ma il concetto è ribadito anche in *Vico e la topologia* – il corollario che vi è «una filosofia prima della filosofia» e che questa filosofia finisce, in definitiva,

per identificarsi con la mente divina. Ma è Vico a dirci in modo inequivocabile che la prova dell'esistenza della provvidenza divina non sta soltanto nelle capacità rappresentative della mente umana, ma nel processo storico attraverso il quale la legislazione converte le passioni nelle pubbliche virtù delle repubbliche e trasforma i vizi in «civile felicità». Insomma la mente divina legislatrice non fonda – come vorrebbe Vitiello – soltanto una teologia della storia, ma, insieme ad essa, anche ed essenzialmente una filosofia e una scienza della storia, senza le quali è proprio lo stesso classico principio cristiano-cattolico della necessaria concorrenza di disegno provvidenziale e libero arbitrio che verrebbe ad essere contraddetto. Vico, in effetti, con un procedere argomentativo che ricorda da vicino il Kant del *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, indica alla filosofia e ai filosofi proprio quel necessario passaggio dalla natura alla storia che caratterizza l'interpretazione «umanologica» di Vico (per intenderci quella di Pietro Piovani) che, specialmente nel libro del 1998, Vitiello ritiene insostenibile.

Torniamo alla spiegazione della dipintura: per chiarire perché il globo terrestre pencoli su una sola parte dell'altare, Vico ne spiega il motivo nel fatto che i filosofi hanno fino ad allora (dunque l'orgoglioso e consapevole filosofo ritiene l'argomento della scienza da lui fondata come un nuovo inizio) «contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale», cioè per quella parte, che resta indiscussa, costituita dalla mente divina assoluta signora della natura ed oggetto di religione. Ma essi hanno trascurato di contemplare (cioè di filosofare) quella «parte che era più propria degli uomini»: la socievolezza. Il disegno finalistico provvidenziale si rivela proprio nella misura in cui l'insensatezza della vita solitaria dei bestioni (il fare, dice Vico, tutto il contrario e il diverso come conseguenza della caduta dal seno della giustizia divina) si converte – sulla spinta dell'utilità stessa del genere umano – nella scelta di «vivere con giustizia e conservarsi in società». La parola di Vico è, almeno a mio parere, inequivocabile. L'oggetto della *Scienza nuova* è la natura socievole dell'uomo e ciò che Vico intende dimostrare è che a partire da questa socievolezza diventa possibile comprendere la «vera civil natura dell'uomo» e affermare l'esistenza di un diritto in natura (a meno che non si vogliano ridurre le consistenti sezioni dell'opera dedicate al diritto, alla sua fondazione filosofica e alla sua storia esemplata sul diritto romano, a meri oggetti di curiosità erudita o a inutili e superflui esercizi storiografici). Perciò quella di Vico non è una teologia *tout court*, ma come egli stesso avverte – anticipando, a mio avviso, in modo esemplare la critica alle forme provvidenzialistiche, ireniche e finalistiche del «cattivo» storicismo – una «teologia civile ragionata della provvidenza divina».

È la difettività della temporalità dinamica e della storicità aperta, della condizione umana minoritaria e finita, e non la staticità della originaria dimensione trascendentale – come sostiene Vitiello, sia pur con argomenti intelligentemente e intensamente pensati e formulati – a costituire l'orizzonte entro cui si muove la scienza prefigurata da Vico. Alla mia lettura, almeno, appare del tutto chiaro ciò che Vico intende quando, nella sezione *De' principi*, parla di una verità che assolutamente non può essere revocata in dubbio (e cioè il mondo civile come prodotto dell'umano *facere*). Tuttavia, al tempo stesso, Vico richiama criticamente il fatto che la filosofia non ha saputo fino ad allora sviluppare tutte le conseguenze di tale verità. «Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli li fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché

l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini». La conseguenza a me sembra del tutto lineare: Vico ritiene possibile la «scoperta de' veri elementi della storia», ancora una volta individuabili a partire dalla natura degli uomini e non dati una volta per tutte da una storica mente universale (la storia ideale eterna, come sappiamo, non è separabile dal tempo storico delle nazioni). Soltanto dalla natura degli uomini derivano i costumi e da questi poi discendono i governi, i quali, a loro volta, danno vita alle leggi, sulla cui base si formano gli «abiti civili» e, infine, le costanti (i principi riconosciuti dal senso comune) che caratterizzano la vita delle nazioni.

Tutto ciò, è bene ribadirlo, non allontana l'uomo e la sua storia dall'ordine della provvidenza divina, ma sono i caratteri della storia incardinati nella natura umana e nel suo esplicarsi nelle forme di incivilimento politico e sociale, a dare alla scienza della quale vuole ragionare Vico quella efficacissima configurazione di «teologia civile ragionata della provvidenza divina». Ebbene, proprio la circostanza che Vico designi la scienza oggetto del suo libro come teologia civile e ragionata della provvidenza non sopporta forzature interpretative, né sul lato di una assoluta laicizzazione immanentistica, né su quello di un altrettanto assoluto provvidenzialismo religioso. È sufficiente lasciar parlare i testi vichiani per vedere come il problema non è da porsi nel senso della affermazione o meno del ruolo della provvidenza, quanto, piuttosto, in quello di una consapevole distinzione — che è inanzitutto metodologica e conoscitiva e non, dunque, ontologica — che il Piovari ha efficacemente individuato tra una «universalità cosmica che va lasciata, come natura, a Dio, e l'universalità civile che va riservata, come storia, all'uomo e alle autorità che, nella sua società, egli riconosca come sue» (mi sto riferendo a P. PIOVARI, *Vico e la filosofia senza natura* che sta in Id., *La filosofia nuova di Vico*, Napoli, 1990, pp. 82 sgg.). Senza mai mettere in discussione l'origine divina di ogni realtà naturale ed umana, Vico individua, però, il luogo nel quale si esplica massimamente e liberamente — proprio per analogia rispetto all'onnipotenza divina — la volontà dell'uomo. Nel *De uno*, ad esempio, l'analogia è da Vico costruita tra la sovranità divina sull'universo e la sovranità della *potestas civilis* nello Stato, tra l'eterna ragione di Dio da cui deriva ogni cosa creata e la sovranità dello Stato da cui trae origine ogni potere pubblico e privato e le forme stesse della legge.

Mi sono dilungato a far parlare Vico proprio in ossequio al principio ermeneutico, enunciato dallo stesso Vitello, dell'opera filosofica necessariamente aperta e interpretabile da molteplici punti di vista. Pure la stessa insistenza con la quale l'autore di *Vico e la topologia* considera filosoficamente fondante la dipintura può essere posta in discussione e non soltanto alla luce di un più che legittimo conflitto «esterno» delle interpretazioni. Bisognerebbe, ad esempio, chiedersi, più di quanto abbia fatto la letteratura critica vichiana (fatta eccezione per qualche riferimento sulle fonti iconologiche di Vico fornito da Paolo Rossi ne *Le sterminate antichità* e per un saggio di Mario Papini, apparso nel nostro «Bollettino» nel 1984-85), quale funzione allegorica e filosofica abbia l'altra immagine della metafisica, quella impressa sul frontespizio e che raffigura la donna alata appoggiata a un cippo dove vi è l'iscrizione «ignota latebat». Ci si potrebbe interrogare sul fatto che ora dal quadro scompaia l'occhio divino e che le costruzioni della metafisica avvengano tutte all'interno di un meccanismo di riflessione e mediazione tra elementi terreni (la sfera e la terra) e le operazioni intellettuali e astrattive della mente. Ma non si tratta di una smentita della dipintura, né di una contraddizione, ma solo dell'ulteriore riconoscimento della funzione che Vico assegna alla mente metafisica

dell'uomo che, non avendo fatto il mondo della natura, può conoscerlo solo sulla base delle operazioni matematiche e dei modelli ideali. È questa metafisica che resta nascosta e latente, che certo viene prima nelle prove filosofiche, ma ha pur sempre bisogno di rivelarsi e ritrovarsi nelle prove filologiche, nella storia.

Nel legittimo confronto, dunque, delle diverse interpretazioni vengono alla luce le consonanze, ma anche le diversità. Così, ad esempio, non mi convince l'affermazione secondo la quale vi sarebbe uno «schiacciamento della storia ideale eterna sull'unica età della ragione riflessa, del presente dell'età degli uomini». Ora, al contrario, proprio la tesi che Vitiello attribuisce alla topologia – e cioè che ogni età deve rappresentare una prospettiva sulla intera storia ideale eterna [con una eco certamente involontaria della storia universale rankiana] – mi sembra da Vico almeno essere stata avviata se non proprio fondata, a meno di voler mettere tra parentesi l'autonoma funzione cognitiva e costruttiva del mito e tutto il complesso di argomenti che sta al centro della parte anche più quantitativamente consistente della *Scienza nuova*, cioè il libro II sulla sapienza poetica. Si può a mio avviso attenuare inoltre il giudizio di Vitiello secondo il quale Vico resterebbe all'interno di una concezione unilineare e progressiva del tempo, proprio perché se la sequenza ripropone le stesse tappe, quel che muta, e radicalmente, sono i contenuti storici e gli stili di vita che non sono più gli stessi. Come si vede, ciò che viene al centro è ancora una volta la storia e la sua interpretazione. Ho l'impressione che in Vitiello talvolta prevalga un ingiustificato pregiudizio verso tutto ciò che è storia, ragione storica, scienza storica, storiografia, per non parlare, poi, dello storicismo, spesso considerato in una prospettiva generale ed indistinta. Gli esempi di questo atteggiamento sono rinvenibili nel sospetto con cui si guarda ad una prospettiva storico-culturale, ritenuta incapace di portare contributi significativi alla comprensione filosofica del modo in cui Vico si rapporta al suo tempo, ma anche nell'affermazione, a dire il vero discutibile, secondo la quale in sostanza la teoria vichiana riguarda solo secondariamente «l'apprendimento umano della storia», definendosi piuttosto come «logica oggettiva della storia» che poi finisce con l'essere la «logica divina» (p. 18). Così come molto vi sarebbe da discutere sull'affermazione che non riguarda Vico ma la storiografia in generale la quale, per Vitiello, non conosce paradossalmente proprio il movimento del tempo, quel movimento davvero reale legato alla *dynamis* come «possibilità pura, possibilità della possibilità». Ma questa è una critica che tutt'al più può riguardare la concezione della storiografia che ha lo storicismo crociano, ma non quella dello storicismo critico che non solo mantiene ferma la distinzione tra sapere storico e sapere filosofico, ma poggia su un concetto aperto della dinamica storica (verso il futuro non meno che verso il passato) che fa perno proprio sul concetto di possibilità, delle molteplici possibilità della vita individuale non meno che di quella storica. Insomma, proprio quello che Vitiello indica essere uno dei caratteri essenziali della topologia, giacché il *topos* non è una «sostanza», ma una possibilità, anzi un modo d'essere e di esistere nella assoluta molteplicità dei tempi e degli spazi (cfr. pp. 73 segg.).

C'è un luogo cruciale della filosofia – ed io aggiungo della filosofia dello storicismo – nel quale si incontrano, come si può vedere in una pagina di Vitiello Vico e Hegel. Ed è una pagina nella quale esemplarmente (e più di quanto possa credere il suo autore) si compendiano, almeno per me, i tratti costitutivi dello storicismo critico della ragione storica inaugurata da Dilthey, giacché in essa si mostra in tutta evidenza quel varco attraverso il quale è passata e continua a passare la grande acquisizione filosofica della modernità: il nesso indissolubile tra coscienza-

spazio-tempo. «La comunità originaria nacque con la lotta per la vita e per la morte. Solo chi seppe mettere a rischio la propria vita, separandosi dall'immediatezza naturale, poté soggiogare l'altro, renderlo suo servo, piegarlo a mezzo e strumento per dominare la natura circostante. L'ordine del tempo: il *passato* già naturale del vivente che l'uomo ha vinto e reso schiavo; il *presente* del potere dell'uomo sulla natura e sull'uomo ancora natura ridotto a schiavo; il *futuro* del possibile rovesciamento dei ruoli, che attraverso il lavoro lo schiavo giunge alla consapevolezza di sé come non-natura —: l'ordine del tempo nasce con la nascita dell'autocoscienza. E con il tempo lo spazio» (p. 65).

Si potrebbe applicare a Vitiello ciò che una volta Tillicette scriveva a proposito di Schelling, quando osservava che il tempo non era elemento primario nell'opera schellinghiana. «L'enigma del tempo non è la molla e il pungolo della sua meditazione. È la filosofia che va incontro al tempo, al problema del tempo: non è la pressione e l'inquietudine del tempo che provoca la domanda filosofica» (*Attualità di Schelling*, Milano, 1974, p. 117).

GIUSEPPE CACCIATORE

GIULIA BELGIOIOSO, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999, pp. 249.

Il volume raccoglie, integrati e rielaborati, un serie di contributi compresi tra il 1994 e il 1998 dove l'A. affronta alcuni aspetti del dibattito che a partire dalla metà del secolo XVII avrà luogo in tutta Europa sul pensiero di Cartesio, e si sofferma su due poli geografico-culturali quali Napoli e Parigi, di cui vengono sottolineati i forti legami. Preliminarmente, l'A. rinuncia al vecchio concetto di «previdichismo» per prediligere una «storia delle idee attraverso gli effettivi percorsi di lettura» (p. 9).

La prima delle tre *querelles* su cui si sofferma la Belgioioso ha come protagonisti gli epigoni dell'Accademia degli Investiganti (cap. I: «Una certa filosofia nominata comunemente moderna avvegnaché ella sia antichissima». Il dibattito di fine Seicento a Napoli).

Nella Napoli di fine Seicento, osserva l'A., manca un'analisi testuale della filosofia di Cartesio, mentre si predilige — caso emblematico quello di Valletta — la «comparazione tra filosofie, antiche e moderne, orientali ed europee» (p. 12), per costruire delle «genealogie filosofiche» che non richiedono tanto la lettura approfondita dei classici (dello stesso Cartesio si comincia solo ora a sapere quali opere fossero veramente lette), quanto di testi eruditi che circolavano abbondantemente per l'Europa (i cui titoli l'A. fornisce in gran numero). Quello delle «genealogie filosofiche» costituisce uno spunto di rilevante interesse per meglio comprendere l'operazione culturale dei *novatores* napoletani, i quali finiscono per accontentarsi, spesso senza adeguati *distinguo*, fenomeni «alla moda», quali atomismo democriteo o epicureo e cartesianesimo, e a non individuare differenze essenziali che separano ad esempio un Cartesio e un Gassendi; non a caso il fronte dei *novatores* comprende baconiani, gassendisti, pitagorici, platonici e ficiniani; ed è uno dei motivi per cui la cultura napoletana di questi anni, peraltro poco sensibile perfino negli ambienti scientifici alla dottrina di Newton, è stata bollata come retriva.

Ciò non deve tuttavia impedire di cogliere gli specifici percorsi culturali che si svolgono a Napoli tra la fine del XVII e i primi decenni del secolo successivo.

Due sono i momenti che segnano la ricezione di Cartesio a Napoli: quello scientifico – dunque un Cartesio impegnato sul fronte del corpuscolarismo e dell'antiaristotelismo, nonché dello stesso atomismo, che pure negava –, e quello metafisico, in una svolta, agli inizi del Settecento, che l'A. segue nelle discussioni tra Doria e Spinelli e che Vico aveva con attenzione esaminato nella sua *Autobiografia*. Sul primo aspetto va ricordato, al di là delle veementi critiche di Doria dopo l'abbandono del cartesianesimo, che lo stesso Cornelio aveva sollevato ben più fondate obiezioni sull'inapplicabilità alle scienze della vita del modello meccanicistico. Quanto alla metafisica del francese, gli intellettuali napoletani ne sottolineavano tre aspetti: di essere sistematica, di essere cristiana, e di promuovere la *libertas philosophandi* – un tema, questo, cui essi erano particolarmente sensibili fin da quando, nel 1649, Tommaso Cornelio aveva introdotto a Napoli gli scritti del francese –, e che li porta nella direzione delle metafisiche di Spinoza e di Malebranche. In particolare, l'A. si sofferma sulle posizioni di Valletta e di Giannone, i quali sottolineavano l'importanza della separazione di filosofia e teologia richiesta dal cartesianesimo; il primo imputava la mancanza di tale separazione alla scolastica, che si sarebbe sovrapposta alla dottrina dei Padri della Chiesa, depositari della lettura di Platone, laddove Giannone accusava di questo gli stessi Padri della Chiesa.

E proprio nella diffusione della scienza cartesiana intesa come filosofia pseudoepicurea, e dunque irreligiosa, si radica la condanna degli intellettuali napoletani nel celebre processo agli ateisti (1688-1697). Rigido inquisitore fu il gesuita Giambattista De Benedictis (Benedetto Aletino), di cui l'A. sottolinea l'indiscutibile cultura e la conoscenza diretta dei testi di Cartesio, e contro il quale si schierarono compatti gli intellettuali, che a loro volta si rivolgevano a uomini di scienza come Magliabechi per avere un supporto autorevole da opporre alle tesi del gesuita. In particolare, l'A. sottolinea la reazione di Grimaldi contro la teologia scolastica, affiancato dai vari Lucina, Valletta, d'Andrea, a testimonianza del fatto che per i *novatores* napoletani i due poli del conflitto sono la teologia scolastica (di cui Valletta opera una minuziosa ricostruzione) e il nuovo pensiero, mentre a sua volta l'Aletino distingue un Aristotele da accettare e uno da condannare. Di fatto, la difesa di gesuiti e Santo Ufficio sortirà, come notava lo stesso Grimaldi, un effetto contrario a quello desiderato, sollecitando curiosità e interesse verso le nuove dottrine.

Si è fatto cenno prima alla ricerca, nella cultura napoletana, di «genealogie filosofiche» per inserire il pensiero di Cartesio in tradizioni o in collegamenti filosofici i più disparati; si tratta di un elemento presente non solo a Napoli, in quanto esprime l'esigenza dell'«uomo moderno» sia di recuperare il proprio fondamento generazionale, sia di far emergere nuove forme di pensiero dalla temperie dei dibattiti filosofici. È questa l'atmosfera che pervade la seconda *querelle* esaminata dall'A., esposta nel capitolo «Parigi 1690-1694: cartesiani contra scettici ed aristotelici», in cui, come su di una scacchiera, l'A. ci illustra le mosse filosofiche rilevanti: da una parte, la *querelle* sollevata dal vescovo pirroniano Pierre-Daniel Huet nella sua *Censura philosophiae cartesianae*; dall'altra, la risposta del cartesiano Pierre-Sylvain Régis; ancora, l'attacco dell'aristotelico Jean Du Hamel, e infine, la posizione del malebranchiano Henri De Lelevel e di Malebranche stesso.

La *querelle* si presenta particolarmente complessa, e avrebbe richiesto una trattazione assai più ampia; a maggior ragione non l'affronteremo in questa sede; ma l'intento dell'A. era quello di presentarcela nella sua densità e nel suo «ritmo» incalzante, e di sottolineare i paradossi che ne emergono. Da una parte, infatti, un

religioso scettico sembra costituire l'oggetto polemico di tutti; ma appare presto chiaro che è all'interno stesso del cartesianesimo che si annidano le contraddizioni più forti e i contrasti più insanabili: ecco perché contro Régis si volgono particolarmente i malebranchiani, mentre la posizione scettica diventa un riferimento, tanto per chi la considera distruttiva nell'orizzonte della ricerca della verità, quanto per chi ne coglie lo stimolo che deve rimanere invece sempre vivo per raggiungere la verità filosofica stessa.

Nel terzo capitolo («Doria da Descartes a Platone») l'A. ritorna nella Napoli del primo Settecento con la querelle che vede tra i protagonisti Paolo Mattia Doria, di cui l'A. ci tratteggia un interessante ritratto, sottolineando luci ed ombre di un personaggio di spicco della cultura napoletana, emblema del complesso rapporto tra gli intellettuali napoletani e il cartesianesimo. Doria infatti, che aveva abbracciato entusiasticamente la filosofia del francese agli inizi del secolo, con altrettanta impeto se ne distacca negli anni '20, quando scriverà i *Discorsi critici filosofici*, scatenando la reazione dei cartesiani. È soprattutto su questa fase definita «platonica» di Doria che la Belgioioso si sofferma, senza sciogliere volutamente i nodi della indistricabile ambiguità del personaggio, su cui gravano particolarmente le accuse di Francesco Maria Spinelli, di non aver letto affatto il tanto controverso Cartesio e di essersi avvicinato a una sorta di spinozismo con quella teoria dell'«Unità im- materiale» con cui voleva bilanciare i funesti errori del cartesianesimo. Secondo il Doria «pentito», gli errori di Cartesio consistevano nell'aver operato una netta separazione tra mente e corpo, favorendo in tal modo la rinascita delle filosofie «carnali» degli Epicurei e di Spinoza, nonché di aver danneggiato la vita civile, legittimando il sorgere di società mercantili che avevano alla base un invalicabile individualismo.

L'A. ritorna diffusamente su Spinelli nel capitolo successivo, dove il principe di Scalea emerge come attento lettore non solo di Cartesio, ma anche di quella cultura filosofica a lui antecedente che consentiva di comprendere il pensiero del Francese al di là delle facili semplificazioni. Infatti, l'analisi del rapporto tra Cartesio e Suarez, le cui *Disputationes methaphysicae* erano apparse nel 1597, costituisce secondo Spinelli la migliore risposta alle accuse di «corruzione dell'antico sapere» mosse da Doria alla metafisica cartesiana. Le *Riflessioni* di Spinelli, scritte nel 1733 nel vivo della polemica, «guardano, dunque, ben al di là di Doria, liquidato del resto senza mezzi termini come confusionario e ignorante» (p. 146), e mirano invece a dimostrare a quello che, probabilmente, era il vero interlocutore, il temibile cardinale Althann, l'insostenibilità della tesi di un filo rosso che legava la metafisica di Cartesio a quella di Spinoza. L'operazione di Spinelli consiste dunque nell'evitare il confronto diretto tra il filosofo francese e l'olandese, e «di andare all'oggetto della metafisica, alle definizioni dei concetti di ente, sostanza, unità, attributo, modo, essenza, esistenza delle *Disputationes*: su di esse giudica e misura le metafisiche di Descartes e di Spinoza» (p. 148). Il nucleo del discorso di Spinelli consiste perciò nel seguire l'operazione astrattiva della mente compiuta dalla filosofia di Suarez, a partire dalle sostanze corporee e divisibili fino a quelle spirituali, agli enti semplici, a Dio; ebbene, l'universale della mente per Suarez è «singolare in sé e universale relativamente agli attributi che rappresenta. In quanto tale è una denominazione estrinseca, giacché le molteplici Unità non possono essere rappresentate da una unica idea di Unità, anche se di esse si fa un uso universale» (p. 151). Spinelli dunque collega Suarez e Cartesio (e l'A. segue minuziosamente l'analisi dettagliata che Spinelli fa delle *Meditationes*) e dimostra come in questo le-

game non vi sia la presenza di Spinoza, del quale elenca gli errori, *in primis* il rapporto tra l'Unità e le cose e la Sostanza con cui indica tanto il predicato quanto il soggetto. Di contro, in Cartesio «l'esistenza dell'io (...) e di Dio precede e contiene quella dei corpi. Per questo, precisa Spinelli, l'atto iniziale della metafisica di Desacrtes non è metafisico» (p. 155).

L'ultimo capitolo del volume («Postille cartesiane e vichiane. Il topos della meraviglia e i limiti dell'umano conoscere») ci riporta direttamente a Cartesio, ripercorrendone i rapporti con valenti artigiani del suo tempo quali Ferrier e De Beaune, in virtù della ferma convinzione che i problemi matematici dovessero realizzarsi sotto forma di specifiche macchine: un esempio significativo e compiuto sarà la progettazione del compasso a squadre scorrevoli, esposta nelle *Cogitationes privatae*, mentre tormentata e non portata a compimento sarà l'impresa per cui, una volta trovata la soluzione geometrica del problema dell'iperbole, Cartesio progetta una macchina per costruire le lenti e contatta degli artigiani per la realizzazione: «la sua macchina avrebbe dovuto aumentare e perfezionare la produzione delle lenti al fine di potenziare le capacità naturali dell'uomo, e quindi, in questo, produrre mirabilia» (p. 228). Eccoci dunque al tema della meraviglia, considerata da Cartesio la prima passione, quella che suscita le altre e attiva lo stesso processo conoscitivo. Si tratta allora di ben indirizzarla, «giacché un abuso può impedire del tutto o pervertire l'uso della ragione» (p. 177). In questo, come si è detto, l'artigiano «è una appendice manuale indispensabile e complementare del lavoro teorico» (p. 180). Il rapporto epistolare con Ferrier copre l'arco cronologico tra il 1629 e il 1638 e sarà particolarmente tormentato, mostrandoci un Cartesio ora entusiasta, ora preoccupato per possibili «fughe di notizie», ora deluso e amareggiato verso il suo interlocutore. Infine, una lettera a Mersenne costituisce la presa d'atto, «talvolta ironica, spesso dolorosa, dell'impossibilità di tradurre la teoria in pratica per l'imperizia degli artigiani; il progressivo riconoscimento che il filosofo e l'artigiano non riescono a trovare un terreno d'intesa» (p. 210).

Ben nota è la sensibilità di Vico nei confronti del topos della meraviglia; anch'egli l'ha posta all'inizio del sapere, quando l'uomo, a seguito dello sconvolgimento operato dal fulmine, si apre per la prima volta alla conoscenza; dunque, scrive l'A., «la meraviglia non è una passione, ma una forma di conoscenza» (p. 234); si può anzi dire che «è messa in moto dalle passioni: la paura del tuono è una passione, non la meraviglia che è proprietà connaturale dell'uomo e lo spinge alla ricerca» (p. 236). Ed è qui che le strade di Vico e Cartesio si divaricano: «la meraviglia è apparsa, infatti, a Vico come un dato costitutivo di una tappa nella storia dell'umanità, produttrice di forme di conoscenza: la sapienza poetica» (p. 229). È questo, secondo Vico, il terreno che il filosofo deve indagare, abbandonando la sua boria e riflettendo che la «ragione spiegata» si colloca solo in un momento preciso dello sviluppo, producendo conoscenze diverse. È posta qui la differenza tra i modelli educativi, per cui Vico assegna un ruolo primario all'*ingenium* e solo successivamente all'analisi. Ma soprattutto, Cartesio ha per Vico colpevolmente spostato il campo della conoscenza dalla storia alla natura, laddove «i confini oltre i quali l'umana ragione non può spingersi sono quelli della storia che governa la 'vita socievole'» (p. 240).

ALESSANDRO STILE

GIROLAMO DE MIRANDA, *Una quiete operosa. Forme e pratiche dell'Accademia napoletana degli Oziosi. 1611-1645*, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2000, XIII-393.

La vita dell'accademia degli Oziosi, almeno quella operosa, si svolge per intero durante la prima metà del Seicento e seguirne le vicende attraverso i personaggi, le opere, i luoghi d'incontro e le pratiche istituzionali è un percorso che finisce con l'intrecciarsi, inevitabilmente, con la storia cittadina; e non soltanto sotto il profilo culturale.

Il De Miranda opportunamente mette in risalto la specificità dell'oggetto delle sue ricerche affermando da subito la natura «letteraria» dell'accademia degli Oziosi e non manca di sottolineare come, a differenza dell'interesse prevalente degli studiosi negli ultimi decenni verso i sodalizi scientifici, «l'accademia letteraria ha ricevuto, almeno fino al Novecento, un'attenzione critica e storiografica straordinaria rispetto ad altri tipi di socializzazione a sfondo culturale; in alcuni casi è stata individuata come la maggiore espressione culturale di un tempo e di un luogo specifici: la penisola italiana in età moderna» (p. 7). Con estrema agilità ed efficacia descrittiva l'autore fa il punto sullo *status quaestionis* e introduce il lettore, attraverso una rassegna bibliografica che copre un arco temporale di oltre tre secoli, alla sua ricostruzione che è sempre in attento dialogo con la storiografia precedente e sensibile al mutarsi nel tempo dell'immagine degli «oziosi». Un'immagine non sempre facile da mettere a fuoco fino alla prima metà del XIX secolo anche perché troppo spesso «rinunciando a qualsiasi lettura del fenomeno accademico, gran parte degli studiosi preferì per lo più anteporre la registrazione, spesso scheletrica, di alcuni dati eruditi» (p. 31). Non mancano, però, significative eccezioni. Sin dal Seicento, infatti, attraverso gli scritti di Pietro Lasena e Francesco De Pietri, entrambi membri dell'accademia, si prospetta una chiave di lettura della storia letteraria meridionale e l'attività degli «oziosi» viene accostata al sodalizio del Pontano e ricongiunta a ritroso con una tradizione di ozio letterario che si voleva affondasse le sue radici nell'antichità classica. Una rassicurante immagine di continuità, quindi, quella trasmessa dai primi storici dell'Accademia degli Oziosi non priva di una sua valenza ideologica. Sia pure in filigrana, però, già nel Seicento negli scritti di alcuni autori emerge la carica innovativa del sodalizio attraverso le notizie biografiche del Manso e del Lemos: il primo fondatore e onnipotente animatore della vita accademica; il secondo, potente viceré dalle ambizioni riformiste e protettore degli «oziosi». Oscillando tra le polarità di continuità e innovazione la memoria della vita dell'accademia si tramette da un autore all'altro fino agli innovativi contributi di Padiglione, Minieri Riccio e Maylender. Il ritrovamento di nuovi documenti, tra i quali lo statuto dell'Accademia, il ricorso a fonti manoscritte da parte degli studiosi della seconda metà dell'Ottocento hanno indicato nuove piste di ricerca e offerto spunti per una rinnovata riflessione sui rapporti tra mondo culturale e élites cittadine nella Napoli del Seicento. Una maggiore intelligenza della complessità del ruolo esercitato dagli «oziosi» è venuta, infine, dalla nuova stagione di studi sfociati, negli ultimi decenni del Novecento, in una serie di contributi che hanno visto prevalere l'interpretazione del «fenomeno accademia» sulla mera erudizione. Da diverse prospettive soprattutto alcuni studiosi della società meridionale del Seicento (V. I. Comparato, A. Musi, A. Quondam, per citarne alcuni) hanno contribuito con le loro ricerche a dissolvere l'immagine armoniosa ed agiografica della vita accademica trasmessa dalla tradizione rivelando la natura disomogenea del sodalizio del Manso mettendo in luce la dia-

lettica interna all'Accademia tra valori ideali e aspirazioni sociali della nobiltà *extra sedilia* e quelli dell'aristocrazia di Seggio testimoniati tra l'altro nell'importante lettera indirizzata dal Genoio agli Oziosi nel 1620 (in appendice alle pp. 350-355).

Sulla scorta di questa maggiore attenzione critica il De Miranda offre una ricostruzione che è nel contempo rispettosa dell'evidenza documentaria e storiograficamente avvertita — non senza un simpatetico gusto per le «belle lettere» che ci è sembrato echeggiare in non poche pagine del suo libro — senza per questo rinunciare ad indicare linee interpretative suggerite sempre con garbo e senza enfasi. All'interno del tessuto narrativo delle vicende di un sodalizio nel quale la vita artistica, civile e religiosa della città si rispecchia nell'«ozioso» esercizio accademico, quasi sempre oratorio e poetico, l'A. rintraccia la trama di un discorso non meramente letterario con l'apertura di spazi di sperimentazione di pratiche sociali di mediazione tra i ceti dirigenti cittadini che, non senza tensioni, ricercano un'armonia auspicata ma resa sempre più problematica, dopo la morte del Manso nel 1645, nell'avanzare della crisi che sfocerà nella rivoluzione di Masaniello.

Con cura il De Miranda raccoglie tutte le testimonianze disponibili sull'impresa, il santo protettore, la sede, la durata e lo statuto — quest'ultimo offerto in appendice — non solo per ricostruire i momenti iniziali della fondazione dell'accademia ma anche per scrutare i significati che ebbero per i contemporanei le allusive metafore e i simbolismi celati nelle immagini e parole che plasmarono la forma propria ed esclusiva delle adunanze oziose.

Il De Miranda passa poi all'individuazione delle pratiche letterarie concretamente messe in essere, per oltre un trentennio ripercorse nei vari incontri settimanali ma anche scandite da fasi, e l'A. sottolinea, in particolare, la felice stagione vissuta durante il vicereame del Lemos quando in Accademia ad oratoria e poesia si affiancano altre forme d'arte (teatro, musica) che acquistano rilevanza sociale come nel caso della celebrazione di personaggi potenti o illustri. Inoltre, durante la stagione lemosiana l'accademia vive anche uno dei suoi pochi momenti di apertura verso le nuove scienze della natura mercè l'osmosi iniziale con la colonia lincea napoletana mediata da un personaggio di spicco quale Giambattista della Porta o attraverso le pratiche «oziose» di Stigliola, Colonna, Mirabella, Marco Aurelio Severino (pp. 145-150). Un interesse che andrà rapidamente scemando sopravvivendo tutt'al più nella sua veste dotta in alcuni testi di argomento medico di Sgambato e Masullo e negli scritti recitati in Accademia all'indomani dell'eruzione del Vesuvio del 1631. Di fatto, non si può parlare della Accademia come di un centro propulsore della ricerca scientifica, e non a caso il De Miranda osserva che nel volgere di qualche decennio «le scienze avevano preteso luoghi appositi, quasi esclusivi per il loro sviluppo, benché gli inizi erano sembrati promettenti: l'attenzione di Lemos e di Manso per Galilei aveva ad esempio di poco superato i confini di un capriccio» (p. 307). Inevitabile risulta, quindi, l'attenzione dedicata dall'A. allo specifico letterario delle scelte linguistiche-stilistiche e delle opzioni teoriche espresse dagli «oziosi» delineato non solo nelle tornate accademiche dedicate alla natura dell'oratoria e della poesia, ma anche colto, ad esempio, nella tensione tra il vero e proprio culto accademico per il Tasso e l'influsso esercitato sui poeti del sodalizio dal recupero petrarchista del Basile o dalle aspettative create dalla lezione tenuta dal Marino in accademia nel 1623 rimaste poi largamente infruttuose tra quanti restarono tenacemente legati a poetiche difficilmente permeabili dalle invenzioni barocche.

ROBERTO MAZZOLA

FRANCESCA MARIA CRASTA, *La filosofia della natura di Emanuel Swedenborg*, Milano, Angeli, 1999, pp. 335.

Questa monografia dedicata a Emanuel Swedenborg (1688-1772) presenta più di un motivo d'interesse per gli studiosi italiani che fino ad oggi potevano avvalersi soprattutto di una vasta bibliografia in lingua inglese e all'unica traduzione italiana del *De telluribus*, risalente al 1886. Su queste basi non pochi sono i rischi di letture parziali, se non addirittura fuorvianti, dell'opera di un pensatore quanto mai poliedrico e dalla parabola intellettuale per più aspetti sconcertante. Al contrario, lo studio della Crasta, sorretto da una adeguata contestualizzazione teorica e da perizia storico-critica coniugata ad una puntuale analisi testuale, offre una convincente chiave ermeneutica per un'originale collocazione del filosofo svedese all'interno dei complessi itinerari della ragione settecentesca. Va anche sottolineato che per molti versi lo Swedenborg è un autore dalla singolare «fortuna» e più citato che studiato cosicché ci appare quanto mai opportuna la scelta della Crasta di affrontare i lineamenti scientifici e metafisici di una produzione quanto mai varia e la cui fama è stata a lungo legata, in molti casi, alle suggestioni letterarie ispirate da una produzione intellettuale a volte frettolosamente collocata a metà strada tra Illuminismo e Romanticismo. Con troppa disinvoltura ci è limitati a spigolare qua e là tra soprattutto in quegli *Arcana Coelestia* - pubblicati a partire dal 1749 - già oggetto del sarcasmo, ora sottile ora irriverente, di Kant nel libello del 1766 dedicato a *Die Träume eines Geistersehers*. La Crasta, invece, si è prefissa il compito, egregiamente assolto, di «riportare la figura di Swedenborg nella dimensione del proprio tempo e all'interno di quella trama di rapporti reali e d'esperienze culturali che egli condivise con non poche personalità, anche di rilievo, del mondo filosofico e scientifico settecentesco, nel tentativo di riuscire a precisarne un'immagine, forse meno affascinante, ma certo più concreta e meglio definita sul piano storico e interpretativo» (p. 12). L'A., consapevole dell'intrinseca problematicità del tentativo di ricondurre ad ordine sistematico lo Swedenborg dei primi tre decenni del Settecento, mineralogista, fautore del progresso scientifico e filosofo meccanicista con lo Swedenborg mistico e visionario esegeta biblico, che ad un certo punto della sua lunga vita si convinse di aver stabilito un contatto diretto con il Padreterno, dedica i primi due capitoli del suo saggio all'attività scientifica giovanile seguendo le linee programmatiche indicate dalla rivista «Dedalus Hyperboreus» fondata dallo stesso Swedenborg nel 1716, dopo un lungo *tour* europeo d'istruzione. Tutta una serie di studi comparsi nella rivista, d'argomento meccanico, fisico, chimico, matematico, geologico e astronomico testimoniano, da un lato, l'impegno nel mettere in contatto il mondo scientifico svedese con la cultura del resto dell'Europa, dall'altro, la grande attenzione del filosofo per le ricadute tecnologiche e l'«utilità pubblica» della ricerca scientifica. Inoltre, già in quegli scritti è possibile individuare i motivi dell'opzione teorica a favore del cartesianesimo scientifico, che sia pur in modo diversificato, accompagnarono l'intera esistenza intellettuale del filosofo. La realtà naturale cosmo-geologica, considerata dallo Swedenborg un grande meccanismo, può essere, infatti, descritta e compresa, pur nelle sue incessanti trasformazioni, attraverso le leggi della matematica e della geometria cartesiana. Per altro la Crasta non manca di sottolineare come a fianco del modello cartesiano di razionalità scientifica, si ritrovano non poche consonanze con la metafisica leibniziana-wolffiana e come nella filosofia della natura di Swedenborg operino suggestioni che in prima approssimazione è possibile associare ad una mai esaurita cor-

rente di pensiero di matrice platonica e neoplatonica. Dal punto di vista storico va ricordato, però, che per molti contemporanei i *Principia rerum naturalium* del 1734 rappresentarono un testo di chiara impronta cartesiana e in quanto tale ritenuto pericoloso dalla Chiesa cattolica, tanto che il libro fu sollecitamente posto all'Indice nel 1739. Di particolare interesse risulta il secondo capitolo della ricerca della Crasta dedicato al rapporto tra filosofia naturale e metafisica, che in parte riprende un precedente studio del 1988 a suo tempo sfuggito all'attenzione degli studiosi di Vico. L'A. prende le mosse da alcune questioni di metodo sollevate dallo Swedenborg nel primo volume dell'*Opera philosophica et mineralia* del 1734 (*Principia...*) e mette in luce come per lo Swedenborg gli strumenti conoscitivi dell'uomo consistano nell'intreccio di conoscenza sperimentale, conoscenza matematico-geometrica e razionale. La prima risulta dall'accumulo nel tempo dei dati forniti dall'osservazione naturalistica passati al vaglio delle facoltà razionali e di giudizio dell'uomo. Ed è utile osservare, a questo proposito, come lo Swedenborg sottolinei il ruolo della perfeibilità umana e del processo educativo basato sul continuo miglioramento delle facoltà razionali reso possibile dalla particolare struttura anatomico-fisiologica del sistema nervoso. La conoscenza sensibile si presenta però come momento aurorale della vera conoscenza delle cause raggiunta attraverso i rapporti individuabili tra queste e le cause prime dalle quali è possibile, infine, derivare *a priori*, per successive connessioni analogiche, conseguenze vere e necessarie sulla natura dei fenomeni. «Ma, se – sottolinea la Crasta – il mondo naturale non è che una serie meccanicamente ordinata di elementi finiti che danno luogo a fenomeni che possono essere indagati per mezzo dell'esperienza e della geometria, rimane pur sempre qualcosa di non finito, di non limitato che non può quindi essere spiegato solo facendo ricorso a tali strumenti e che per questo ragione resta fuori da ciò che Swedenborg definisce *imperium geometriae*» (p. 130). Su queste premesse metodiche il ruolo fondante metafisico dell'elaborazione del concetto di «punto naturale», che racchiude in sé un ambito tematico presente in altri autori settecenteschi, da Leibniz a Boscovich a Vico, rappresenta il picco teorico della speculazione swedenborghiana e insieme un momento essenziale per l'attenta ricostruzione del dibattito settecentesco sui punti metafisici. In particolare, gli studiosi di Vico possono prendere spunto dalle ricerche della Crasta per un confronto e ulteriori approfondimenti su alcuni recenti contributi di P. Rossi (e di chi scrive) sull'influsso dello «zenonismo» diffuso negli ambienti gesuitici napoletani, che hanno offerto nuove prospettive d'indagine sull'impegnativo dialogo di Vico con il pensiero scientifico moderno. Infatti, la Crasta offre un'attenta analisi dell'ampio ventaglio di posizioni articolato intorno a questo tema da autori come Leibniz, Wolff, Boscovich che, come Vico, ne fecero uno strumento per ridefinire in termini nuovi questioni fondamentali per la filosofia e la scienza, da quello relativo ai fondamenti metafisici del reale a quello dell'origine e della costituzione della materia, fino al problema del rapporto Dio-mondo, infinito-finito. Si può aggiungere che, oltre allo zenonismo, un precedente storico del rinnovato interesse per la filosofia della matematica nella prima metà del Settecento può essere indicato nel dibattito seguito all'invito rivolto dal Mersenne alla comunità dei dotti europei a rispondere alla *quaestio singularis* proposta dal Poysson fornendo una dimostrazione *perfecte logica, perfecte mathematica, perfecte sensibilis* per risolvere la controversia sulla natura e dimensione del punto. Comunque, ciò che in questa sede ci preme sottolineare è che i «punti naturali» di Swedenborg, gli «*atomi naturae*» wolffiani, i «*puncta*» del Boscovich così come i «punti metafisici» di Leibniz e Vico hanno,

non a caso, quale comune fonte di ispirazione la ripresa moderna della critica al molteplice e al movimento di Zenone d'Elea, ripensata alla luce della disputa contro il meccanicismo cartesiano ed atomistico e maturata in contesti culturali animati dalla volontà di conciliare i risultati delle moderne scienze della natura con nuove forme di aristotelismo, senza rinunciare al fascino dalle idee platoniche e neoplatoniche circolanti nell'originale ripresa settecentesca dell'idea della «grande catena dell'essere». In particolare, nella cosmologia dello Swedenborg motivi vitalistici operano congiuntamente a suggestioni lebniziano-wolffiane nella direzione di un superamento del meccanicismo cartesiano alla ricerca di un dinamismo in grado di spiegare l'origine della materia nei centri di forza («punti naturali») inseriti in uno spazio relazionale piuttosto che in uno ontologicamente dato. A partire dal III capitolo la Crasta ci offre una attenta ricostruzione del «sistema naturale» del filosofo svedese dalla valenza fortemente «immaginifica» per il suo voler essere vero e proprio modello teorico di una teoria cosmologica includente tutte le forme finite e materiali e sostenuta da ipotesi unificanti microcosmo e macrocosmo (struttura *bullulare* delle particelle elementari di forma sferica ed elastiche, in perpetuo movimento a spirale, il cosmo come macro-magnete, vortici cosmici). Tutto ciò per taluni critici finisce con l'essere un vero e proprio romanzo della natura per la fusione e confusione di filosofia mosaica e vitalismo, sapienza degli antichi e scienza moderna. Però, come ci mostra lo studio della Crasta, l'opera del filosofo trova la sua collocazione storica in rapporto al *corpus* scientifico settecentesco relativo a teorie cosmologiche rivali dove «sarebbe davvero impresa vana tentare di distinguere le imprese 'scientifiche' da quelle 'pseudoscientifiche'» (p. 253).

ROBERTO MAZZOLA

F.M. CRASTA, A. LOCHE, M. LUSSU, M.T. MARCIALIS, *Ragione, Natura, Storia. Quattro Studi sul Settecento*, a cura di M.T. Marcialis, F. Angeli, Milano, 1999, pp. 5-138.

Il volume si colloca, dichiaratamente, sulla linea di una lunga e feconda tradizione di studi sul Settecento: quella aperta all'Università di Cagliari, circa trent'anni fa, da un gruppo di ricercatori raccolti intorno alla magistrale figura di Giovanni Solinas. Le Autrici tuttavia, pur mantenendo l'eredità sostanziale di quel magistero — competenza, rigore ed «onestà» della ricerca — sono tutt'altro che inconsapevoli dei contesti culturali mutati, e delle domande, nuove e diverse, che oggi l'Illuminismo pone allo storico del pensiero. Si propongono, dunque, compiti nuovi, che, lungi dall'irrigidirsi e fissarsi in una *petitio principii*, costituiscono piuttosto il solido fondamento del loro lavoro.

I quattro studi si muovono in direzioni e ambiti diversi: *Per un'anatomia dell'anima: Emanuel Swedenborg 'versus' Christian Wolff* di Francesca Maria Crasta, *Il restauro della statua di Glauco. Natura e ragione nell' 'homme naturel' rossseauviano* di Annamaria Loché, *Radicalismo politico e dimensione religiosa: Morelly e Mably* di Marialuisa Lussu, *Antonio Genovesi e la costruzione scientifica dell'economia civile* di Maria Teresa Marcialis. Ciò che li accomuna e li tiene insieme, forse in modo più stringente di una coincidenza di temi, è l'intento di entrare nelle pieghe dell'argomento trattato, di scandagliare e portare alla luce punti rimasti in om-

bra, contribuendo così a restituire del pensiero settecentesco un quadro sfaccettato e multiforme, lontano dalle semplificazioni unidirezionali che non di rado, in passato, hanno tentato la storiografia dell'età dei Lumi. Tale intento, perseguito con tenacia, mostra tutta la sua forza teoretica *in fieri*, nel corso del processo di indagine.

Il primo saggio, aggirando l'immagine riduttiva dello Swedenborg «visionario», segue le tracce della complessa tematizzazione del rapporto anima-corpo attraverso una serie di testi redatti dallo scrittore svedese nell'arco di un cinquantennio, pressappoco dal 1719 al 1769. Ci vengono offerti gli elementi di una teorizzazione della materialità dell'anima del tutto particolare; materia «sottilissima e attiva», l'anima non perde mai il nesso strettissimo con il corpo, fondato sul contatto e sulla trasmissione di sensazioni per «tremolazioni», vibrazioni che attraversano membrane via via più sottili, dagli organi di senso all'anima, appunto. Tale materialità radicale non priva però l'anima, nel disegno di Swedenborg, dell'immortalità. L'elasticità della materia dell'anima, la sua infinita capacità di espansione e compressione, le consentono di sopravvivere alla morte del corpo semplicemente con un cambiamento di stato. Sostengono questo assunto la teoria di una sostanziale continuità tra finito e infinito, e l'ipotesi della infinita divisibilità degli organismi viventi, fino alla virtualità dell'estensione.

Confrontandosi ripetutamente con la psicologia wolffiana, che vuole l'anima sostanzialmente diversa dal corpo, *ens simplex* privo di estensione, Swedenborg marca forse con maggiore chiarezza, nella distanza, la propria teoria dell'anima; lontana dalle formulazioni di Wolff, essa evoca invece in più punti la monadologia leibniziana.

Lo studio di Annamaria Loche affronta un tema - *l'homme naturel* rousseauviano -, fortemente dibattuto, al contrario del pensiero poco conosciuto di Swedenborg. Ma svela, al pari del lavoro della Crasta, complessità e sfaccettature non immediatamente palesi del proprio oggetto d'indagine. Dall'analisi del *Discorso sulla disuguaglianza* emerge infatti un'immagine di naturalità umana certamente lontana dalle caratterizzazioni della ragione forte del giusnaturalismo moderno, ma tutt'altro che coincidente con il puro istinto. La ripulitura della statua di Glauco dalle incrostazioni della civiltà diventa, di necessità, un'operazione di restauro radicale, in cui gioca un ruolo essenziale la difficile individuazione di un diritto e di una legge che siano completamente naturali. È a questo proposito che Rousseau propone, ed attribuisce all'uomo, una ragione che consenta di rispondere all'obbligo della legge con consapevolezza senza la perdita dell'immediatezza naturale. L'uomo primitivo, nell'ipotesi rousseauviana, possiede capacità di elementare autoorganizzazione, di interazione con la natura che lo circonda negati agli altri animali. Tali capacità vanno connesse appunto ad una forma di ragione embrionale tutta legata alla assoluta indipendenza degli uomini non civilizzati.

Il concetto di «perfettibilità» svolge in questo quadro un compito cruciale e complesso: elemento tra tutti distintivo rispetto al mondo animale non umano, segno chiaro, ma sfuggente, della razionalità propria dell'*homme naturel*, essa «è la vera molla del movimento che porterà a tutte le fasi successive nella storia dell'uomo, è la scintilla attraverso la quale la ragione embrionale primitiva si trasforma in una ragione più complessa» (p. 58). Il linguaggio condivide con la facoltà di perfezionarsi dell'uomo la difficile collocazione tra natura e civiltà: carattere originario ed essenziale nella definizione dell'umano, esso «apre una via di non ritorno verso la società». Solo il grido, può, a rigore, essere ascritto all'ambito puramente «naturale» e primitivo della vita umana.

Resta da cogliere, nel disegno dell'*homme naturel* tracciato da Rousseau, quali siano gli affetti autenticamente originari. Anteriori ad ogni morale, e per questo immuni da legami con la bontà o con la cattiveria, sono l'amor di sé e la pietà: il primo non va confuso con l'amor proprio, degenerazione di matrice tutta sociale; la seconda è la premessa più forte, proprio perché del tutto «naturale» e irrazionale, della socializzazione.

Maria Luisa Lussu porta alla luce un nesso solo apparentemente paradossale tra radicalismo politico e rivalutazione della religione nel pensiero utopico settecentesco, attraverso le elaborazioni, per certi versi esemplari, di Morelly e Mably.

L'ordine naturale, «luogo» della perfetta eguaglianza tra gli uomini, costituisce il fondamento della società utopica proposta da Morelly. Esso va recuperato però con lo sforzo di un'azione radicale, che riconosca innanzitutto l'intrinseca bontà della natura umana e rimuova le «cause accidentali» della sua corruzione, prima fra tutte la proprietà privata. Il ritorno alla felicità e alla fratellanza naturali consente anche di incontrare, o reincontrare, Dio, autore dell'ordine naturale e dell'ordine morale. Se l'etica proposta da Morelly resta fondamentalmente laica, l'educazione religiosa riveste un ruolo essenziale proprio dal punto di vista etico, in quanto avvicina, più di qualsiasi prescrizione, alla Natura benigna e originaria coincidente con Dio.

Nell'opera di Mably l'opzione radicale si staglia su uno sfondo diverso: una lettura pessimistica della natura umana e la propensione per la gradualità di un riformismo moderato nell'ambito della pratica politica. Tuttavia, gli elementi fondamentali del suo progetto utopico sono analoghi a quelli suggeriti da Morelly: uguaglianza e libertà strettamente connesse, rifiuto della proprietà privata, causa di ogni male, ed appello alla comunità dei beni. In tale disegno, la religione guadagna uno spazio molto ampio proprio in virtù del fondo realistico e pessimistico della teorizzazione di Mably. Agli uomini non è sufficiente recuperare la propria dimensione naturale, né la propria razionalità, per costruirsi un mondo giusto e felice. La società sostiene e fortifica la naturalità e la razionalità umana con l'edificazione lenta e graduale di una morale attraverso l'educazione e l'abitudine. Ma l'elemento che, in ultima analisi, garantisce la giusta direzione a questo processo è soltanto la religione, accolta proprio nelle sue funzioni di controllo e di freno.

Il ruolo così evidenziato della religione nei due autori esaminati permette di individuare un filo che, dal radicalismo settecentesco, conduce indietro alla cultura del Rinascimento, in cui etica comunitaria e religione naturale si trovano spesso a compenetrarsi.

Il saggio di Maria Teresa Marcialis ci guida anch'esso all'esame di un aspetto della filosofia illuministica che ne destabilizza l'immagine univoca e lineare offerta da una certa, invecchiata, storiografia. Si tratta della complessa e magmatica ridefinizione dell'albero delle scienze e dello stesso statuto scientifico, indotta e accelerata anche dall'acquisizione di nuovi saperi, tra i quali l'economia occupa un posto non marginale. Genovesi, titolare a Napoli dal 1754 della cattedra di *Commercio e di Meccanica*, dedicò una parte consistente dei suoi studi a questa «nuova scienza», non potendo trascurare i problemi di natura specificamente epistemologica che essa poneva. Pur accogliendo, in prima istanza, la collocazione tradizionale dell'economia tra le scienze morali, al fianco dell'etica e della politica, Genovesi ne dilata le competenze tradizionalmente attribuitele legandola strettamente alla politica. D'altra parte, nelle classificazioni delle scienze proposte nei testi genovesiani, le scienze pratiche assumono un ruolo sempre più centrale, «scienze di rap-

porti» che meglio si inseriscono in un quadro nuovo, più impegnato ad individuare la funzionalità e le finalità delle scienze che il loro fondamento ontologico. Ma, in sede più propriamente sistematica, questa conquistata elasticità sembra andare perduta, e l'obiettivo della definizione di uno statuto della scienza economica recupera, a tratti, la rigidità dimostrativa di ispirazione wolffiana. Di fronte alla difficoltà del passaggio da una fase descrittiva ad una normativa della ricerca, indispensabile in ambito pratico, e alla necessità di garantire anche alle scienze morali un carattere sperimentale, Genovesi propone il ricorso ad una nozione di storia molto ampia, luogo insieme dell'«invenzione», della costruzione dell'esperienza e della organizzazione dei contenuti delle stesse scienze morali. Sorta di «propedeutica» di tutte le scienze, la storia non diventa mai però, come in Vico, scienza; eppure, essa possiede la capacità di universalizzare e di individuare cause, elementi caratterizzanti di ogni autentica scienza. La posizione teorica di Genovesi nei confronti dei fondamenti e della definizione delle scienze rimane oscillante tra vecchio e nuovo, e tale oscillazione risulta particolarmente evidente laddove vi è la necessità di rispondere a nuove domande, come nel caso dell'economia. Così, la conservazione del ricorso al calcolo come estremo criterio di scientificità convive con il tentativo insistito di accogliere nella scienza capacità «inventive» attraverso il calcolo delle probabilità.

MONICA RICCIO

CHRISTIAN WOLFF, *Metafisica Tedesca. Pensieri razionali intorno a Dio, al mondo, all'anima dell'uomo e anche a tutti gli enti in generale*, introduzione, traduzione, note e apparati editoriali a cura di R. Ciafardone, Milano, Rusconi, 1999, pp. V-XLIV+ 913.

Con la pubblicazione della traduzione italiana della *Metafisica Tedesca* di Christian Wolff Ciafardone porta a compimento un'opera meritoria. Christian Wolff, filosofo che ha goduto in vita di una fama ineguagliata per i suoi tempi, è andato incontro ad un destino filosofico poco fortunato. Il suo profilo filosofico, infatti, è stato appiattito sulla prepotente figura di Leibniz. Se Wolff è stato menzionato, ciò è accaduto, così, generalmente nell'ambito di quella che è stata chiamata la filosofia leibniziano-wolffiana. A causa, inoltre, delle aspre critiche di Kant, il quale, proprio per l'importanza della filosofia wolffiana sia per la sua formazione sia nell'ambito della discussione filosofica in Germania, in tutte le parti della sua filosofia ha fatto di Wolff il bersaglio della sua critica filosofica, Christian Wolff è stato oggetto di una attenzione negativa, più interessata a mettere in evidenza i limiti scolastici della sua filosofia piuttosto che a cercare di individuare i caratteri specifici del suo pensiero. Così scomodamente situato tra Leibniz e Kant, Christian Wolff non è stato fatto oggetto dopo la sua morte della attenzione filosofica che avrebbe invece meritato.

In Italia gli studi sulla filosofia di Christian Wolff sono stati più fiorenti che altrove. A partire da una tradizione inaugurata da Mariano Campo e tanto sapientemente proseguita da Claudio Cesa – ma anche da molti altri o direttamente influenzati o attratti nell'orbita degli interessi suscitati, soprattutto, proprio da Cesa – gli studi wolffiani in Italia hanno prodotto notevoli risultati di ricerca, suscitando – a differenza di altri settori di lavoro – forte interesse e profonda attenzione. Que-

sto può dirsi anche per gli studi di Ciafardone che si inseriscono bene nel più vasto processo di rivalutazione filosofica del pensiero di Christian Wolff, rivalutazione favorita dalle discussioni e dagli interessi che si sono sviluppati intorno al lavoro per l'edizione delle opere del filosofo tedesco a cura di Hans-Werner Arndt e Jean Ecole. L'interpretazione del pensiero di Wolff, inaugurata dagli studi più recenti, ha sottolineato per prima cosa l'autonomia filosofica di Wolff, che, se lo si legge attentamente, non risulta affatto essere stato un ripetitore di Leibniz. Il circostanziato esame della enorme mole di *materiale filosofico* che Wolff ha prodotto, ha permesso poi agli studiosi impegnati nel lavoro di ricostruzione complessiva del suo pensiero di mettere in evidenza la specificità di una filosofia che, diversamente da come troppo spesso è stato detto e da come appare ad una lettura parziale o affrettata, non si risolve nell'esercizio scolastico dell'uso dei sillogismi. L'attenzione si è diretta verso il carattere particolare di un metodo del conoscere il vero che, diversamente da quanto molti hanno affermato, mette insieme ragione ed esperienza. È proprio il *connubio di ragione ed esperienza* il carattere del metodo filosofico di Christian Wolff che, a partire dalla interpretazione di Hans-Werner Arndt e di Jean Ecole, chi si è accinto di nuovo negli ultimi vent'anni a studiare la filosofia di Wolff ha voluto richiamare all'attenzione filosofica.

Tale connubio di ragione ed esperienza viene sottolineato anche da Ciafardone nella sua introduzione alla edizione italiana della *Metafisica Tedesca* da lui non solo curata ma anche pazientemente e magistralmente tradotta. Se l'attenzione, allora, è diretta verso un metodo che ha inteso realizzare un connubio fra ragione ed esperienza, così Ciafardone, non sembra Leibniz il primo testo su cui si costituisce la filosofia di Wolff ma, piuttosto, Ehrenfried Walter von Tschirnhaus e la sua *Medicina Mentis* (p. IX). Con chiarezza Ciafardone mette in evidenza il nucleo fondamentale su cui poi viene costruita l'interpretazione del lavoro filosofico di Wolff. Del metodo della *Medicina* piace a Wolff, - così Ciafardone -, il «criterio di concepibilità» e la «definizione genetica». Concepire è per Tschirnhaus una proposizione nella quale fra il soggetto e i predicati vi è un nesso necessario di congruenza, mentre, se questo nesso necessario non sussiste, se i predicati non convengono al soggetto, la proposizione è inconcepibile. Gli esempi che Tschirnhaus adduce per spiegare la concepibilità sono essenzialmente di tipo geometrico. La definizione del «triangolo» in quanto «poligono con tre lati» è concepibile perché i concetti di «triangolo» e di «poligono a tre lati» rinviano consistentemente l'uno all'altro.

Wolff annota sia il carattere della conoscenza a cui il criterio di concepibilità fornisce la genesi sia il limite dell'uso che di esso propone Tschirnhaus. Se si definisce il vero come *ciò che è concepibile*, si identifica il carattere del vero attraverso il nesso fra gli elementi da cui esso si genera. È questo secondo Wolff il motivo che induce Tschirnhaus all'utilizzazione di esempi tratti dalla Geometria per spiegare la concepibilità. Se però l'interesse filosofico si volge a ciò che non è geometrico, a verità che possono essere scoperte tramite l'induzione e i cui principi non vengono, dunque, posti da chi conosce, allora il metodo di Tschirnhaus non è più sufficiente. Il problema di Wolff è trovare il modo in cui nelle altre discipline, in quelle che non pongono da sé gli elementi su cui il vero si costituisce, sia possibile trovare gli elementi genetici del vero. Se questo per Wolff è l'interesse filosofico da perseguire, la filosofia non può fare a meno di confrontarsi con l'esperienza, con un concetto di verità, dunque, che non identifichi il vero solamente con ciò che è *logicamente possibile*, ma che sia in grado di acquisire gli elementi di cui il vero si costituisce dall'esperienza, per poi mettere in evidenza la consi-

stenza logica della verità, il nesso *razionale* fra gli elementi di cui essa si compone. In questo modo lo scopo della filosofia è quello di comprendere l'esperienza come ordine razionale. La logica per raggiungere tale scopo non è, però, sufficiente e deve essere integrata da un' *ars inveniendi* senza la quale non vi può essere conoscenza vera.

«Com'è fatta l'arte di scoprire?» si chiede Wolff (§ 367). La risposta che ci viene proposta è molto interessante. «Dunque per lo scoprire – afferma Wolff – si richiedono due specie di regole. Alcune sono ricavate dall'intelletto; altre dall'ingegno» (§ 367). Per scoprire una *verità concepibile* è, dunque, utile il sillogismo con le sue regole ma, questa è l'opinione di Wolff, altrettanto utile è l'ingegno (*Witz*). Per spiegare cosa sia l'ingegno e la funzione che esso assolve nella conoscenza del vero, Wolff, dopo avere affermato la necessità di farvi ricorso «se si ha cura di scoprire qualcosa con la propria riflessione» (§ 364), lo definisce come qualcosa di più e di completamente distinto dall'arte di sillogizzare. Anche l'ingegno, però, funziona come il sillogismo attraverso l'uso di regole. La regola dell'ingegno è da Wolff definita come *principio di riduzione* e consiste nella capacità di cogliere le somiglianze fra cose differenti in modo tale da poterle poi ordinare. Ingegnoso è colui che è in grado di percepire somiglianze facilmente, colui che riesce a *ri-invenire* un ordine nella molteplicità dell'esperienza. L'ingegno opera affiancando il *sensu comune* che gioca un ruolo metodologico importante nell'attività dello scoprire (§ 159). Attraverso il *principio di riduzione*, utilizzando l'*analogia* e il *sensu comune*, l'ingegno ci mette in grado di scoprire a quali singole e differenti esperienze può applicarsi *comunemente* una regola.

Che la regola dell'addizione valga oltre che per contare i numeri anche per contare le monete è qualcosa che *scopriamo* tramite l'ingegno e, in particolare, applicando il principio di riduzione all'esperienza nella quale, infatti, oltre che i numeri si addizionano *comunemente* anche le monete. Allo stesso modo è comune definire gli obblighi reciproci di società differenti per leggi e costumi attraverso il rappresentarle come individui singoli in rapporto fra loro. L'ingegno ci permette di *ridurre* qualcosa a qualcosa d'altro, differente ma simile, e di vedere, dunque, che la regola che vale per qualcosa è applicabile anche all'altro. L'ingegno serve, così Wolff, a trovare le *regole particolari* che «sono fondate nella natura della cosa» (§ 367) e che possono essere comprese solo *dopo che si scoprono molte verità*.

La individuazione del rapporto fra regole della logica e regole dell'ingegno nella definizione di ciò che Wolff intende con la *scoperta* permette a Ciafardone di sottolineare il particolare rapporto di *tensione* che si istituisce fra un'ontologia logicamente chiara e l'euristica necessaria alla scoperta del mondo dell'esperienza. «Essa (tensione) – così Ciafardone – consiste nel tentativo di rappresentare, da un lato, secondo il modello leibniziano, questo mondo come il migliore possibile e di indagare, dall'altro, i mezzi euristici per la scoperta di questo mondo esperibile. Nel primo caso questo mondo diventa un caso particolare di tutti i modi possibili, e la sua contingenza è, per così dire, ridotta. Nel secondo caso la situazione è rovesciata, e la logica funge all'interno del più vasto spazio dell'*ars inveniendi*, la quale richiede mezzi metodologici» (p. XVIII).

Che la *scoperta* del mondo esperibile, per la quale sono necessari il *sensu comune*, l'immaginazione e l'ingegno, non avvenga per Wolff senza metodo è stato già detto. Ciafardone sottolinea opportunamente l'importanza di ciò in rapporto al nesso che deve essere istituito fra le scelte metodologiche di Wolff e lo sviluppo della scienza moderna. Se l'immaginazione deve sottoporsi per Wolff alla regola del

principio di ragion sufficiente, l'ingegno segue la regola della riduzione, regola che viene definita da Wolff con acribia tutta *moderna*. L'ingegno scopre ciò che è simile a enti differenti. Ciò che è simile viene poi ulteriormente definito da Wolff come «un accordo di ciò da cui bisogna conoscere enti e distinguerli l'uno dall'altro» (§§ 18). Tale definizione del simile, per la quale enti simili possono essere distinti precisamente attraverso la *quantità* e la *posizione* (§ 19), permette di inquadrare i risultati dell'attività dell'ingegno in un nesso di continuità con le verità che si scoprono attraverso il processo della deduzione razionale. Attraverso la comprensione wolffiana dell'*ars inveniendi* e dell'ingegno, comprensione il cui orizzonte è definito da una ontologia che individua la somiglianza fra gli enti attraverso la *quantità* e la *posizione*, quella tensione che Ciafardone indica fra congruenza logica e contingenza sembra pensata da Wolff come regolata da una più profonda armonia. Tale armonia però sembra pienamente conoscibile solamente nella prospettiva di Dio piuttosto che in quella dell'uomo, sempre legata ad una *relativa* contingenza.

Ciò non desta meraviglia in chi conosce bene il pensiero di Wolff il cui carattere più proprio è quello di aver messo in atto una commistione molto particolare di tradizione e modernità. Se si pensa alla funzione che l'ingegno – guidato metodicamente dalla fantasia – ha nella scoperta vichiana dei caratteri della *sapienza poetica*, si può misurare il peso della trasformazione a cui Wolff sottopone i concetti che acquisisce dalla tradizione. Anche per Vico, e con lui per tutta una lunga tradizione, l'ingegno serve a connettere ciò che è simile. Ciò che è simile non è però distinguibile per Vico attraverso la *quantità* e la *posizione*. Vico non introduce categorie spazio-temporali per individuare la metodica dell'*ars inveniendi* che regola l'uso dell'ingegno. L'ingegno è, piuttosto, tanto più importante per definire il carattere di un tipo tanto speciale di *sapere* quale quello *poetico*, sapere che il filosofo napoletano scopre nella *Scienza nuova*, quanto più permette di cogliere, guidato metodicamente dalla *fantasia*, somiglianze nascoste anche fra cose molto distanti e differentissime. Sono lo *spazio* e il *tempo* della fantasia, e non la *quantità* e la *posizione*, a permettere di istituire collegamenti inusuali per Vico, che, in questo modo, proprio rimanendo legato ad una comprensione tradizionale dell'ingegno, scopre una forma del sapere del tutto nuova. Wolff percorre un cammino diverso. Trasformando la comprensione tradizionale dell'ingegno, attraverso un ancoraggio metodologico fornito di una acribia che a quel concetto nella tradizione era estraneo, ne mette in evidenza l'utilità in un contesto del tutto differente rispetto a quello tradizionale.

Tali considerazioni, che definiscono il carattere specifico del *connubio fra ragione ed esperienza* nel metodo proposto da Wolff, hanno conseguenze significative sul piano della concezione wolffiana della filosofia pratica. I giudizi su cui si basano le scelte, giudizi che vengono individualmente formulati tenendo conto del criterio offerto dalla norma universale a cui tutta la prassi umana è per Wolff sottoposta – il raggiungimento della *perfezione* –, come tutto il mondo dell'esperienza sono contingenti.

Richiedono, pertanto, per essere formulati, l'utilizzazione di un'*ars inveniendi* che si deve, per Wolff, applicare metodicamente. L'individuazione di ciò che perfeziona lo stato di un essere particolare che si trova in una determinata posizione in rapporto al mondo, individuazione che costituisce, così Wolff, la base conoscitiva del giudizio che induce quell'essere ad agire in un modo anziché in un altro e, dunque, a compiere il bene se egli giudica correttamente ciò che conduce al suo

perfezionamento, è condizionata non solamente dall'uso della logica ma, contemporaneamente, dall'euristicità dell'esperienza. Non è, così, una necessità logica, il cui contrario implica contraddizione, ma una *necessità ipotetica* quella che conduce a trovare le regole particolari utili a regolare la prassi umana buona sulla quale, successivamente, le discipline pratiche speciali si costituiscono. Trovare le regole universali della prassi umana buona - regole che devono essere fra loro consistenti per poter condurre al raggiungimento del fine che la prassi umana in generale deve permettere di realizzare - è l'ambito di ricerca della *Philosophia practica universalis*. L'individuazione, invece, di ciò che in un dato momento migliora o peggiora il nostro stato in rapporto al mondo, e che, dunque, è definibile *condivisibilmente* come bene o come male, richiede per Wolff *di più*, richiede una logica differente rispetto a quella sillogistica e, cioè, l'ingegno e le sue regole.

L'arte universale di governare razionalmente le proprie azioni segue - così Wolff -, *regole particolari*, regole che non possono essere dedotte dalla legge universale da cui per Wolff tutta la filosofia pratica è regolata, e che ordina di *agire in modo tale da rendere se stessi e il proprio stato sempre più perfetti*. La filosofia pratica ha necessità di confrontarsi con l'esperienza nella quale trova gli *esempi comuni* dell'agire degli uomini fra i quali l'ingegno *scopre*, utilizzando il principio di riduzione, quelle somiglianze a partire dalle quali si individuano le regole particolari utili a governare razionalmente la vita.

Abbiamo sottolineato, soffermandoci a lungo, il significato del *connubio di ragione ed esperienza*, identificato da Ciafardone e dagli interpreti più attenti della filosofia di Wolff come l'aspetto più nuovo e interessante della filosofia del filosofo di Breslau. Ci è parso utile, successivamente, indicare la rilevanza del metodo wolffiano in rapporto alla comprensione della filosofia pratica di Christian Wolff nella convinzione che questa parte della sua filosofia meriti una attenzione particolare sia nell'ambito della ricerca storico ricostruttiva sia nell'ambito della riflessione sistematica. Tale attenzione è stata in parte negata alla filosofia di Wolff nel suo complesso. Traducendo la *Metafisica Tedesca*, Ciafardone ha reso disponibile un testo che, certo è stato fatto oggetto di importanti studi specialistici, ma che finora non era possibile utilizzare più ampiamente. L'augurio che può qui formularsi è che alla traduzione di Ciafardone si aggiungano le edizioni in italiano di altri importanti testi di Christian Wolff, attraverso le quali il pensiero del filosofo tedesco possa essere esaminato in tutta la sua vastità di interessi e autonoma complessità, senza che ci si lasci deviare né dal seduttivo fascino di Leibniz né dalle durezza critiche di Kant.

VANNA GESSA-KUROTSCHKA

Cuadernos sobre Vico IX-X (1998), Centro de Investigaciones sobre Vico, Universidad de Sevilla, pp. 498.

Seguendo la ormai sperimentata articolazione in sezioni tematiche, la rivista spagnola raccoglie - nella parte dedicata specificamente agli studi vichiani - una nutrita serie di saggi di alcuni tra i più noti ricercatori e specialisti europei del pensiero vichiano. In omaggio ad uno dei più grandi studiosi del filosofo napoletano - Isaiah Berlin - viene stampato, in traduzione spagnola, il dattiloscritto di *One of the Boldest Innovators of Human Thought*. Vico, secondo la ben nota posi-

zione di Berlin, pur essendo uno dei «più audaci innovatori nella storia del pensiero umano» soffre dello strano destino di una scarsa circolazione e considerazione fuori della sua patria, in special modo, nell'ambito della cultura anglo-americana. Lo schema berliniano è suggestivo – anche se è stato parzialmente corretto dagli studi recenti che hanno saputo oltrepassare le ricostruzioni, non sempre fondate, di un Vico estraneo al suo tempo e anticipatore di concezioni sulla storia, l'estetica, l'antropologia, pensate e sviluppate soltanto nei secoli successivi – e tende a sottolineare la straordinaria capacità vichiana di intuire e sviluppare la grande scoperta della conoscenza storica come processo distinto dalla conoscenza naturale e come luogo privilegiato per la determinazione delle regole di comprensione della genesi e della trasformazione delle strutture storico-civili dell'umanità. Per questa via, osserva opportunamente Berlin, si istituisce una significativa connessione tra la nuova scienza interpretativa della storia dell'umanità e la comprensione dell'esperienza degli altri uomini, del mondo esterno, e delle comunanze sociali e politiche. «La natura è un libro soltanto per Dio; le istituzioni umane, invece – i miti, le favole, le strutture del linguaggio, i riti, i poemi, le opere artistiche, le leggi, i costumi – sono state create dagli uomini per esprimersi attraverso di esse, affinché altri uomini, con la necessaria simpatia immaginativa, possano comprenderle» (cf. pp. 16-17). Ma Berlin coglie acutamente anche quel necessario rapporto che in Vico si istituisce tra la struttura unitaria dell'evoluzione dei cicli storici delle umane nazioni e la peculiarità individualizzante delle realtà storiche e culturali dei popoli.

Uno dei più noti studiosi spagnoli di Vico, José M. Bermudo, riprende il già tanto discusso tema dei rapporti di Vico con il cartesianesimo (cfr. *Vico y Descartes*, pp. 23 sgg.) e ciò alla luce di un interessante intreccio tra due prospettive. La prima si fonda sulle ben note strategie, da un lato, della dignità conoscitiva del verosimile e della teoria del *verum-factum* come alternativa al *cogito* cartesiano e, dall'altro, sul movimento del *verum-certum* come consapevole e costruita ipotesi di fondazione della nuova scienza come più avanzato livello di conoscibilità della storia, non solo rispetto alla teoria cartesiana della conoscenza, ma anche dello stesso *verum-factum*. La seconda prospettiva, che non è naturalmente sconnessa dalla prima, considera come nucleo filosofico fondamentale del pensiero vichiano la «dimensione pratica», cioè il consapevole tentativo vichiano di «subordinare la riflessione metafisica alla formazione dell'uomo e alla costruzione della città». Questi sono però soltanto i tratti generali della ricerca di Bermudo. Essa si segnala, però, anche per essere una puntuale ricostruzione della critica vichiana di Cartesio: dalla fase della definizione del progetto antiscettico di Vico (dalle *Orazioni* al *De ratione*) e della delineazione del disegno etico-pedagogico, alla prima formulazione della relazione topica-critica e ai suoi effetti, già fin da ora esplicitamente anticartesiani, sulla teoria della conoscenza delle nuove scienze storico-sociali, per passare, infine, all'esplicita critica del *cogito* formulata nel *De Antiquissima*. Suppongo, giacché l'analisi si arresta a questo punto, che Bermudo si sia per ora limitato ad una prima tappa della sua indagine che probabilmente proseguirà con l'affrontare i momenti successivi e decisivi del *De Uno* e della *Scienza nuova*.

Francesco Botturi nel suo contributo (*Hermenéutica dell'evento. La filosofia de la interpretación de Giambattista Vico*, pp. 43 sgg.) prosegue nella sua ormai avanzata e collaudata ricerca che ha ad oggetto, da un lato, la filosofia pratica e, dall'altro, i temi dell'ermeneutica e della logica comunicativo-poietica di Vico. Il cruciale passaggio della riflessione vichiana sul nesso filosofia-filologia non riguarda soltanto la dimensione epistemologica di una scienza nuova che voglia, come quella

vichiana, spostare il centro dell'interesse dalla metafisica alla filosofia civile, ma coinvolge, anche e forse soprattutto, un progetto teorico che viene da Botturi definito come «ermeneutica dell'evento». Insomma, il programma vichiano si chiarisce innanzitutto come tentativo di «interpretare i fatti linguistici trasmessi e di manifestare la loro intelleggibilità alla luce del *logos* veritativo della «mente», così da connettere i fatti con il loro senso, il che significa renderli veri. In tal modo la «scienza nuova» vichiana, integrando la metodologia filologica umanistica con un certo platonismo della «mente», si realizza come «ermeneutica dell'evento». Il nesso filosofia-filologia — è questo il punto essenziale della tesi di Botturi — si configura come un vero e proprio circolo ermeneutico che, alla luce di quella significativa tensionalità tra critica e topica segnalata da non pochi interpreti dell'opera vichiana, pone al centro l'«evento» sottoposto alla doppia presa della originaria empiricità del dato ricercato geneticamente nella sua origine e della costituzione della sua verità nei processi di riflessione e modificazione della mente. È, allora, in questo preciso senso che si può intendere il principio vichiano del *verum/factum* come un vero e proprio canone ermeneutico.

Gianfranco Cantelli — impostosi ormai da anni come uno dei maggiori studiosi e conoscitori della filosofia vichiana del linguaggio, e non solo di essa — riprende nel suo saggio (*De la lengua heroica del Diritto Universale a la lengua divina de La Ciencia Nueva*, cfr. pp. 57 sgg.) il centrale tema del linguaggio e dell'esperienza linguistica come condizione originaria di possibilità di ogni aspetto dell'evoluzione storica, culturale e giuridica della civiltà umana. Cantelli avanza qui l'interessante proposta interpretativa secondo la quale il passaggio dall'ipotesi di bipartizione della lingua (eroica e umana) sostenuta nel *De Uno* a quella della tripartizione sostenuta nell'opera maggiore rivela non tanto uno scarto o un elemento aggiuntivo, quanto, piuttosto, una diversa considerazione della funzione della lingua divina nella costruzione del processo di civilizzazione. La lingua degli dei non è più soltanto, come nel *De Uno*, linguaggio proprio degli auspici e dei presagi, ma è essenzialmente «matrice originaria del parlare e dello scrivere degli uomini» (cfr. p. 65).

Anche il saggio di Giuseppe Modica (*Más allá de la filosofía del lenguaje. Sobre la relación vichiana entre logos y mythos*, cfr. pp. 135 sgg.) si misura con alcuni aspetti centrali della concezione vichiana del linguaggio, sia pur da una esplicita prospettiva filosofico-ermeneutica. Lo studioso siciliano muove dal presupposto della identità semantica di *logos* e mito e, dunque, dalla riabilitazione dell'esperienza mitica originaria e delle sue forme linguistiche come costitutive della storicità (riprendendo esplicitamente ben note tesi già avanzate da Pagliaro e Coseniu). La plausibilità dello «storicismo» vichiano si arricchisce, alla luce delle considerazioni svolte in questo saggio, proprio grazie alla fondante relazione tra mito e *logos*, il cui significato si colloca «ben al di là della connotazione linguistica, precisamente sul versante euristico che presiede alla peculiarità stessa dello storicismo di Vico» (p. 136). Tale peculiarità si radica in quel processo di chiarificazione della «ermeneutica della metafisica della mente» che dal principio gnoseologico del *verum/factum* conduce alla dimensione pratico-storica del *sensus communis*. Insomma, la metafisica della mente — e in ciò Modica affianca la sua lettura a quelle che la critica vichiana più recente ha elaborato, sia nelle posizioni trascendentalistiche di Stephan Otto che in quelle storicistico-critiche della «scuola» napoletana — apre alla dimensione di una «ermeneutica filosofica» volta a mediare logica e metafisica, filologia e filosofia. Quella di Vico potrebbe allora esser definita una vera e propria «narratologia», la quale «mentre dice o racconta l'essere nel divenire storico a cui

si relaziona come l'unico piano nel quale l'essere può esser detto, e in tal modo interpretato e rivelato, *ingegnosamente* incontra nel divenire storico quelle «uniformità» (...) che costituiscono la «natura comune delle nazioni» e la *struttura stessa* di una «storia ideale eterna» che «corre nel tempo» (p. 141). Da questo punto di vista – è la tesi conclusiva di Modica – la circolarità ermeneutica tra piano storico e piano filosofico si affida ad un concreto elemento di verifica costituito proprio dalla relazione che consapevolmente Vico istituisce tra linguaggio e senso comune.

Proseguendo in questa ideale sistemazione dei saggi che la rivista ha dedicato alla filosofia vichiana del linguaggio, non si può non collocare nel suo giusto rilievo il contributo di Jürgen Trabant (*La sematologia de Vico*, cfr. pp. 175 sgg.) che proprio del tema della sematologia di Vico ha fatto oggetto di un suo importante libro del 1994. Anche in questo saggio, lo studioso tedesco pone al centro quello che per lui è forse l'aspetto più significativo della concezione vichiana del linguaggio: la critica radicale del fonocentrismo e del logocentrismo, sia nella forma della razionalità che in quella della interiorità; una critica che appare indubbiamente anticipatrice delle posizioni espresse da Derrida sul primato della scrittura sulla voce, anche se con scarsa consapevolezza da parte del filosofo francese. «Vico – osserva giustamente Trabant – fonda la *ratio* sulla fantasia e sulla corporeità, fondamento basilico-critico della filosofia vichiana (...). La interiorità della mente si supera giustamente attraverso il linguaggio o semiosi, nella misura in cui interno ed esterno restano uniti in forma sintetica nel segno, cioè, nella misura in cui exteriorità e interiorità non possono essere separate» (p. 175). La *res linguistica* è il vero essenziale punto di mediazione tra *res cogitans* e *res extensa*: la *sematologia* (originale neologismo concettuale che Trabant propone ricalcandolo sull'espressione vichiana «semata») è la sua logica. Vico – nella puntuale analisi di Trabant – viene così a porsi in modo autonomo ed originale rispetto alle teorie linguistiche settecentesche, da Rousseau a Herder e Condillac, proprio nella misura in cui, per lui, il linguaggio non è finalizzato tanto alla conoscibilità e comunicabilità dell'esperienza pragmatico-sociale o delle relazioni umane e sentimentali. Essendo, per Vico, la sociabilità qualcosa di innato e ponendosi, per così dire, la comunicabilità come sempre già data, la creazione linguistica si presenta, specialmente nell'intento di narrare la genesi del mondo primitivo, con una funzione cognitiva e semantica. La lingua e il sistema dei segni assolvono in primo luogo alla funzione di indagare l'origine storico-antropologica del mondo. Il saggio poi si sofferma, con ricchezza di riferimenti testuali, sulla ricostruzione diacronica delle tre lingue (divina, eroica, umana) e sulla originalità della soluzione vichiana del nesso scrivere-cantare, caratteri-linguaggi. Se è vero però – questa è la conclusione critica di Trabant – che Vico è indubbiamente il primo a riconoscere la funzione integrale dei segni nella teoria della conoscenza (tanto da poter essere considerato il primo rappresentante del «linguistic turn», o meglio, del «sematological turn») e se è vero che con la straordinaria intuizione degli «universali fantastici» scopre il ruolo creativo e non riducibile alla razionalità dei significati linguistici, è anche vero, però, che il suo «grafocentrismo» gli fa perdere la specificità mediatrice della struttura linguistica, ma anche, come più tardi avrebbe teorizzato Humboldt, la possibilità di meglio comprendere la storicità e la diversità individuale delle lingue.

Gustavo Costa – proseguendo la sua feconda ricerca a largo raggio sulle fonti della filosofia di Vico – si cimenta con il complesso tema della presenza di Malebranche in Vico (che comporta naturalmente il problema, anch'esso qui delineato nei suoi tratti essenziali, della diffusione del cartesianesimo a Napoli). La tesi in-

interpretativa di Costa (*Malebranche y Vico*, pp. 75 sgg.) si articola in due punti fondamentali: da un lato Malebranche rappresenta per Vico il veicolo fondamentale attraverso il quale avvicinarsi alla cultura filosofica francese e mettere così in discussione l'iniziale formazione scolastica; dall'altro - e sta forse qui l'aspetto innovativo ed interessante offerto dalla chiave di lettura di Costa - l'approfondimento di alcune tesi malebranchiane consente a Vico di svincolarsi dall'orizzonte teorico cartesiano e di fondare la parte più originale della sua opera (la ricerca storica e antropologica delle origini della civiltà umana e della mentalità primitiva) su una base teologica tale da porlo al riparo da ogni accusa di empietà e di eterodossia. Naturalmente il saggio di Costa non si limita alla pur convincente enunciazione, ma si affida a una puntuale analisi dei luoghi vichiani in cui è manifesta la presenza delle teorie di Malebranche (ma anche di quelli dove tale presenza si avverte al di là del riferimento immediato). Non è possibile qui soffermarsi sul complesso delle analisi di Costa. Basta, perciò, limitarsi a segnalare il modo convincente col quale si mostrano le profonde affinità tra la teoria vichiana delle tre facoltà conoscitive (sentimento, fantasia e ragione) e i passaggi fondamentali della *Recherche* malebranchiana o ancora le evidenti relazioni tra le due concezioni della metafisica (anche se ciò non esclude, come sembra pensare il Costa, che al di là della radice malebranchiana e sei-settecentesca possa individuarsi una traccia di costruttivismo trascendentale che spinge Vico in avanti rispetto al suo tempo).

Al tema della metafora in Vico sono dedicati due interessanti saggi: il primo di Massimo Marassi (*Ernesto Grassi y el problema de la metáfora en el De nostri temporis studiorum ratione*, pp. 89 sgg.), il secondo di José Marin-Casanova (*Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg*, pp. 109 sgg.). Nell'intervento dello studioso italiano la metaforologia vichiana è ricostruita alla luce delle sempre ancor valide indagini di Ernesto Grassi, il quale pose al centro della sua autonoma riflessione filosofica, fin dall'inizio, il vichiano *De ratione*, interpretato come paradigma fondativo di una epistemologia topica contrapposta alla filosofia critica cartesiana. Come è ben noto, e ciò è ben sottolineato da Marassi, Grassi si pone come riconosciuto capofila di una serie di interpreti della centralità speculativa (oltre che conoscitiva) del *verosimile* vichiano. «Il nuovo ideale di cultura si esprime mediante il concetto di «verosimile», introdotto per fondare sopra esso la cultura storico-giuridica, per porre in chiaro l'autonomia delle varie espressioni della realtà e per designare la specificità dell'ambito pratico, dell'arte, della retorica e della giurisprudenza» (cfr. p. 93). Quel che importa, comunque, qui segnalare è la chiave di lettura della interpretazione grassiana della metafora, dell'attività creativa e analogica dell'ingegno, utilizzate, ancora una volta, come metodo alternativo alla conoscenza critico-deduttiva. Quali che siano le incomprensioni e le oscillazioni di significato che, secondo Marassi, la visione grassiana della metafora presenterebbe rispetto alla differenza heideggeriana (chissà poi perché presentata come modello paradigmatico di riferimento) tra metafora ontica e metafora ontologica, resta del tutto valido e pienamente utilizzabile quel punto cruciale dell'interpretazione grassiana di Vico che si concentra sulla riabilitazione della logica della fantasia, dell'«universale fantastico» e della sua capacità di oltrepassare i limiti della astratta razionalizzazione del reale.

Il contributo di Marin-Casanova mette a confronto la teoria vichiana del mito con la riflessione filosofica di Hans Blumenberg sulla razionalità del mito e sulla metafora come elemento centrale di ricostruzione e interpretazione del mondo umano. Anche lo studioso spagnolo muove da una considerazione generale del ruolo che in Vico assume la scienza nuova come ricostruzione delle origini del

mondo umano, che non possono essere interpretate con la logica della ragione, ma con l'ausilio della sapienza poetica. Da qui si dipartono le ulteriori analisi dedicate al mito, alla metafora come forma linguistica originaria dell'attività mitopoietica, al verosimile. Che si possa, allora, parlare di più di una consonanza tra Blumenberg e Vico, è attestato proprio dal ruolo che nell'opera del filosofo tedesco assume la metaforologia come «teoria delle rappresentazioni create dall'uomo intorno al mondo in cui esiste e alla sua stessa esistenza» (p. 115). Affidandosi ad una puntuale analisi delle opere di Blumenberg e dei suoi contenuti teorici (l'analisi del mondo moderno, la metaforologia, la *Begriffsgeschichte*), Marín-Casanova mette allo scoperto il debito del tedesco verso le teorie vichiane, un debito che si mostra del tutto evidente malgrado le poche citazioni dirette e gli scarsi riferimenti. Esso si palesa in modo consistente proprio in relazione al posto che, in una teoria filosofica della storia, occupa il mito come esercizio pratico della ragione (e, dunque, in una prospettiva lontana da ogni enfattizzazione estetico-letteraria e romantica del mito). «Blumenberg struttura la storia del pensiero in paradigmi, caratterizzati da una metaforica comune, una metaforica implicita che silenziosamente comporta una prassi teorica» (p. 124).

Nel loro saggio (*Utopía, Moral y Derecho en Giambattista Vico*, cfr. pp. 151 sgg.) J. M. Panca Márquez e F. H. Llano Alonso, prendono avvio dalle riflessioni di Horkheimer sulla filosofia della storia di Vico, per mostrare come alcune mosse teoriche della filosofia contemporanea volte a definire una concezione aperta e critico-utopica della storicità trovino ampia possibilità di giustificazione proprio a partire da una visione ciclica della storia che mira a tenere insieme l'analisi dei fatti e la struttura ideale del processo storico. Questo consente l'inserimento di Vico in una tradizione di filosofia «critica» della storia, sottratta ad ogni finalismo e ad ogni idea di perfezione. Insomma, ciò che i due studiosi spagnoli, con un nesso che potrebbe provocare non poche confusioni concettuali, chiamano «utopia affermativa», altro non è che la visione aperta e pluralistica, persino tragica, della storicità. Anche l'analisi della filosofia del diritto vichiana – condotta in verità con un eccesso di schematismo e alla luce di una sintesi fin troppo contratta – convince i due autori del fatto che l'opera del filosofo napoletano, una volta sottratta allo scontro delle diverse interpretazioni (idealistica, cattolica, trascendentalistica, storicistica) può avere ancora voce nel dibattito attuale sulla razionalità giuridica e sulla teoria dell'argomentazione.

M.J. Rebollo Espinosa (*Vico: la permanente educabilidad*, cfr. pp. 163 sgg.) riprende, anche alla luce di una puntuale ricognizione dei testi di Vico e della letteratura critica dedicata alle sue idee educative, il tema dell'educazione dell'uomo come uno dei punti nevralgici della sua stessa teoria filosofica. Opportunamente lo studioso spagnolo parla di un vero e proprio «storicismo pedagogico», proprio per significare come la questione del metodo educativo vada al di là di un mero ambito disciplinare e coinvolga il problema, etico e pratico, del dominio ordinatore e perfezionatore delle passioni umane nella sfera civile e sociale.

Nella sezione dedicata agli studi su Vico e la cultura ispanica si può leggere un denso saggio di J. M. Sevilla su *Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes* (cfr. pp. 191 sgg.). Il serrato ed originale confronto è condotto – anche alla luce di una rigorosa analisi dei testi maggiori dei due filosofi – innanzitutto a partire dalle loro principali idee sulla storia. Il filosofo nordafricano ha infatti elaborato, specialmente nelle sue opere storiche, una vera e propria filosofia della storia universale, anche se calata nel contesto storico e socio-culturale islamico. Secondo i

pochi studiosi che hanno elaborato una comparazione tra Ibn Jaldún e Vico (tra gli altri l'americano Lana in un saggio del 1987), vi sarebbero non pochi punti di contatto tra due teorie dello sviluppo storico-sociale che tendono a liberarsi da ogni presupposto teologico e metafisico e a presentarsi come un modello secolarizzato e scientifico. A partire da questo presupposto, Sevilla ci dà un puntuale ed esauriente quadro comparativo tra i passaggi teorici più significativi dei *Prolegomeni alla storia universale* di Ibn Jaldún e della *Scienza Nuova* di Vico. E, tuttavia, Sevilla pone opportunamente in chiaro non soltanto le assonanze, ma anche le evidenti differenze, tra cui innanzitutto quella che riguarda la visione della storia che, per Vico, è creazione umana e, «in quanto creazione possibilità di scienza vera», mentre per Ibn Jaldún «sono le modificazioni che la natura della creazione sperimenta nelle cose (...) ciò che opera sul carattere della società» (p. 199). Molti altri sono gli spunti analitici di estremo interesse che Sevilla offre nel suo studio comparativo, il quale, peraltro, non commette l'errore metodologico e logico-conoscitivo di un forzato «precursorismo», né trascura di porre in evidenza le differenze culturali e storico-antropologiche (per fare solo un esempio, il peso culturale che ha nel filosofo arabo la distinzione tra nomadismo e sedentarismo). Ma non possono qui essere elencati e analizzati tutti. Mi limito, perciò, a richiamare un punto conclusivo che mi pare decisivo (anche se Sevilla annuncia una seconda parte che toccherà anche alcune analisi di Ortega): «nella «storia» del nordafricano la narrazione è una finzione, dal momento che l'unico vero è l'identità strutturale di questo antagonismo eterno sopra il quale si sovrappongono le storie particolari effimere e fittizie; nella «storia» dell'italiano, invece, la narrazione è ragione della storia, delle storie particolari, che *descrivono*, a loro volta, il modello ideale della storia ragionata» (p. 210).

Nella sezione «Estudios Generales» vengono editi saggi ed interventi che, pur non affrontando temi e questioni filosofiche di carattere strettamente vichiano, richiamano (o, in qualche punto particolare, utilizzano) concetti e ambiti problematici che coinvolgono alcuni motivi di fondo del pensiero del filosofo napoletano. È il caso del saggio di E. F. Bocado (*Hipótesis y Acción*, cfr. pp. 217 sgg.) che affronta la annosa questione della nozione di verità, così come essa viene elaborata in quegli orientamenti filosofici - da Platone a Cartesio a Frege - che della verità tentano di dare una immagine oggettiva legata alla definizione preliminare (ipostasi) di entità, ideali, logiche e conoscitive, intese come misure certificatrici del vero. A tale visione lo studioso spagnolo contrappone una tradizione - esemplata sulle posizioni di Aristotele, Vico e Wittgenstein - definita come «filosofia dell'azione», la quale consente di allargare l'orizzonte della pretesa di verità alla dimensione della vita pratica, al mondo delle intenzioni, delle passioni, delle credenze. Sulla scorta di una rilettura di alcuni significativi passi della *Scienza nuova* e del *De Antiquissima*, Bocado rivendica per Vico un posto d'eccellenza nell'ambito delle filosofie dell'azione. «La realtà è qualcosa di più che la coscienza, qualcosa di più del pensiero che si svolge nelle nostre menti, e non tutto il mondo che ci è dato conoscere è ciò che ognuno di noi porta dentro la sua mente. Non tutto è pensiero e neanche possiamo intendere il senso di ciò che comprendiamo e sappiamo in termini di pensieri o di idee chiare e distinte, o di sostanze» (p. 233). Un rapido riferimento a Vico e una ipotesi solo accennata di analogie di tipo morfologico tra le teorie goethiane e quelle vichiane è nel saggio di M. Hernández Vicent (*El legado morfológico de Descartes y Vico*, pp. 243 sgg.).

Il modello Vico è ampiamente utilizzato da H. C. F. Mansilla nel suo contri-

buto su *La controversia entre universalismo y particularismo y la posibilidad de una síntesis fructífera* (cfr. pp. 259 sgg.). Tale controversia è analizzata nell'ambito delle problematiche contemporanee, etiche e politiche, suscitate dalle cruciali questioni dei nessi tra identità collettiva e particolarità nazionali. Il discorso filosofico che tocca il dibattito tra universalismo e particolarismo riguarda, da un lato, l'ipotesi razionalista e finalistica e, dall'altro, l'ipotesi (attribuita tra gli altri anche a Vico) relativistica. L'autore propone una sintesi tra etica universale dei diritti umani e diritto particolare alla differenza. C'è tuttavia da chiedersi se proprio in Vico e nel suo concetto di «senso comune» non vi sia già l'annuncio possibile di una tale sintesi. Una rivendicazione d'attualità per le teorie vichiane è visibile anche nel saggio di J. Villalobos su *La razón poética en Zambrano como razón radical* (cfr. pp. 271 sgg.). L'analisi zambrana della crisi del mondo contemporaneo, la polemica antirazionalista, la delineazione di una ragione poetica come adeguata risposta speculativa ai problemi della propria epoca, non rendono esteriore e infondato un richiamo analogico a ben note concettualità vichiane, prima fra tutte la centralità di un pensiero che vuole rappresentarsi come «aurorale».

Proprio a Vico «filosofo dell'alba» è dedicato il saggio di A. Battistini (*Vico filósofo del alba: la teoría de los orígenes* (cfr. pp. 283 sgg.)), che apre la ricca sezione dedicata a rassegne, comunicazioni e studi bibliografici, di cui, per evidenti ragioni di spazio, possiamo qui fare solo un rapido cenno. Il tema delle origini è, come è ben noto, centrale in tutta la speculazione vichiana. Esso non tocca solo questioni di carattere storico-antropologico, ma, come opportunamente osserva Battistini, anche e soprattutto problemi di natura conoscitiva e logico-teorica. Infatti lo studioso bolognese pone efficacemente l'accento sul ruolo della fantasia (e delle sue produzioni, dalla metafora al mito) come metodo adeguato alla comprensione dell'umanità nelle sue oscure origini.

Tra gli altri contributi di questa sezione segnaliamo l'intervento di F. Ratto (*Discutiendo sobre Hobbes y Vico*) che discute criticamente un libro di A. Montano sui due filosofi; l'ampio studio critico-bibliografico di P. Badillo O'Farrel sul Vico di Voegelin, che prende spunto dalla edizione, curata dal nostro centro vichiano, de *La «Scienza Nuova» nella storia del pensiero politico*; la recensione di M. Barrios Casares al libro di V. Vitiello *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*; l'intervento di G. Patella sul libro di L. Amoroso, *Nastri Vichiani*; la rassegna critica - che contiene peraltro notevoli ed interessanti spunti critico-interpretativi sul complessivo tema dei rapporti tra Vico e la modernità - che L. Pompa dedica ai libri di M. Lilla, D. W. Black e H. S. Stone; la notizia bibliografica di F. Ratto sulle attività editoriali del Centro di Studi Vichiani e dell'Istituto Italiano per gli Studi filosofici; l'ampia discussione critica che J. M. Sevilla ha dedicato al volume curato da P. Hutton su *Vico for Historians*, al n. 13 del 1995 dei *New Vico Studies*; la recensione di A. Damiani al libro di F. Botturi su *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «storia ideale eterna»*; la recensione di J. Sevilla al libro di G. Cacciatore su *Storicismo problematico e metodo critico*; e numerose altre schede e notizie bibliografiche che non possiamo citare tutte.

Nell'ultima sezione del volume, «Biblioteca» - a dimostrazione di una encomiabile continuità e positiva qualità di un progetto di ricerca complessivo dedicato alle traduzioni spagnole di opere di Vico che, si spera, possano essere in futuro raccolte in edizioni autonome - vengono stampate le traduzioni del *De nostri temporis studiorum ratione* (a cura di F. Navarro Gómez) e della *Sinopsi del Diritto*

Universale (a cura di J. M. Sevilla che accompagna il testo con una essenziale e appropriata nota esplicativa e con un informato ed utilissimo apparato di note).

Chiudono il volume alcuni interventi e commosse necrologie di studiosi strappati alla vita, allo studio, alla ricerca vichiana: Giorgio Tagliacozzo, Isaiah Berlin, Alessandro Giuliani, Antonio Verri.

GIUSEPPE CACCIATORE

New Vico Studies XV (1997), pp. 100; XVI (1998), pp. 159.

La precedente mia recensione di un fascicolo dei «New Vico Studies» si apriva con la doverosa quanto sentita nota di tristezza per la scomparsa del suo fondatore, Giorgio Tagliacozzo, e con l'augurio, altrettanto sincero, di una lunga e fruttuosa vita per l'impresa alla quale aveva destinato tanta parte delle sue risorse intellettuali e umane. Questa recensione può essere aperta manifestando il senso di compiacimento che viene dalla constatazione del come quella iniziativa – come peraltro era del tutto prevedibile – gli sia saldamente sopravvissuta: naturalmente innanzitutto per merito dell'«Editor», Donald Philip Verene.

Dei due «volumes» che ciò testimoniano, il primo, il quindicesimo, è destinato per buona parte a raccogliere i contributi presentati al convegno del 1996 su «Vico and the Map of Modernity» organizzato da Giuseppe Mazzotta, dell'«Italian Department of Yale University». Mazzotta è ormai ben conosciuto studioso di Vico: si ricordi ad esempio – su di un argomento, «Machiavelli e Vico» che mi riprometto di rendere oggetto di un ampio intervento su questo «Bollettino» – il suo contributo *Machiavelli and Vico*, nel vol. collettaneo *Machiavelli and the Discourse of Literature*, ed. by A. R. Ascoli and V. Kahn, Ithaca-London, Cornell U. P., 1993, pp. 259-274. Peraltro la linea di esplorazione della riflessione di Vico secondo la chiave di lettura dell'elaborazione da parte del pensatore napoletano di una nuova «mappa della modernità» si è oggettivata in un robusto lavoro, dal titolo appunto *The New Map of Modernity: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico* sollecitamente tradotto in italiano (*La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, Einaudi, 1999).

Una sintetica presentazione dei contributi dei diversi relatori intervenuti si può leggere nelle pagine di resoconto, anche colorito, del «symposium» dovute a A. BERTLAND, *Vico and the Map of Modernity*, 12-13, 1966 (pp. 90-94). Ma è il caso di sottoporli ad una più ravvicinata, diretta lettura: a cominciare naturalmente da quello di G. MAZZOTTA, *Vico and the Map of Modernity. Preliminary Remarks to the Conference* (pp. 1-9), alcune delle cui pagine si ritrovano peraltro anche nel libro appena citato.

La metafora della mappa, del tracciare mappe, si trova in Vico, osserva Mazzotta, laddove egli discorre della «corografia» (*Scienza nuova* del 1744, par. 774), cioè della pratica dei geografi di fare la mappa di un luogo. Ma la «mappa» è figura che rende anche l'«avventura intellettuale propria di Vico, che procede seguendo percorsi apparentemente fortuiti, ma straordinariamente precisi» (p. 1). In verità si tratta di un «viaggio di scoperta immaginativo», che si muove lungo «nuove vie fantastiche», quello che sarebbe narrato dalla *Scienza nuova*, secondo una prospettiva interpretativa – sostiene Mazzotta – che «scompagina la tradizionale veduta di Vico come di un erudito intrappolato senza via di uscita in indecifrabili,

calcificati anacronismi, egli stesso un anacronismo di forme di religiosità in un mondo moderno di tecnologia e scienza che si sottrae alle sue capacità di comprensione» (pp. 1-2). Invece l'effettivo coinvolgimento di Vico nello studio dell'antichità non lo induce a rinchiudersi nel suo culto, ma «ad affrontare il mondo moderno con la propria versione della modernità» (p. 2). Rispetto ai «fondatori della modernità» (Machiavelli e i tacitisti, Galilei, Descartes, Bacone, Spinoza), sostenitori della superiorità degli antichi sui moderni, Vico, immettendo «la spirale della modernità entro le più larghe spirali della storia» istituisce una «critica» di quella condotta dalla «prospettiva degli antichi», critica che «trova una controparte nella critica degli antichi che egli articola dal punto di vista dei moderni» (p. 2).

Premessa essenziale del discorso dell'autore, come si vede, è la centralità del confronto con la «modernità» nella riflessione vichiana, alla luce del disegno di proporre una diversa «nuova» fondazione di essa, la quale, contrariamente a quella dei «fondatori» di cui si è detto, recuperasse tutto quanto si rivela alle origini di ogni conoscenza, di tutta la cultura (il poetico, il fantastico, l'illusorio, il passionale). «È fuori discussione — è tale punto deve essere sottolineato pensando agli studiosi che persistono nel negarlo — che la modernità sia reale, costante preoccupazione del pensiero vichiano» (p. 3). Addirittura, anzi, «difficilmente può sussistere qualche dubbio che per Vico la sua *Scienza Nuova* sia l'ultimo evento epocale della modernità». A parte quest'ultimo giudizio, sul primo — se sottratto ad un certo tipo di abusate discussioni attorno a «modernità» e «antimodernità» di Vico — si può largamente convenire. Ché il pensatore napoletano fin dagli inizi della sua meditazione si pone in un essenziale rapporto di confronto con il proprio tempo, individuato effettivamente come peculiare tempo della modernità; e tale confronto è sicuramente retto poi sempre più da «un nuovo progetto di cultura» legato alla ricerca delle «sorgenti di tutta la cultura» (p. 2). Assai più difficile convenire invece, a mio parere, sulla tendenza critica a reperire un elemento divinamente predittorio, un «impulso profetico» nello sforzo vichiano di individuare e dare per la prima volta una mappatura della «forma del movimento totale della storia», cogliendone peraltro le «vere leggi» (p. 3). A suggerire, supportare, questa interpretazione di Mazzotta è soprattutto la vichiana «teoria dei futuri e nuovi cominciamenti della storia» che va sotto il nome del «ricorso», teoria che egli considera «l'aspetto più audace, più radicale della *Scienza Nuova*» (p. 3). Riformulato da Vico non più in un «senso naturalistico o cosmologico» (p. 3), ma ripensato piuttosto nella modalità delle «spirali della storia», il «ricorso in primo luogo suggerisce un punto di vista visionario, un nuovo modo di vedere, un invito a vedere il mondo come un tutto», e inoltre «implica un modo di scrittura, uno stile metaforico di pensiero a spirale e di scrittura a spirale» (p. 4).

Ancora una volta in verità verrebbe da domandarsi perché mai Vico abbia liberatamente e costantemente chiamato «scienza» il suo nuovo sapere delle «vere leggi», appunto, della totalità del mondo storico. Un sapere, certo, conseguito al termine di un «viaggio epico», ma che sarebbe a mio avviso rischioso contrassegnare soltanto (o anche preminentemente) nei termini di una visionaria «discesa nella terra dei morti, un'esplorazione fantastica delle profondità della terra, dei giganti, del mondo delle foreste»... (p. 4). Interessante sarebbe anche cominciare a discutere i temi che Mazzotta prende in considerazione opportunamente problematica sul finire di questa pagine preliminari, e in particolare il cruciale problema (ancora meritevole di molti approfondimenti) dei rapporti tra Cristianesimo e modernità, e *Scienza nuova* (cfr. pp. 5 sgg.). Di fronte a possibili diverse, anche ambiva-

lenti letture, Mazzotta opta infine decisamente per l'interpretazione secondo la quale la *Scienza nuova* genuinamente sostiene che «la modernità è l'età del Cristianesimo», e che «se qualcosa dà stabilità e ordine alla città è la religione» (p. 8). Già questi asseriti, per certi versi inoppugnabili, possono in realtà dare luogo a ulteriori forti problematizzazioni (a partire dai rischi di 'secolarizzazione' a cui è esposto oggettivamente la teorizzazione vichiana dei caratteri dei «tempi umani», o, ancor più, dai compiti da essa assegnata alla «prudenza» umana). Ma a lasciare sconcerati è ancora una volta l'accento che cade sul «visionario», sul «sublime», addirittura sul «miracoloso», in riferimento tanto alla storia che al sapere che di essa si dà nella *Scienza nuova*. «La risposta di Vico al caos dell'età moderna sta [...] in ciò che si può chiamare la sua politica del portentoso e del sublime [...] I miracoli sono per lui eventi straordinari che sovvertono l'ordine naturale e ci liberano dalle concezioni naturalistiche della storia. Da questo punto di vista i miracoli [...] segnano l'intrusione del sublime nella storia», e il «sublime implica e descrive il punto di vista visionario di Vico». La «prospettiva sublime» dalla quale Vico ricostruisce la «storia della totalità del mondo» si colloca «allo stesso tempo al di fuori e all'interno di quella storia». La «visione» che Vico trae dai suoi avventurosi attraversamenti delle più lontane terre della storia si compendia dunque nel «bisogno di preservare il mistero dei cominciamenti o il carattere miracoloso dei nuovi cominciamenti» (pp. 8-9).

Non si può non essere d'accordo con un'asserzione che si legge nel libro di Mazzotta sopra richiamato, secondo la quale «sicuramente, Vico non respinge la razionalità filosofica; piuttosto, interroga l'assoluta egemonia di essa nel discorso moderno, e facendo questo redime la ragione dal suo peggior nemico, che è la ragione stessa» (p. 230). La domanda è però se quella interrogazione intenda mantenere, e riesca a mantenere, un suo assetto non «visionario», ma al contrario filosoficamente razionale, al punto di volere essere «scienza»... Ma va rinviato ad altra sede un confronto adeguato con le posizioni critiche espresse da Mazzotta, in particolare nel suo più robusto lavoro sicuramente capaci di ricostruzioni puntuali e osservazioni e proposte acute, e perciò anche qui meritevoli di un'attenzione particolare.

Un diverso terreno di indagine - che pure conduce a individuare un inconsueto quanto preciso percorso, «aristotelico», di formazione dell'approccio vichiano alla modernità alternativo a quello cartesiano - sceglie invece un'altra accreditata studiosa di tradizioni di pensiero italiano, N. S. STRUEVER, il cui contributo verte su *The Medical-Theoretical Background in Naples of Vico's New Science* (pp. 10-24).

La Struever sostiene che studiare una «assai ricca linea di teorizzazione bio-medica nella Napoli tardo-seicentesca», nella quale spicca il *Parere* di Lionardo di Capua, si rivela di grande interesse anche al fine di individuare inediti percorsi formativi del pensiero di Vico. Sua tesi, infatti, è che «la sua scoperta del vero Omero dipese dalla sua scoperta del vero Aristotele, l'Aristotele meta-biologo» (p. 10): tesi in contrasto, o differente, rispetto a diverse prospettive critiche circa il «vero Aristotele» ereditato da Vico (in particolare l'«Aristotele dialettico e retorico» del libro del 1995 di J. R. Goetsch, *Vico's Axioms*). Ora già Di Capua - osserva la Struever - palesa larghe affinità con Vico per quanto attiene a una forte connotazione in termini di «pessimismo» e di «ironia» (che sta a significare la sottolineatura delle conseguenze inintenzionali dell'agire umano) della loro riflessione sulla storia (anche Di Capua seppe cogliere, nei cicli della conoscenza di cui discorreva, accanto a «momenti negativi», «positivi sviluppi», «certi miglioramenti»).

Ma in particolare interessa individuare già in lui un processo di intenzionale scorporamento dell'eredità aristotelica, attraverso una strategia di «de-istituzionalizzazione delle pratiche discorsive» dell'aristotelismo scolastico accompagnata allo stesso tempo dall'adozione di un importante residuo della teoria aristotelica, la «meta-biologia» del *De anima*: cioè un tipo di coerente concettualizzazione avente come sua premessa fondamentale l'idea del continuo tra le varie facoltà dell'anima (nozione fondamentale per la spiegazione della vita) e tra le varie specie, forme della vita (p. 11). Di Capua, dunque, nel mentre combatteva la concettualizzazione della metafisica e fisica aristoteliche, era anche assai cauto, fino allo scetticismo, quanto all'adozione di riduttivi modelli meccanicistici e anche di impieghi non congetturali delle spiegazioni in chiave di corpuscolarismo. Analogamente, «Vico condivideva le premesse di una filosofia dell'uomo» di tal genere, «premesse che affermano il concetto biologico dell'anima e rigettano l'onnicompetenza dei modelli meccanicistici» (p. 14).

Ma v'è molto di più in ciò di quanto potrebbe sembrare. Perché la Struever non si limita ad argomentare appropriatamente - attraverso alcune analisi di testi vichiani (specie il *De antiquissima*) che avrebbero però forse guadagnato dal non essere immessi in un quadro che li presenta come un'unica compatta produzione - come l'assunzione di un modello biologico del «continuo» consenta a Vico di opporre al modello cartesiano, di una mente disincarnata, quello di un unico «fascio» di facoltà, funzioni, entro cui si collocano tanto il «mentale» che il «corporeo». La tesi è ben più ambiziosa, e proposta con qualche eccesso che rischia di forzare una prospettiva critica che invece presenta un saldo fondamento: pur se da verificare approfonditamente attraverso una disamina dei percorsi complessi attraverso cui il modello del *De anima* ha effettivamente larghissimamente operato nella storia della cultura occidentale, e nello stesso Vico. La studiosa intende infatti sostenere che il modello biologico del continuo definisce, determina in sostanza tutta la riflessione vichiana: quella epistemica (dal momento che la «scienza è scienza di funzioni e azioni compartecipate»: p. 16); quella retorica; quella linguistica; quella storica (specie per il parallelismo tra ontogenesi e filogenesi); perfino quella autobiografica.. Vico «connette retorica, medicina e storia come «scienze della vita»» (p. 18). «Sia l'ironia vichiana che i ricorsi vichiani sono solide modificazioni del continuo biologico». Infine, «v'è testimonianza testuale della forza del modello della vita vichiano. Un concetto biologico dell'anima sorregge la strategia di usare la vita del ricercatore come modello biologico della ricerca. Così Vico impiega la sua vita per svelare la ricerca, l'*Autobiografia* per spiegare la sua *Scienza Nuova*» (p. 19). La prospettiva critica complessiva, dicevo, non è assolutamente da respingere. Chi scrive - che ha sostenuto l'importanza in Vico soprattutto del confronto con l'«Aristotele pratico» - specie in un'occasione di anni addietro (in una «conference» che si tenne a Toronto in onore del compianto Tagliacozzo, e che attende ancora di essere pubblicata) credette di allargare la ricognizione dei debiti di Vico verso Aristotele anche entro la direzione di un suo indubbio «naturalismo» (e basta pensare appunto alle sequenze «naturali» del parallelismo ontogenesi-filogenesi). Ma è il caso di ridurre tutto ciò solo ad una pervasiva, prepotente, influenza di un preciso «modello biologico» del *De anima*?

Ad una duplice direzione di riflessione attorno al ripensamento del pensiero vichiano in relazione alla modernità a lui successiva, fino all'estrema modernità della fine del ventesimo secolo, guarda invece il contributo di M. DAMASKA, *Vico and Modern Law* (pp. 25-35). La prima via di indagine, propria dell'intricata «storia

intellettuale», si apre al tentativo, non facile, di individuare specifiche influenze nella storia della riflessione sul diritto a lui posteriore. La seconda, che palesa piuttosto la «natura di un *jeu d'esprit*», è aperta dalla domanda circa la collocazione che Vico darebbe alla nostra cultura giuridica «se ora si risvegliasse dalla morte», e quindi «facendo una mappa del nostro panorama culturale» (pp. 25, 28-29).

Quanto alla prima direzione di indagine, Mirjan Damaska si interroga circa i contributi produttivi peculiarmente vichiani alla teoria del diritto di cui poi studiare le eventuali influenze, e li trova in due punti fondamentali. Il primo – sul piano generale dell'approccio storico al diritto – a suo parere non va trovato neppure nell'elaborazione di una teoria evolutiva delle forme di quello (la cui progenitura spetterebbe a Selden), ma invece nell'aver applicato «allo studio del diritto la sua teoria ciclica della storia umana» (dal che si evincerebbe che prima della comparsa della teoria dei «corsi e ricorsi» nella tarda traiettoria della meditazione di Vico, questa non avrebbe lasciato altre tracce considerevolmente feconde nella riflessione giuridica...). Il secondo – sul piano della sociologia del diritto e delle altre discipline «metagiuridiche» come l'antropologia giuridica o il diritto comparato – va trovato nella stretta correlazione istituita da Vico tra «gli stadi e i cicli dello sviluppo giuridico» e gli stadi e cicli delle altre «sfere culturali» (pp. 26-27). Sul primo piano l'autrice, muovendosi in verità con cautela critica, conferma il carattere in sostanza tutto congetturale delle possibili influenze della meditazione sul diritto vichiana anche sulla Scuola storica. Anche sul secondo piano non si può parlare infine con tutta probabilità che di una «vaga ispirazione» delle idee vichiane anche sulle prospettive più affini (marxiste, weberiane).

Facile immaginare i risultati di una «mappatura» del nostro scenario culturale, in ispecie quello relativo alle teorie e alle pratiche del diritto, affidata ad un ipotetico giudizio vichiano. Naturalmente l'autrice conclude sulla grande distanza che separa dal mondo innanzitutto etico del pensatore napoletano i processi di secolarizzazione del mondo contemporaneo, le sue tendenze scetticamente «decostruttiviste» e «postmoderne», le forme di razionalismo calcolante, individualismo, utilitarismo, economicismo, privatismo, che si sono insediate profondamente entro l'universo dell'etica e del diritto odierno: forme degli esiti dello stadio avanzato dell'età degli uomini entro l'avanzante «barbarie della riflessione», a cui non si sottraggono nemmeno, per le implicazioni e i rischi che comportano, i grandi incrementi dell'uguaglianza e della tolleranza. Si tratta di un esercizio intellettuale, appunto un «gioco», che può risultare anche non inutile ai fini di una rimediazione delle eredità con cui affrontare il presente. Ma che – specie se applicato ad un pensatore come Vico («cattolico», etc.) – rischia di renderlo portavoce postumo di prospettive «reazionarie»: lui che in fondo seppe essere un critico audace della stessa società di «ancien régime»...

L'invito a riflettere attorno alla disposizione di Vico a tracciare mappe – il più possibile onninclusive e particolareggiate allo stesso tempo, come è proprio in fondo dell'intenzione che muove la pratica cartografica del geografo – è assai appropriatamente raccolto nel contributo di A. BATTISTINI, *The Idea of Totality in Vico* (pp. 36-46). L'autore – di cui è superfluo qui ricordare le straordinarie benemeritenze negli studi vichiani – vi compendia con esemplare nitidezza i principali tratti della sua prospettiva critica alla luce appunto dell'idea di «totalità» in Vico, saggata su tre punti.

Il primo attiene alla peculiarità storico-culturale e concettuale di quella, e dell'interesse che la sorregge, che si manifestano con chiarezza a paragone dell'ideale

illuministico dell'*Encyclopédie*, affidato ad un «criterio di selettività e discontinuità» (p. 36) che si estrinseca anche sul piano dell'organizzazione formale, e grafica, della disposizione del materiale. Diversamente da tale modello, l'interesse ad una visione unitaria, enciclopedica, del sapere si fonda in Vico su un ideale prossimo a quello umanistico di detenzione di tutte le forme del sapere, passato tuttavia attraverso la fortificante consapevolezza della crisi da esso maturato nell'esperienza della scienza moderna che conduce alla separazione delle «due culture». Diversamente allora dal modello illuministico di «sistema», «simile ad un cristallo e disegnato con la riga e il compasso», il «sistema» alla cui elaborazione si rivolge il cruciale interesse di Vico si rivela affine a quello di «tipo barocco» (p. 38), che ha i suoi simboli nel magazzino, nella miniera, nel museo, o nel gabinetto delle curiosità, dove ogni oggetto intrattiene legami metanominici con tutti gli altri.

Il secondo punto riguarda «i mezzi e le tecniche usate da Vico per pervenire alla totalità e conservarla unita» (p. 36). E qui Battistini ripresenta le linee portanti di un'interpretazione di Vico — definita preminentemente «in chiave retorica» si potrebbe dire — alla quale egli ha prestato la sua vasta dottrina, diretta ad evidenziare al massimo il ruolo conoscitivo delle facoltà lontane dalla ragione. A unire e mantenere unite le diverse parti della conoscenza sono chiamate pertanto funzioni e tecniche conoscitive proprie del sapere, dell'arte, della retorica: topica, memoria, fantasia, ingegno, dimensione narrativa, entimema (su cui si baserebbero le «degnità»). La *Scienza Nuova* pertanto, in stretta continuità, con la riflessione vichiana precedente, «può essere considerata un'enciclopedia di tipo retorico», la cui area di competenza è ben più vasta del dominio della verità, e quindi della «logica». La retorica, al contrario, per un verso volgendosi all'«eterogeneo», per altro verso cercando di sistematizzarlo con una «forza aggregante», «è interessata al *verisimilis* e al probabile», e quindi a conservare una totalità del sapere che non ne disperda i suoi fini civili (onde il suo persistente aspetto «pragmatico») e i suoi caratteri di interna connessione armonica (onde anche il «valore estetico» della totalità) (p. 41). Certo Vico, osserva Battistini, ponendosi come suo fine con la *Scienza Nuova*, l'elaborazione di una complessa «ricostruzione antropologica», non poteva restare fermo agli strumenti a lui offerti dalle eredità della tradizione retorica, e quindi ricorre ad altri strumenti creati da lui stesso: il principio della storia ideale eterna, quello dell'eterno ritorno (p. 44).

Non mi soffermo sul terzo punto, che offre un'esemplificazione del discorso fatto a proposito del Virgilio vichiano, un argomento sul quale Battistini ha scritto uno dei suoi saggi più densi e belli, anche da chi scrive già richiamato in pagine di questo «Bollettino». In esse già esprimevo, forse perfino con troppo vigore, diversi motivi di dissenso dall'interpretazione di Vico, dell'eccellente studioso che è Battistini. Non è certo il caso qui di ribadirla, se non per osservare, sommessamente, problematicamente, che ancora una volta alla costruzione della nuova «scienza» di Vico in sostanza paiono restare estranee facoltà e procedure di una razionalità non «retorica». Ma su ciò bisognerà ritornare diffusamente altrove. Come pure su altre particolari suggestive proposte di Battistini in ordine ad una ricognizione delle figure di tenore metaforico significativamente preminenti nel linguaggio vichiano che egli reperisce nelle figure legate ai sensi più corporei dell'uomo, l'udito e lo stesso palato, piuttosto che l'intellettuale vista (cfr. specie pp. 38 sgg.). Anche qui dovrebbero essere argomentate le ragioni che inducono alla differenziazione ermeneutica (sempre utile, benvenuta...) pur entro un argomento di profondo consenso, quale quello della profonda «ossimonicità» del linguaggio vichiano. Per Battistini

«l'enciclopedia di Vico è tenuta assieme dal criterio dell'ossimoro» (p. 40). Anche chi scrive ha sostenuto il carattere essenzialmente, costitutivamente «ossimorico» della riflessione, concettualizzazione vichiana: ma sulla base anche, soprattutto, di una fondazione razionale, in forma di «scienza», della continuità (non assiologica tuttavia) della «totalità» (antropologica, e soprattutto storica).

A sommo avviso di chi scrive – è facile capire – un orientamento ermeneutico carico di gravi rischi è quello il quale, piuttosto che soffermarsi sulla straordinaria complessiva innovatività e produttività dell'approccio vichiano all'universo dell'originario, e quindi dell'immaginario, del poetico, ecc. (evidenziazione che implica naturalmente ulteriori approfondimenti e sviluppi non solo di ordine storiografico-critico, ma anche teorico), predilige la ricerca insistita, pressoché univoca, di quanto nello stesso discorso, linguaggio, vichiano è riconducibile verso la natura del poetico, o di forme di espressività «oscure», «misteriose» («mysterious») ad esso prossime. L'ultimo dei relatori intervenuti al «symposium» considerato, A. FLETCHER, nel suo contributo su *Gnomic Sublimity and the New Science* (pp. 47-56), mi pare debba comunque essere iscritto in un simile orientamento, se la *Scienza Nuova* è definita nei termini del «poema di Vico», di un discorso di tipo mitico («a historicist fable», «a strong fable»), elaborato in uno «stile eracliteo» (pp. 47, 53, 55, 49). In tale direzione critica il problema risulta allora quello di individuare delle categorie concettuali (o «neoretoriche») idonee a definire un tipo di operazione discorsiva che non rientra propriamente nella «logica della poesia», e del «supporto misteriosamente logico» su cui questa si fonda. Tale operazione, allora, si avvale peculiarmente del «ruolo più misterioso ancora» che nella «scrittura discorsiva» assolvono le espressioni di tipo «gnomico», le quali – secondo un «approccio longiniano» – sono ricche di «generativa oscurità» (pp. 48-50). In tale prospettiva l'autore (il quale aveva già proposto diffusamente il tema dell'«oscurità gnomica» nel suo libro *Colors of the Mind. Conjectures on Thinking in Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991) riprende la questione del significato dei «principi» e delle «degnità» affrontata da James Goetsch nel suo libro del 1995 sui *Vico Axioms* poco fa richiamato. Orbene, Fletcher da una parte riconosce che «Vico trova l'archetipo formale del suo metodo in un sistema di derivazione geometrica», e che «quando dispone i suoi principi in un ordine quasi euclideo di «degnità» egli dà alle sue formule emblematiche la loro fondamentale struttura noetica». Dall'altra parte, però, sostiene che i principi, gli assiomi di Vico – nell'«impresa speculativa» da lui ingaggiata, «per la quale non v'è nessuna garanzia» – «non possono avere nessun'altra autorità che la loro rilevanza gnomica». In effetti «l'autorità viene da una qualche misteriosa concatenazione dell'intera serie degli assiomi. Ciascuno degli assiomi può anche sembrare meramente ragionevole, ma quando tutti gli assiomi sono combinati è la loro totalità che comincia a suggerire ciò che Vico desidera, un misterioso ordine provvidenziale» (p. 51). «Si dirà che gli assiomi (o altre proposizioni vichiane)» sono generalmente delle «regole», e queste «sono scarsamente misteriose. Ma entro il contesto del tutto della *Scienza Nuova* esse divengono abbastanza misteriose» (p. 52).

La questione del tenore di apertura estrema che ha la figura «metaforica» (o ogni figura o forma espressiva che assolva con peculiare vigore al compito di un'inventiva significatività indefinita, mai esaurita), come oggetto del discorso vichiano e/o elemento di questo, o la questione più generale dei rapporti tra «poesia» (o «letteratura») e «filosofia», sono questioni – vitalissime oggi – alle quali è difficile che non si ripensi ripensando Vico. Non si sa se risulti davvero fruttuoso ripen-

arle a partire da un Vico reso daccapo non pensatore dell'arcano, dell'oscuro, finalmente disvelato, ma pensatore «oscuro»...

Rende invece di sicuro maggiore giustizia alla chiarezza del pensiero di Vico, pur senza celarne timori e incertezze, la chiara ricostruzione che il maestro degli studi francesi sul filosofo italiano, Alain Pons, fa di un tema che pur esso investe crucialmente la riflessione vichiana sulla «modernità», anzi sulla modernità più avanzata, a lui contemporanea. Il saggio di A. PONS, *Vico and the «Barbarism of Reflexion»*, che apre il fascicolo XVI (1998) dei «New Vico Studies» (pp. 1-24), era già stato pubblicato in francese, con il titolo *Vico et la barbarie de la réflexion*, nel 1994 (in *Écrire l'histoire du XXe Siècle. La politique et la raison*, Paris, Gallimard-Le Seuil) ed è poi riapparso in *Figures italiennes de la rationalité*, Paris, Kiné, 1997, non mancando di essere segnalato sul precedente fascicolo di questo «Bollettino» da Alessandro Stile (pp. 411-412). Esso merita tuttavia di essere ancora richiamato all'attenzione. Già, magari, per l'efficacia con la quale offre innanzitutto, in stringata sintesi, una presentazione delle linee essenziali della ricostruzione vichiana della storia dell'umanità dalla «barbarie del senso» ai tempi umani segnati dall'evento o dai rischi della «barbarie della riflessione». Ma tale presentazione è naturalmente diretta a rispondere ad alcune questioni fondamentali di ordine interpretativo, che si compendiano negli interrogativi circa il carattere di contingenza o di naturalistica necessità del fenomeno della corruzione delle più avanzate forme politiche, in ultimo circa la natura destinale o meno della caduta nella «barbarie della riflessione» (cfr. in specie pp. 8 e 17). Come si diceva, Pons non nega che le risposte di Vico a simili interrogativi presentino elementi di ambivalenza e di equivocazione (p. 9), in effetti iscritte nella stessa natura che ai suoi occhi ha la «riflessione»: ad un tempo compimento dell'umano con l'apertura verso la sua dimensione coscienziale (della quale Pons sottolinea opportunamente la genesi civile in Vico, con Solone prima che con Socrate) e tramite, quando male usata, abusata, delle forme di menzogna, appunto di «riflessiva malizia». Anche l'atteggiamento verso i tempi umani a lui contemporanei (tema sul quale già Pons aveva offerto equilibrate indicazioni) soffre di qualche forte ambivalenza, che rende lo spazio dell'interpretazione ancora aperto: tanto che addirittura ci si può chiedere — e qui non seguirei Pons nella formulazione della domanda — se Vico sia «sincero quando dipinge un'Europa illuminata dove religione e ragione si congiungono armonicamente per il più gran bene dei popoli» (p. 18), tenendo presente invece altre dichiarazioni di tenore ben più pessimistico. In verità risultano del tutto coerenti da un lato le numerose e sicure espressioni di convinto riconoscimento formulate da Vico nel corso di tutta la sua meditazione in ordine all'altezza delle conquiste conseguite, e ancora conseguibili, dagli uomini, nei tempi «umani», in ordine tanto alle sfere dei saperi delle «arti e scienze» che alle sfere (politica, giuridica, ecc.) della «giustizia», dall'altro le espressioni di consapevole preoccupazione circa le pericolosissime insidie che venivano a tali conquiste, tanto da decadenza di costumi che da forme di riflessione «malnata». È quanto infine riconosce Pons, definendo le posizioni di Vico «chiare e coerenti», e le sue «incertezze» (peraltro da non bandire mai dalle prospettive degli interpreti) generate non da «debolezza intellettuale», ma piuttosto dalla sua «profondità speculativa» (p. 21). In proposito mi pare anzi che in queste pagine Pons spinga la propria posizione interpretativa verso un opportuno maggiore riconoscimento del ruolo infine lasciato alla libertà (e quindi anche, direi, alla «prudenza», alla «pratica») degli uomini dei tempi umani.

Al saggio di Pons segue l'assai opportuna traduzione in inglese, a cura di Giorgio A. Pinton, di *Four Letters of Giambattista Vico on the First New Science*

(*Translated with Notes and Comments*), pp. 31-58. Sono le lettere, scritte tra il 1725 e il 1729, inviate da Vico a Bernardo Maria Giacco, Luigi Esperi, Edoardo de Vitry, Francesco Saverio Estevan. Si tratta di lettere di estrema importanza — come si sa — per ricostruire organicamente sia dati fattuali relativi alla pubblicazione della *Scienza nuova prima* (e alla mancata pubblicazione della cosiddetta «scienza nuova in forma negativa»), sia giudizi, sentimenti e risentimenti del loro autore dinanzi alla loro recezione, così amaramente lontana dalle sue aspettative. Le lettere, oltre che accuratamente annotate da Pinton, sono precedute da alcune pagine, assai chiare e naturalmente solidamente informate, di Verene, le quali assolvono efficacemente al compito di introdurle adeguatamente (D. P. VERENE, *The Reception of Vico's First New Science* (pp. 25-29). Verene sottolinea giustamente quanto esse concorrano anche a ricostruire «temi centrali» dell'«analisi della modernità» di Vico, a cui questi ricorreva per spiegare la così deludente recezione della sua *Scienza nuova*; pur se appare opinabile l'inferenza secondo la quale, per lo stesso Vico, la sua è «un'opera che non è della terza età» e quindi in questa «non può aspettarsi nessuna effettiva recezione» (p. 29).

A problemi ermeneutici generali riporta un altro breve saggio, non privo di interesse, che si legge ancora nel «volume» XVI dei «New Vico Studies»: T. WAHANBAECK, *Vero and Certo in Vico's New Science Reconsidered* (pp. 59-64). Certo, si tratta di pagine che rivelano una linea di studio ancora in via di formazione, peraltro tentata su di un argomento tanto complesso quanto cruciale: e in ordine al quale in verità gli studiosi già erano consapevoli della massima importanza della distinzione tra «vero» e «certo» tanto per Vico che per l'interpretazione della sua massima opera... Comunque, nel confrontarsi con alcune delle voci più note della letteratura critica su Vico di lingua inglese, l'autore si muove con giudizio nel tentativo di rispondere alle domande circa la definizione di quei termini, le ragioni della loro distinzione, taluni problemi che comportano l'effettivo conseguimento di una scienza nuova idonea a spiegare i principi della storia. Wahanbaeck si immette così in questioni decisive, specie laddove — all'interno di una prospettiva che non manca di cogliere la decisività della natura logica della distinzione tra i due concetti — suggerisce (rispetto a Berlin) che il «certo» individua piuttosto il «non sistematico» che il «contingente» e quindi «abbisogna dell'aiuto del ragionamento filosofico, vale a dire teorico, per essere trasformato in un solido sistema di principi della storia» (p. 62). Ma tale scopo fu raggiunto? L'autore afferma di no, trattandosi di un «compito impossibile» (p. 63). È una conclusione che lascia perplessi, o almeno richiede dei chiarimenti. L'impresa di Vico — come chi scrive ha più volte sostenuto — non fallì sul piano epistemico, sul quale entro la sua prospettiva di discorso Vico riuscì a dimostrare la «necessità», il «non potere essere altrimenti», e quindi l'assoluta non-contingenza logica, e quindi anche fattuale, di determinati processi, serie di sequenze e forme di fenomeni del mondo storico: peraltro lasciando eredità di fondazione teorico-metodica sui terreni dell'approccio al mondo del mitico, del magico, dell'originario, etc., per nulla consumate, ma piuttosto tanto metabolizzate nella loro familiarità da risultare più difficilmente riconoscibili. Piuttosto, è alla nostra sensibilità conoscitiva che risulta difficile accettare l'intreccio del piano epistemico del discorso vichiano con quello metafisico, e quindi di una filosofia della storia dotata di una serie di sicuri principi...

L'analisi inconsuetamente minuziosa che chi scrive continua ad effettuare degli «articles» dei «New Vico Studies», fin dall'apparire della rivista, esenta dal trattenersi anche sui contributi «minori» che compaiono nelle usuali sezioni di questa

(«Book Reviews», «Notes», «Reports», «Bibliography»). In effetti andrebbero richiamati temi ed elementi di discussioni significative che appaiono in quei contributi. Ad esempio, tra le recensioni nel vol. XV, quella di Gustavo Costa all'«introduzione» del 1995 di Cristofolini alla *Scienza nuova* (pp. 59-62), nel complesso notevolmente consentanea, è destinata in larga parte a esporre fondati argomenti per confutare l'identificazione di Vico con il giurista napoletano che curò, scrivendovi la dedica ad Eugenio di Savoia, l'edizione pubblicata a Napoli nel 1719 della grande opera groziana corredata anche delle note di Johannes Fredericus Gronovius. Per recare un altro esempio, tra le recensioni nel vol. XVI, quella di Andrea Battistini al recente libro proprio di Costa su *Vico e l'Europa* (pp. 71-77), nel mentre è giustamente prodiga dei riconoscimenti che meritano le collaudate benemeritenze dello studioso nel campo delle ricerche vichiane, non manca di prendere le distanze dai toni eccessivamente «assertori» con i quali Costa propone le sue tesi, a partire dal ritratto, «un po' sorprendente», di un Vico «senza scrupoli e subdolo», «al fine di mascherare la sostanza eretica del suo pensiero» (pp. 75, 72). Con grande equilibrio, e alcuni calzanti esempi, Battistini osserva che è possibile assumere posizioni diverse da quelle rischiosamente «estremiste» emerse nella polemica tra Paolo Rossi e Gustavo Costa. Ma qui occorre fermarsi. Non senza però ancora avere almeno ricordato anche gli assai utili aggiornamenti della «Bibliography» delle opere di Vico o su Vico in lingua inglese che corredano ambedue i fascicoli: a cura di Molly Black Verene, nel vol. XV (pp. 97-100); a cura della stessa e di Gregory R. Johnson, nel vol. XVI (pp. 143-158).

ENRICO NUZZO

MATERIALI PER L'EDIZIONE CRITICA